

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Rondnelly Diniz Leite

**O PROBLEMA DE DEUS EM BERNHARD WELTE: DA
EXPERIÊNCIA DO NADA AO DEUS PESSOAL E DIVINO**

Juiz de Fora

2017

Rondnelly Diniz Leite

**O PROBLEMA DE DEUS EM BERNHARD WELTE: DA
EXPERIÊNCIA DO NADA AO DEUS PESSOAL E DIVINO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia
da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora,
como requisito parcial para obtenção do grau de
Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Juiz de Fora

2017

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Leite, Rondnelly Diniz.

O Problema de Deus em Bernhard Welte : Da Experiência do Nada ao Deus Pessoal e Divino / Rondnelly Diniz Leite. -- 2017.

194 f.

Orientador: Paulo Afonso de Araújo

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

1. Bernhard Welte. 2. Experiência do Nada. 3. Deus. 4. Filosofia da Religião. 5. Metafísica. I. Araújo, Paulo Afonso de, orient. II. Título.

Rondnelly Diniz Leite

O PROBLEMA DE DEUS EM BERNHARD WELTE: DA EXPERIÊNCIA DO NADA AO
DEUS PESSOAL E DIVINO

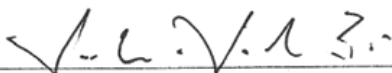
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 15 de setembro de 2017.

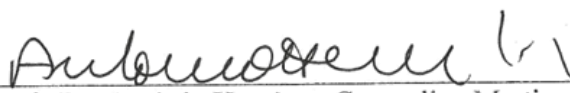
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia



Prof. Dr. Daniel da Silva Toledo

Dedico este trabalho à minha amada esposa Daniela da Cruz Miranda
Diniz; à minha amada filha Laura da Cruz Miranda Diniz Leite; ao meu
orientador Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo e ao meu grande mestre Prof.

Dr. Pe. João A. Mac Dowell.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa Daniela da Cruz Miranda Diniz, pelo apoio, compreensão e amor;

Ao meu orientador Dr. Paulo Afonso de Araújo, por ter me oferecido esta grande oportunidade, pela sua generosidade, pela sua dedicação e pelo comprometimento irrestrito com o nosso trabalho;

Ao querido Pe. João A. Mac Dowell, por mais uma vez ter me apoiado em meu itinerário intelectual e por sempre compartilhar de sua humildade e sabedoria;

Ao prof. Dr. Carlos Roberto Drawin, que me acompanhou desde a graduação e que também se constituiu como uma influência decisiva no meu itinerário acadêmico;

À Universidade Federal de Juiz de Fora, pela acolhida e pela ajuda financeira nestes meus anos de estudos;

Aos colegas e amigos, que participaram direta ou indiretamente comigo nesta caminhada.

“Temos que aguentar o silêncio de Deus. Porém, temos de crer em Deus porque a fé Nele resolve todos os nossos problemas? Temos de crer em Deus somente enquanto somos capazes de justificá-Lo segundo nossas representações? Não pertence à possibilidade da fé em Deus o saber suportar o obscuro, a antecipação do realmente incompreensível, além de todo compreensível, o confiar-se a todo custo?.”

Bernhard Welte

RESUMO

A presente pesquisa pretende abordar o modo pelo qual Bernhard Welte enfrenta o problema de Deus na contemporaneidade. Nesse sentido, começaremos nossa investigação com uma sucinta contextualização histórico-filosófica acerca dessa questão no contexto do pensamento do filósofo, isto é, procuraremos analisar como se articula a relação e, por conseguinte, o influxo da filosofia heideggeriana na reflexão weltiniana. Feito isso, voltaremos nossa atenção para os dois caminhos através dos quais Welte procura alcançar Deus, a fim de tratarmos de sua demonstração da realidade do mistério absoluto. Partindo dessa demonstração, chegaremos à discussão acerca dos pressupostos que lhes concerne em um cotejo crítico com as provas tradicionais da existência de Deus no medievo e sua crítica por parte de Kant. Depois de esclarecidos tais pressupostos, discutiremos a demonstração ulterior realizada por nosso autor da pessoalidade e da divindade do mistério absoluto. Neste ponto de nosso itinerário investigativo, analisaremos o modo pelo qual Welte resolve a questão da diferença fenomenológica e a relevância de seu empreendimento para o âmbito de competência relativo ao pensamento estritamente filosófico. Com vistas à consecução de tal objetivo, abordaremos a retomada dos conceitos de causalidade e analogia no pensamento de Welte, a crítica da teologia ao seu modo de pensar e o fato de Heidegger, seu mestre, não considerá-lo como um filósofo, mas como teólogo. Trata-se, portanto, de mostrar, através da perquirição weltiniana, a premência e a atualidade da questão de Deus para o pensamento filosófico contemporâneo e como a reflexão de nosso autor contribui de forma paradigmática para esse debate no âmbito exclusivo da filosofia.

Palavras-chave: Welte, Nada, Deus, Metafísica, Heidegger, analogia e causalidade.

ABSTRACT

The present research intends to approach the way by which Bernhard Welte faces the problem of God in the contemporaneity. In this sense, we will begin our investigation with a succinct historical-philosophical contextualization about this question in the context of the philosopher's thought, that is, we will search to analyze how the relation and, consequently, the influx of Heidegger's philosophy in the weltinian reflection is articulated. Having done this, we will turn our attention to the two paths through of which Welte seeks to reach God in order to deal with his demonstration of the reality of the absolute mystery. Starting from this demonstration, we will come to the discussion about the presuppositions that concern them in a critical comparison with the traditional proofs of the existence of God in the Medieval and his critique by Kant. Having clarified such assumptions, we shall discuss the further demonstration made by our author of the personality and divinity of the absolute mystery. At this point in our investigative itinerary, we will analyze the way in which Welte solves the question of phenomenological difference and the relevance of his enterprise to the scope of competence relative to strictly philosophical thinking. With a view to achieving this objective, we shall approach the resumption of concepts of causality and analogy in Welte's thinking, the critique of theology to his way of thinking, and the fact that Heidegger, his master, does not regard him as a philosopher, but as theologian. It is therefore a question of showing, through Weltinian perquisition, the urgency and actuality of the question of God to contemporary philosophical thought and how the reflection of our author contributes in a paradigmatic way to this debate in the exclusive sphere of philosophy.

Keywords: Welte, Nothing, Metaphysics, Heidegger, Analogy and Causality.

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	12
2 - O CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA REFLEXÃO WELTINIANA ACERCA DE DEUS: CONFRONTO COM MARTIN HEIDEGGER	19
2.1 – A compreensão de ser segundo Heidegger e sua relação com a compreensão de Welte acerca do ser.....	20
2.2 – O <i>Ereignis</i> e a radicalização de sua compreensão no pensamento de Welte	33
2.3 – A questão da onto-teo-logia e sua influência no pensamento de Welte	47
2.4 – A abertura Heideggeriana para um possível pensamento de Deus e sua relação com o problema de Deus em Welte	57
3 - OS CAMINHOS DE WELTE EM DIREÇÃO A DEUS	70
3.1 – O primeiro caminho em direção a Deus: o nada futuro	72
3.1.1 – A existência segundo Welte	72
3.1.2 – O nada segundo Welte	74
3.1.3 – A pergunta e o postulado de sentido	81
3.1.4 – A existência do infinito e do incondicionado	87
3.2 – O segundo caminho em direção a Deus: o nada passado	96
3.2.1 – A necessidade de explicação de algo e a série de fundamentos	96
3.2.1.1 – O nada e a necessidade de explicação de algo	98
3.2.1.2 – A série de fundamentos	100
3.2.2 – A pergunta decisiva pelo fundamento	105
3.2.3 – O mistério como fundamento segundo Welte	111
4 - O DEUS PESSOAL E DIVINO DE WELTE: FILOSOFIA PROPRIAMENTE DITA OU TEOLOGIA FUNDAMENTAL	119
4.1 – A relação dos caminhos de Welte em direção a Deus com as provas tradicionais de sua existência	121
4.2 – O caráter pessoal do mistério absoluto	134
4.3 – A divindade do mistério absoluto.....	146
4.4 – A questão da causalidade	156
4.5 – A questão da analogia	163
4.6 – Filosofia ou teologia fundamental?	168

5 - CONCLUSÃO	182
BIBLIOGRAFIA	191

INTRODUÇÃO

No mundo contemporâneo experimentamos uma situação única na história do ser humano em geral. Trata-se de um fenômeno *sui generis* caracterizado pela falta de interesse pela questão da existência de Deus ou pela questão de um fundamento e de um sentido que transcendam a realidade intramundana. Tal fenômeno, por sua vez, conheceu uma intensificação significativa a partir do século XIX, através do processo de secularização da cultura que disseminou pelo ocidente um ateísmo militante e agressivo, sobretudo entre as classes dominantes e em franca oposição à fé religiosa tradicional: ou se acreditava em Deus ou não. Exemplo paradigmático de tal atitude antireligiosa pode ser verificado no fato desta última ter assumido a forma de regime político em várias nações, principalmente, no socialismo real dos países comunistas.¹

Hoje, grande parte das pessoas vive alheia ao fato de se Deus existe ou não. Isso não é um problema para elas, é algo totalmente indiferente. Como bem observa João A. Mac Dowell, estamos vivendo em uma “sociedade secularizada na qual Deus ou qualquer perspectiva transcendente não tem qualquer influência na determinação do sistema social e de suas dimensões políticas, econômicas, científicas, artísticas e culturais.”² Justamente, por isso, vivemos um momento histórico no qual nos parece conveniente e necessário recolocar a questão de Deus. Certamente, Deus não é algo óbvio em nossa época, não é um fenômeno homogêneo em nossa cultura e, evidentemente, qualquer tentativa de mostrar a plausibilidade e a razoabilidade de Sua existência tem que levar em consideração a heterogeneidade dessa mesma cultura.

Nesse sentido, o filósofo e teólogo alemão Bernhard Welte reconheceu importantes pistas para responder a tal desafio, quais sejam, que a questão de Deus não pode ser confinada à esfera privada e psicológica do fenômeno humano e, portanto, banida do âmbito da racionalidade. Essa questão é, de fato, fundamental para existência humana enquanto tal, por tratar-se, segundo João A. Mac Dowell, da justificação radical da existência do ser humano e da realidade no seu todo. Contudo, este último não pode ser entendido sem seu mundo. Portanto, a sua autocompreensão implica,

¹ MAC DOWELL, João A. A. A., *Investigação Filosófica sobre Deus*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 18.

² MAC DOWELL, João A. A. A., *Investigação Filosófica sobre Deus*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 18.

necessariamente, a realidade no seu todo.³ Por isso, sua pergunta sobre si mesmo pode ser formulada em termos globais, com Welte: Por que há algo em geral e não nada?⁴ Ou, ainda, nos seguintes termos: Qual o sentido de minha existência? Tais interrogações levam, inevitavelmente, a uma dupla consideração. Por um lado, tendo em vista tais questionamentos, cabe perguntar: a existência humana e a realidade no seu todo têm ou não um sentido? Se a resposta for negativa, então, a existência humana se configuraria como absurda e, por conseguinte, sem sentido. Se, entretanto, a resposta for positiva e ela tem um sentido, é preciso perguntar novamente: ou o ser humano com seu mundo tem em si mesmo o seu fundamento (imanência, auto-suficiência) ou deve encontrá-lo em outro (transcendência, dependência). Essa alteridade que fundamentaria, em última análise, a existência humana e toda a realidade seria, então, enquanto absoluta e transcendente, aquilo que chamamos de “Deus”. Portanto, a questão de Deus, bem entendida, é idêntica à questão central da filosofia, isto é, a questão fundamental para todo ser humano, que é a pergunta pelo que ele mesmo é.

Nesse sentido, como bem observa Duilio Albarello, o grande interesse de Welte pelo fenômeno da experiência religiosa é motivado, fundamentalmente, pela problemática concernente à relação entre temporalidade humana e Deus. Pois, ele considera que tal experiência é o *locus* privilegiado para discutir a questão sobre a possibilidade de Deus se constituir como a alma da temporalidade, e esta última, por sua vez, tornar-se o acesso à realidade do Eterno.⁵

Para Welte, a experiência religiosa fornece a evidência fenomenológica mais cabal do encontro epocal entre ser e aí-ser. Por isso, a filosofia da religião weltiniana assume o caráter de uma ontologia fundamental. Tendo em vista esse horizonte intelectual e o contexto cultural vigente contemporaneamente, o objetivo principal de nosso autor é abrir as vias de acesso através das quais o encontro com o Deus divino possa recobrar sua evidência e, portanto, tornar-se novamente objeto da experiência humana no horizonte do niilismo contemporâneo. Somente à luz desse objetivo se fará possível a tentativa de formular uma noção de Deus, a qual possa gozar de um renovado consenso no mundo de hoje. Nas palavras de Welte: “Portanto, temos, primeiramente,

³ MAC DOWELL, João A. A. A., *Investigação Filosófica sobre Deus*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 16.

⁴ WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 84.

⁵ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 155.

de falar de Deus. Temos que tentar esboçar um conceito filosófico de Deus, o qual possa nos dizer o que é realmente o divino e Deus.”⁶

Em outras palavras, nosso autor tem como objetivo principal abrir espaço em sua reflexão para que, no mundo de hoje – sempre já marcado pela técnica e por uma sociedade na qual Deus não tem lugar – se possa, novamente, voltar a pensar esse Deus enquanto sentido da existência humana. Trata-se, portanto, de se abrir à realidade humana, enquanto experiência e discurso, em seu sentido último.

Assim, tendo em vista a proposta weltiniana, torna-se evidente a relevância de nosso trabalho de pesquisa. Pois, se por um lado, como vimos, muitos consideram que hoje vivemos numa sociedade pós-religiosa e pós-cristã, na qual Deus se tornou desnecessário e o progresso tecnocientífico e econômico incute nas pessoas uma confiança absoluta nas suas possibilidades intramundanas. Por outro lado, existe, também, a decepção com as promessas desse mesmo progresso científico e técnico, seja pelo mau uso dos novos recursos ou pela própria natureza da tecnociência (dominadora e antropocêntrica), além, é claro, da insatisfação crescente com a falta de sentido da vida.⁷

Diante disso, são reais tanto os elementos que levam ao declínio da religião no mundo contemporâneo, quanto os elementos que contribuem para seu ressurgimento sob novos formatos. Esse contraste entre presença e ausência de uma busca existencial de Deus na contemporaneidade manifesta a atualidade do problema de Deus.⁸ Entretanto, a resposta à questão de Sua existência está longe de ser consensual. Por isso, ela é importante para os propósitos de nossa investigação acerca do pensamento de Bernhard Welte a respeito desse tema específico.

Nesse sentido, faz-se mister perguntar: Como pensar Deus fora da onto-teologia? Como pensá-Lo ainda como o Deus divino (*göttlicher Gott*)? Estas são questões fundamentais que Welte – diferentemente de Heidegger que também as havia colocado –, está empenhado em responder sem, no entanto, opor-se frontalmente à tradição

⁶ “Also haben wir zuerst von Gott zu sprechen. Wir müssen den Versuch machen, einen philosophischen Begriff von Gott zu entwerfen, der uns sagen kann, was eigentlich ist, das Göttliche und Gott.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 30.

⁷ MAC DOWELL, João A. A. A., *Investigação Filosófica sobre Deus*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 09-11.

⁸ MAC DOWELL, João A. A. A., *Investigação Filosófica sobre Deus*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 11.

metafísica. Pelo contrário, nosso autor procurará desconstruí-la por dentro, formulando uma crítica radical dos pressupostos constitutivos do pensamento moderno, a partir do estatuto da razão e da compreensão tipicamente modernas dos conceitos de verdade e conhecimento.

Com vistas à prossecução de tal propósito, Welte, além do aporte da filosofia heideggeriana, contou, também, com o auxílio do ateísmo filosófico de Nietzsche que, em sua opinião, não obstante sua poderosa invectiva contra Deus, foi um grande e secretamente apaixonado pensador do divino. Além dos dois pensadores elencados acima, nosso autor também foi influenciado pela filosofia da existência de Karl Jaspers e pela fenomenologia de Edmund Husserl. Por outro lado, como salienta Sandro Gorgone, Welte, do mesmo modo, não se furtou a dialogar com filósofos aparentemente muito distantes de suas convicções mais íntimas, como, por exemplo, Bloch, cuja filosofia da utopia e da esperança foi confrontada criticamente por sua reflexão, sobretudo, no que diz respeito ao seu texto sobre a morte, ao negar que a superação do ser humano em relação à sociedade e à natureza poderia se constituir como uma resposta genuína à potência anti-utópica da morte.⁹

E, por fim, como teremos oportunidade de constatar no decorrer deste trabalho, Welte se confrontou aberta e corajosamente com os pensadores da Escola de Frankfurt, especialmente, Adorno e Horkheimer, que tendem a reduzir a religião a um fenômeno puramente social. Ademais, esse confronto não parou por aí: conheceu um poderoso recrudescimento com os representantes do positivismo e do racionalismo crítico, sobretudo, Karl Popper e Hans Albert, os quais colocam em discussão um conceito de razão demasiadamente unilateral e restritivo.

Portanto, Welte talvez tenha sido o pensador que, com grande sobriedade e honestidade intelectual, mais se preocupou com o desafio heideggeriano de recolocar a questão sobre o sentido de ser e, por conseguinte, de superar o horizonte do esquecimento do ser característico da metafísica tradicional.

Porém, queremos deixar claro que esse trabalho se debruça exclusivamente sobre o pensamento de Bernhard Welte acerca da questão de Deus. O aparecimento das

⁹ GORGONE, Sandro, *La fenomenologia della Religione di Bernhard Welte. Elaborare l'esperienza di Dio* [in línea], Atti del Convegno, Parma 20-21 marzo 2009, p. 04. Disponível em: <http://mondodmani.org/teologia>. [Acessado em: Junho de 2015]

ideias de Heidegger no decorrer de nosso itinerário investigativo tem o único objetivo de esclarecer o modo de pensar weltiniano. Trata-se de um cotejo crítico que tem a finalidade exclusiva de mostrar o influxo da filosofia heideggeriana no pensamento de Welte e, por conseguinte, tendo em vista tal filosofia, de que forma este último se constitui como um pensador autônomo levando adiante sua própria reflexão original. Portanto, trata-se de uma discussão sobre o pensamento de Bernhard Welte e não sobre o pensamento de Martin Heidegger.

Além disso, gostaríamos de salientar que nossa pesquisa é, praticamente, pioneira em nosso país no que diz respeito ao pensamento de Welte. Há somente uma pessoa antes de nós que se dedicou a esse tema: trata-se do secretário geral da CNBB, Dom Leonardo Steiner, o qual defendeu sua tese doutoral na Itália, no Pontifício Ateneu Antoniano e cujo título é “*A Asseidade: O Conceito de Deus em Bernhard Welte.*” Embora tenha sido um estudo realizado por um brasileiro, tecnicamente seu vínculo originário é com o sistema de pesquisa acadêmica italiano. Portanto, pelo que consta, nosso estudo é o único realizado totalmente no Brasil, contando exclusivamente com os recursos do sistema de pesquisa acadêmica brasileiro.

Em decorrência disso, enfrentamos muitas dificuldades na reunião de fontes bibliográficas tanto primárias, quanto secundárias. Além, é claro, das dificuldades decorrentes de quem é um dos precursores relativamente à pesquisa do pensamento de um autor quase desconhecido no Brasil. De fato, obras como *Heilsverständnis e Zeit und Geheimnis* não têm tradução em nenhuma outra língua, estando disponíveis, portanto, somente em alemão. Nesse sentido, grande parte desta pesquisa se concentrou na tradução em primeira mão das obras de Welte – aliás, todas as traduções do alemão foram feitas por nós, inclusive, a tradução de trechos do *Holzwege* e do *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* de Heidegger -, mesmo textos que já têm tradução em outras línguas, como é o caso de *Religionsphilosophie, Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus, Das Licht des Nichts* e *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, também tiveram sua tradução vertida direto do alemão. Não existe, contudo, nenhuma obra do filósofo e teólogo alemão traduzida para o português. É importante destacar esse fato, pois traduções são, geralmente, fonte de muitas divergências por parte de exegetas e especialistas em geral. Nesse espírito, salientamos a nossa disposição para o debate e o caráter de abertura de nossa

investigação a questionamentos que contribuam para o crescimento e o desenvolvimento de pesquisas acerca do pensamento de Bernhard Welte no Brasil. Porém, a evocação dessa situação não deve ser entendida como uma desculpa em relação a uma possível falta de comprometimento nosso em relação ao trabalho. Menos ainda é fruto de uma atitude pedante enraizada em algum tipo de arrogância intelectual. Trata-se tão somente da constatação empírica e concreta das dificuldades que cercam o trabalho de pesquisa acadêmica no Brasil, sobretudo, no que diz respeito a um novo campo de pesquisa.

Nesse sentido, uma vez esclarecidos esses pontos cruciais relativamente ao nosso estudo, é preciso elucidar, agora, qual será nossa atitude em relação à consecução deste empreendimento investigativo. Tendo em vista o estado de coisas discutido acima, procederemos metodologicamente a uma investigação imanente aos textos selecionados acerca da questão de Deus em Bernhard Welte, sobretudo e de maneira mais detida na obra *Religionsphilosophie*. Isso significa que, ao investigar esse tema, nós nos deteremos exclusivamente aos textos devidamente considerados para a realização deste trabalho, com destaque para a obra à qual nos referimos acima (*Religionsphilosophie*). Trata-se, portanto, de uma abordagem internalista de tais textos, a qual procura investigar como se articula o problema de Deus na reflexão weltiniana.

Dado esse passo, começaremos nossa investigação analisando o contexto histórico-filosófico no qual está inserida essa reflexão de Welte acerca do problema de Deus. Trata-se do “*status quaestionis*”, isto é, de tentar compreender a articulação entre o pensamento weltiniano sobre Deus e sua relação com a influência que o pensamento heideggeriano exerceu de maneira inexorável em sua obra.

A partir dessa senda aberta pelas análises propostas acima, procuraremos explicar como Welte concebe a questão de Deus em sua filosofia, isto é, tentaremos mostrar como a reflexão weltiniana chega a conceber seus dois caminhos em direção a Deus, a saber, um que parte do nada futuro e tem relação com a questão do sentido, e outro que parte do nada passado e tem relação com a questão do fundamento.

E, finalmente, discutiremos o tratamento que Welte dá à questão da pessoalidade e divindade de Deus e sua relação com a diferença fenomenológica heideggeriana. Trata-se, nesse caso, de compreender até que ponto o aporte do pensamento de seu mestre corrobora ou não o modo como nosso autor desenvolve sua própria filosofia no

tocante à possibilidade de se pensar um possível ser-para-Deus no âmbito filosófico. De fato, discutiremos como a retomada de categorias, tais como, causalidade e analogia, expressamente banidas da meditação filosófica pela crítica heideggeriana, se articulam com sua demonstração da necessidade de Deus sem comprometer a relevância filosófica de tal empreitada. Nesse sentido, o objetivo principal aqui, será o de responder à seguinte questão: Essa proposta de Welte, a partir da perspectiva delineada acima, permanece ainda dentro do âmbito da filosofia propriamente dita ou trata-se, antes, de teologia fundamental?

CAPÍTULO I

O CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA REFLEXÃO WELTINIANA ACERCA DE DEUS: CONFRONTO COM MARTIN HEIDEGGER

Este capítulo será dedicado à análise do contexto histórico-filosófico no qual está inserida a reflexão de Welte acerca do problema de Deus. Trata-se do “*status quaestionis*”, isto é, de tentar compreender, sobretudo, como se articula, ou, qual o impacto que o pensamento heideggeriano teve na construção do pensamento de Welte acerca do problema de Deus.

De fato, é preciso reconhecer que a filosofia heideggeriana teve papel fundamental no desenvolvimento da reflexão weltiniana. De acordo com César Lambert,¹⁰ na obra de nosso autor podem ser constatadas inegáveis influências de Heidegger, que o próprio filósofo, explicitamente, reconhece. Além disso, sabe-se que a relação entre eles se articulava de diferentes modos: ambos nasceram em Messkirch; suas mães se conheciam e eram amigas; os dois estavam ligados, de alguma maneira, a figura de Konrad Gröber, arcebispo de Freiburg entre 1932 e 1948, de quem Welte foi secretário; além, da estreita relação que – cada um à sua maneira – ambos guardavam com a Universidade de Freiburg im Breisgau, onde foram reitores: Heidegger entre 1933-1934; Welte entre 1955-1956. Ademais, foi Welte, que a pedido de Heidegger, fez o discurso em seu sepultamento. Na ocasião, ele, entre outras palavras, disse: “Seu pensamento (...) abalou o mundo e o século. Trouxe, também, novas luzes, interrogações e interpretações a toda história do ocidente. Depois de Heidegger, olhamos para nossa história que ficou para trás com um olhar diferente de antes.”¹¹ E, resumindo o percurso intelectual de seu mestre, Welte destaca que ele “foi sempre um

¹⁰ LAMBERT, César, “*Algunas Consideraciones Acerca de la Correspondencia Entre Martin Heidegger y Bernhard Welte*” in: *Revista de Filosofia*, Santiago de Chile, v. 63, 2007, p. 157-160.

¹¹ *Apud* STANKEVICS, Zbinevs, *Dove va L'Occidente? La Profezia di Bernhard Welte*, Roma: Città Nuova Editrice, 2009, p. 24.

homem em busca e sempre a caminho”¹², que percorreu “ talvez, o caminho do maior investigador desse século”¹³.

Nesse sentido, faz-se mister apresentar de maneira sucinta, ou seja, a título de contextualização, o influxo da filosofia de Heidegger e os desdobramentos deste último no modo como Welte enfrenta a problemática acerca de Deus em sua própria filosofia. Portanto, não é nossa pretensão discutir exaustivamente as nuances do pensamento heideggeriano, mas, tão somente, abordá-lo em sua relação com o pensar weltiniano. Ou seja, toda discussão que levaremos a cabo neste capítulo acerca da perquirição do autor de *Sein und Zeit*, terá exclusivamente como fim esclarecer, destacar, e, finalmente, ilustrar a influência que ele exerceu no pensamento de Welte.

2.1 – A compreensão de ser segundo Heidegger e sua relação com a compreensão de Welte acerca do ser

Heidegger dá início a *Sein und Zeit* com o *Sofista* de Platão: “... pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia.”¹⁴ Com esta citação o filósofo aponta para o fato de que, como naquela época, ainda estamos em aporia em relação à expressão “ente”. Por isso, de acordo com ele, é necessário retomar explicitamente a questão sobre o sentido de ser:

Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra ‘ente’? De forma alguma. Assim, cabe colocar novamente a questão sobre o sentido de ser. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão ‘ser’? De forma alguma. Assim, trata-se de redespertar uma compreensão para o sentido dessa questão. ¹⁵

De início, a perquirição heideggeriana constata algo fundamental para a tradição metafísica ocidental: tão logo a questão sobre o sentido de ser ganha fôlego nas

¹² Apud STANKEVICS, Zbinevs, *Dove va L’Occidente?La Profezia di Bernhard Welte*, Roma: Città Nuova Editrice, 2009, p. 24.

¹³ Apud STANKEVICS, Zbinevs, *Dove va L’Occidente?La Profezia di Bernhard Welte*, Roma: Città Nuova Editrice, 2009, p. 24.

¹⁴ PLATÃO, *O Sofista*, 224a, Apud HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 34.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 34.

pesquisas de Platão e Aristóteles, ela já cai no esquecimento e o que ambos conquistaram, ou seja, o sentido de ser que eles implicitamente assumiram, encontra-se há muito tempo trivializado; mantendo-se dessa forma, durante toda a história do pensamento ocidental, com muitas deturpações e “recauchutagens”, até a *Lógica* de Hegel.¹⁶

Além disso, de acordo com Heidegger, estabeleceu-se um dogma por meio do qual é proclamada como “supérflua” e sem sentido a questão sobre o sentido de ser, pois, o ser é concebido como o mais universal e vazio, por isso, resistente a toda e qualquer definição.¹⁷ Como mais universal ele é indefinível, pois toda “definição” do ser deve incluir já o definido ao enunciar “é...”, o que a tornaria tautológica. Ademais, ele é o mais evidente, por isso, o menos questionável.¹⁸ Heidegger expõe esses preconceitos para, com isso, procurar esclarecer-lhes a incongruência. Na verdade, a detecção desses obstáculos que se apresentam a toda ontologia, torna necessário que se faça a sua genealogia, ou seja, que se realize o “passo de volta” (*Schritt zurück*) em direção à origem de tais preconceitos na ontologia antiga, de tal forma que, como já foi dito, se possa buscar demonstrar-lhes a falta de sentido.

A universalidade do conceito de ser para Heidegger, não significa, contudo, que ele (o conceito de ser) seja o mais claro e que, por isso, não se deva colocá-lo em questão. “Ao contrário, o conceito de ser é o mais obscuro.”¹⁹ Nesse sentido, o filósofo chama a atenção para como na história do pensamento o conceito de ser se manteve sem um esclarecimento satisfatório. A universalidade do ser não é uma universalidade de gênero, pois ser não é um “universal” abstrato que delimita conceitualmente a região do ente na sua totalidade. Tal universalidade, pelo contrário, transcende a toda generalidade, sendo, portanto, o ser entendido como *transcendens*. E sua unidade transcendental diante da pluralidade dos conceitos reais dos gêneros supremos, ou seja, as dez categorias, foi compreendida por Aristóteles como unidade da analogia.²⁰

¹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 37.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 37.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 39.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 39.

²⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 38.

Entretanto, conforme Heidegger, Aristóteles não esclareceu suficientemente bem a natureza desses nexos categoriais. O mesmo acontece, segundo ele, na tradição medieval, sobretudo nas discussões realizadas pelas escolas tomista e escotista. E, por fim, Hegel também orbita nessa mesma esfera ao conceber o ser como o “imediatamente indeterminado”, pois tal determinação de ser o coloca no mesmo campo da ontologia antiga.²¹

Sobre a indefinibilidade do conceito de ser, Heidegger alude, sem propriamente nomeá-la, à diferença ontológica. Contra o argumento de Pascal de que para se definir o ser é preciso empregar a palavra definida na definição e que, portanto, não há como defini-lo sem cair numa petição de princípio, o filósofo alemão argumenta que o ser não é um ente. Assim, a definição de critérios para a determinação do ente não pode ser transposta, sem mais, para a elaboração do sentido de ser. Ou seja, não se pode determinar o ser através da lógica tradicional, que tem seus fundamentos na ontologia antiga. O questionamento acerca do ser deve se guiar, portanto, por um caminho diferente daquele percorrido pela tradição metafísica, ao questionar o ente enquanto ente. Daí a necessidade da elaboração de uma lógica originária, uma onto-lógica, que faça falar o ser enquanto ser, tendo como fundamento a diferença ontológica.

O último preconceito a ser discutido por Heidegger é aquele que se refere ao fato de que ser é um conceito evidente por si mesmo. Trata-se aqui, de entender que, não obstante, termos de início e de ordinário uma compreensão de ser, isso não quer dizer que o conceito de ser esteja já esclarecido sem mais. Ao contrário, essa compreensão mediana, admitida por todos, só manifesta, uma vez mais, que ninguém se preocupa em esclarecer o seu sentido:

Revela que um enigma já está sempre inserido *a priori* em todo ater-se e ser para o ente como ente. Por vivermos sempre numa compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido de ‘ser’.²²

Destarte, a questão sobre o sentido deve ser colocada explicitamente, ou seja, ela deve se tornar de início transparente em sua própria possibilidade.

²¹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 38.

²² HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 39.

Entretanto, até agora se mostrou que Heidegger constata, no início de *Sein und Zeit*, que o sentido de ser assumido por Platão e Aristóteles não foi jamais questionado pela tradição filosófica do Ocidente, explicando também por que isso aconteceu. Mas, como ele chegou a essa constatação e por que considera necessário recolocar a questão? A resposta a essa pergunta encontra-se na evolução do pensamento heideggeriano nos cerca de dez anos que precedem a publicação de *Sein und Zeit*. Ao descobrir na experiência cristã primitiva uma maneira peculiar de encarar a existência humana, como essencialmente singular e histórica, caracterizada pela liberdade e responsabilidade diante de seu destino, isto é, pela possibilidade de ser ou não ser propriamente; ele verificou que o fenômeno humano assim visualizado não podia ser interpretado ontologicamente pelas categorias tradicionais, baseadas numa noção de ser extraída da observação dos entes da natureza.

Daí a necessidade de retomar a questão do sentido de ser a partir dessa nova compreensão do ser humano, que Heidegger denomina existencial. Com efeito, para uma reelaboração autêntica dessa questão é preciso esclarecer o modo de se visualizar o ser, de compreendê-lo e apreender seu sentido. Ora, o ente que pergunta sobre o sentido de ser e que tem o privilégio de compreendê-lo é o ser humano. Nessa perspectiva, ele possui um primado múltiplo em relação aos outros entes. Ele tem o primado ôntico, pois é um ente que, sendo, importa-se com seu próprio ser, relaciona-se com o ser. Isso significa que ele também é em si mesmo ontológico. Por esse caráter ôntico-ontológico, pertence-lhe originariamente uma compreensão do ser do ente que ele mesmo é e do ente que ele mesmo não é. Heidegger o chamará de aí-ser (*Dasein*)²³, enquanto o entende na sua relação constitutiva para o ser, como o ente que é essencialmente como compreensão de ser. Por isso, recolocar a questão do ser apropriadamente significa tornar transparente em seu ser este ente: o aí-ser (*Dasein*). Desse modo, a elaboração da questão do sentido de ser, enquanto Ontologia Fundamental, dar-se-á mediante uma Análise Existencial, isto é, uma análise fenomenológica do ser do aí-ser sob a

²³ Em nosso trabalho optamos por traduzir o termo *Dasein* por “aí-ser”, porque, de acordo com João A. Mac Dowell, “a tradução corrente “ser-aí” não é tão feliz. Pois, além de não expressar claramente a relação com o ser, sugere a ideia de um ente situado localmente ao lado de outros no mundo, justamente como na interpretação tradicional, rejeitada por Heidegger, de conceber o modo de ser do *Dasein*, a partir dos entes da natureza.” Mac Dowell prefere explicitar na tradução o significado específico de *Dasein* como abertura ao ser, deixando subentendido o significado secundário e genérico de *sein*, enquanto exprime que o *Dasein* é o seu “aí”, ou seja, que o “aí” constitui a essência do *Dasein*. MAC DOWELL, João A. A., *Introdução a “Ser e Tempo”*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 21.

perspectiva da existência. Essa intuição equivale, ao mesmo tempo, à descoberta da hermenêutica como método filosófico fundamental, ou seja, a percepção de que o ser e o ente podem ser compreendidos sob diferentes perspectivas. Além disso, essa descoberta leva, também, ao projeto de destruição da história da ontologia, ou seja, à tentativa de mostrar como as categorias da ontologia tradicional se fundam em determinada noção de ser e quais são as conseqüências dessa opção impensada como tal.

Assim, no parágrafo sexto de *Sein und Zeit*, Heidegger propõe a tarefa de uma destruição da história da ontologia. Tal empreendimento se faz necessário por causa da re colocação da questão sobre o sentido de ser. Como vimos acima, segundo o filósofo, a questão do ser, tão logo vem à luz com Platão e Aristóteles, desaparece imediatamente depois enquanto questão efetiva. De fato, segundo Dubois, esse esquecimento significa, ao mesmo tempo, a permanência inquestionada de um fundo de conceitos ontológicos ao longo de toda tradição metafísica: por exemplo, a determinação grega do sentido de ser enquanto estar-à-vista (*Vorhandenheit*), isto é, o ser entendido como presença constante.²⁴ Para Aristóteles, por exemplo, a essência ou ser do ente é entendido em dois níveis, mas sempre como aquilo que permanece imutável. Trata-se, por um lado, daquilo que é comum a todos os entes da mesma espécie e determina o que o ente é. Nesse sentido, a essência (*deutera ousia*), como a idéia platônica, o inteligível, é universal e imutável, ou seja, intemporal. Por outro lado, ao contrário de Platão, ele considera que as essências se realizam no mundo físico como aquilo que é, o ente singular concreto, que, entretanto, enquanto substância (*prote ousia*), permanece a mesma ao longo do tempo, como sujeito das mudanças acidentais. Isso mostra que o ser foi entendido à luz do tempo, como aquilo que escapa ao seu fluxo contínuo, que permanece sempre presente, seja enquanto fora do tempo, como as essências, seja enquanto sem mudança ao longo do tempo, como a substância. Só é o que é e continua presente: o passado já não é e o futuro ainda não é.

Essa interpretação do sentido de ser, que Heidegger chamará de metafísica, porque se baseia na distinção entre o ente sensível e mutável da natureza e a essência inteligível e imutável, foi assumida espontaneamente pela tradição, não obstante suas

²⁴ DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 21.

metamorfoses ao longo dessa história. Desse modo, a questão do ser foi esquecida na tradição metafísica.

Com efeito, Dubois complementa que o pensar pode se deixar conduzir pelo passado e ceder a todo o seu peso e ao efeito desviante que ele tem sobre um presente que se limita a ser seu resultado, ou pode, a partir de seu presente questionante, resgatar a referida tradição.²⁵ É o que pretende Heidegger com a destruição da história da ontologia. Contudo, ela:

(...) não tem o sentido negativo de desvencilhar-se da tradição ontológica. Ao contrário, ela deve circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, e isso quer sempre dizer em seus limites, tais como de fato se dão no respectivo questionamento e na delimitação, por ele esboçada, do campo de investigação possível. A destruição não se posiciona negativamente quanto ao passado; a sua crítica volta-se para o ‘hoje’ e para os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer os próprios da doxografia, quer os correspondentes à história da cultura ou à história dos problemas. Em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada; tem uma intenção positiva. Sua função negativa é implícita e indireta.²⁶

De acordo com essa intenção positiva, Heidegger pretende reconduzir o sentido de ser, assumido pela tradição, a suas origens: a ontologia grega no momento e no movimento de sua formação. Para só então, reconduzi-la a seu sentido mais próprio, às experiências originais das quais provém. Isso significa por em evidência a “certidão de nascimento” dos conceitos ontológicos fundamentais. Portanto, ao se reconduzir esses conceitos à experiência originária que motivou sua formação, eles acabam por adquirir uma “legitimação” parcial, tornando possível a crítica de suas limitações e, por conseguinte, tornando possível uma autêntica destruição da ontologia antiga. De fato, nós só podemos entender a destruição da história da ontologia à luz do questionamento efetivo do ser e, ademais, em relação estrita com o método fenomenológico de pesquisa. Porém, tal destruição, programada como segunda parte de *Sein und Zeit*, não chegou a ser efetivada como tal. Na verdade, nos seus escritos posteriores, Heidegger, voltar-se-á, com frequência, à história do pensamento ocidental, dialogando com seus

²⁵ DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 21.

²⁶ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 61.

representantes, desde os pré-socráticos, passando por Platão e Aristóteles e pela filosofia cristã medieval, até os modernos, como Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, e, finalmente, Nietzsche, com o fito de extrair o impensado oculto no seu discurso.

Entretanto, esse debate com a tradição já não terá o sentido previsto em *Sein und Zeit*. Já não partirá da analítica existencial do aí-ser, enquanto análise do ser de um ente (*Dasein*) que tem uma relação constitutiva para o ser, isto é, não adotará o ponto de vista de uma ontologia fundamental baseada no primado ôntico-ontológico do aí-ser. Certamente, pretender determinar o sentido de ser desde a compreensão de ser própria do aí-ser, equivaleria ainda a manter-se enredado nas malhas da metafísica da subjetividade, o que Heidegger procurará a todo custo evitar. Trata-se, ao contrário, de uma destruição realizada à luz da verdade do ser, enquanto acontecimento-apropriador (*Ereignis*), ou seja, do ponto de vista do ser enquanto doação do horizonte de qualquer pensar possível em determinada época ou mundo histórico. Com isso, Heidegger dará mais um passo na destruição da história da ontologia, concentrando-se na crítica à metafísica enquanto onto-teo-logia.

Portanto, conforme nota Mac Dowell, a compreensão heideggeriana de ser é uma reinterpretação radical daquilo que é a própria essência da metafísica enquanto ciência do ente enquanto tal. Trata-se, portanto, de compreender que para Heidegger o ser ou, os modos de ser dos entes, não corresponde, como no pensamento tradicional, à sua “quididade” (*quidditas*, *Was-sein*), isto é, ao que o ente é, como resposta à pergunta “o que é (isso)?” (*quid est*).²⁷ Do mesmo modo, o ser ou, os modos de ser dos entes, não pode ser entendido como um universal abstrato ou como constitutivo formal dos entes do mesmo gênero ou espécie: corporeidade, animalidade, racionalidade, humanidade, etc. Em outras palavras, o ser não é idêntico a conceitos, gêneros ou espécies, nem mesmo aos elementos que compõem o ente, mas somente com as dimensões essenciais de sua realidade.

Nesse sentido, o ser não é um ente, mas aquilo que o determina enquanto tal, ou seja, ele é sempre ser do ente. Ele é, portanto, a condição de possibilidade da manifestação do ente enquanto ente. É um *a priori*. Isso significa que o ser é

²⁷ MAC DOWELL, João A. A. A., *Introdução a “Ser e Tempo”*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 14.

compreendido antes de qualquer ente, porém, não em sentido temporal, mas essencial. De fato, para Heidegger, ser é aquilo que é inicial, aquilo que precede todo ente, e que se revela através da manifestação deste último tornando-se acessível ao pensar humano. Assim, ele abre o espaço onde podem ser explicadas as potencialidades do pensamento humano.

Entretanto, Heidegger admite que existe uma coincidência entre a sua compreensão dos “modos de ser” e o modo como o pensamento tradicional designou os “modos de ser” do ente. Trata-se em ambos os casos da essência (*ousia, essentia, Wesen*), ou seja, do conteúdo inteligível do ente. Porém, o filósofo concomitantemente salienta a diferença existente entre sua compreensão de ser e dos modos de ser do ente e a concepção tradicional de essência ao utilizar o termo “*Wesen*” entre aspas. Tudo isso, com o fito de evitar, a todo custo, a interpretação tradicional do ser.

Desse modo, o ser não pode ser entendido como substantivo; ao contrário, deve ser entendido transitivamente, ou seja, não deve ser entendido como “presença constante”, mas, como verbo. Assim, ao compreender o ser em seu sentido verbal, Heidegger remete ao caráter historial (*geschichtlich*) do plano ontológico.

Welte concordará em grande parte com o que foi exposto acima acerca da compreensão de ser na filosofia heideggeriana. De fato, o filósofo está de acordo com a tese de seu mestre acerca do esquecimento do ser no pensamento ocidental. Por isso, de acordo com ele, a pergunta pelo ser enquanto ser, modernamente e, sobretudo, no século XX, por causa do positivismo histórico, foi negligenciada; porém, retomada, de modo original, pelo pensamento heideggeriano. A partir desse contexto, como veremos mais adiante, Welte tentará articular o pensamento do ser mesmo e a tese de que o ser não é nenhum fundamento, ou melhor, é sem fundamento, com a doutrina tomista acerca do *esse*, isto é, da compreensão de Deus como *ipsum esse*, entendido como *actus/actualitas* (perfeição) – *cujus essentia est esse ipsum*.

Além disso, Welte assumirá a intuição heideggeriana de que a compreensão de ser por parte do ser humano é histórica. Ou seja, nosso autor também compartilha com seu mestre o fato de que a compreensão humana de ser está sujeita às transformações do processo histórico. Porém, diferentemente de Heidegger, Welte entende que essa compreensão de ser, pré-teórica, e na qual já sempre nos movemos, deve ser concebida como compreensão da salvação.

Segundo César Lambert, essa afirmação constitui uma tremenda novidade em relação à perspectiva heideggeriana; porém, não deve ser entendida como uma afirmação baseada, de alguma maneira, em um dado revelado, isto é, como uma interferência teológica em um tema puramente filosófico, mas, como resultado de uma indagação filosófica propriamente dita e, mais especificamente, fenomenológica.²⁸

Dentro dessa perspectiva, a forma mais imediata da compreensão de ser por parte do ser humano é aquela que se realiza em uma configuração especial que pode ser expressa da seguinte forma: “Eu estou aqui em meio ao meu mundo.”²⁹ Ou: “Meu mundo está aí ao meu redor.”³⁰ Essa configuração é, portanto, constituída pela união do eu com o mundo. O que, em primeiro lugar, é para nós, é justamente isso: “Eu e mundo”. Porém, deve-se, de partida, deixar claro que não se trata de uma junção, de uma soma de entes que antes existem de modo separado. “Eu e mundo” formam, ao contrário, uma estrutura unitária, uma totalidade estrutural.

Nesse sentido, ao compreender a si mesmo como tendo uma relação constitutiva com seu ser, o ser humano está aberto, ao mesmo tempo, ao ser do mundo e das coisas que se manifestam dentro desse mundo enquanto “âmbito do múltiplo, que se manifesta para nós, da forma e da maneira que for, como aquilo que temos relações ou podemos ter e que surge como ente para nós.”³¹ Ser-si-mesmo e mundo são, por conseguinte, dois elementos de uma mesma e única compreensão de ser.

É precisamente essa constituição fundamental da existência humana que Welte tem em mente ao chamar a atenção para o fato de que o primeiramente dado para a compreensão de ser é a estrutura “eu-mundo”. Portanto, a compreensão de ser é sempre compreensão de mundo. Para que os entes se nos revelem como entes, têm que se manifestar no horizonte do mundo. A essa estrutura fundamental (*Grundstruktur*),

²⁸ LAMBERT, César. *La Comprensión de Ser Según Bernhard Welte*. In: *Teología y Vida*. v. 44, n. 4, 2003, p. 395.

²⁹ "Ich bin da inmitten meiner Welt." WELTE. Bernhard, *Heilsverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 68.

³⁰ "Meine Welt ist da um mich." WELTE. Bernhard, *Heilsverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 68.

³¹ "(...) den Bereich des Mannigfaltigen, das sich uns, in welcher Gestalt und Weise auch immer, entgegenbringt, mit dem wir Umgang haben oder haben können und was darin für uns als seiend aufgeht." WELTE. Bernhard, *Heilsverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, pp. 68.

Welte dá o nome de aí-ser mundano (*Weltdasein*);³² a correlação insuperável entre o mundo que é para nós e nós que somos no mundo.

Com efeito, de acordo com Duilio Albarello, a totalidade que corresponde a tal correlação está marcada, inteiramente, pela significância (*Bedeutsamkeit*):³³

Nossa existência em nosso mundo e a existência dos entes ao nosso redor, essa totalidade, é determinada pela significância. O ser do aí-ser mundano em sua totalidade foi aberto e transmitido a nós como algo significativo. A compreensão de ser do aí-ser mundano é marcada pela significância.³⁴

Portanto, o ser enquanto aí-ser mundano não é um puro estar-aí indiferente e neutro. Ao contrário, tudo se mostra, de alguma maneira, significativo e suscita questionamentos, tais como: O quê (isso) significa? A quê (isso) se destina? Por isso, podemos dizer que o ser e sua compreensão estão envoltos na significância. Até mesmo quando na vida impera o não-sentido. Porém, devemos esclarecer que a significância não deve ser compreendida como uma estrutura meramente semântica, ou seja, como o âmbito de sentido que se encontra na linguagem. Pelo contrário, ela deve ser entendida como a estrutura ontológica da relação eu-mundo. Consequentemente, essa significância da estrutura eu-mundo tem um caráter possibilitante de tudo aquilo que se manifesta. “A significância *possibilita* a configuração concreta do aí-ser mundano.”³⁵ Por outro lado, nem sempre se trata de uma significância explícita; esta última governa a existência total também ali onde seu império permanece no campo do não-explícito e do que não desperta maior atenção.

³² Conforme Welte: “O termo aí-ser mundano é formado com base no termo ser-no-mundo, usado por Martin Heidegger em “Ser e Tempo” (Halle a. d. S. 1941). Mas, naturalmente, nosso pensamento toma outra direção em relação ao pensamento heideggeriano em “Ser e Tempo”. – Em Tomas de Aquino corresponde às relações estabelecidas entre seus pares. Assim, por um lado, ele pode dizer: (res) nata est animae conjungi et in anima esse... S. th. I, qu. 78, a. I, mas, por outro lado, também pode dizer: (anima) nata est convenire cum omni ente. Quaest. de ver. I, I; vgl. M. Müller, *Sein und Geist* (Tübingen 1940) S. 64 und S. 138.” WELTE. Bernhard, *Heilsvverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 71. Trata-se, portanto, de um termo de difícil tradução, e que, diante disso, ao vertê-lo para o português, perde-se o jogo de palavras intrínseco a esse termo, o qual quer expressar que em um único vocábulo estão incluídas as duas dimensões: eu-mundo (*Weltdasein*).

³³ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 163.

³⁴ “Unser Dasein in unserer Welt und das Dasein des Seienden der Welt um uns, dieses Ganze ist von *Bedeutsamkeit* bestimmt. Das Sein des Weltdaseins ist uns im ganzen als ein Bedeutsames erschlossen und zugebracht. Das Seinsverständnis des Weltdaseins ist von Bedeutsamkeit geprägt.” WELTE. Bernhard, *Heilsvverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 72.

³⁵ “Die Bedeutsamkeit ermöglicht die konkreten Gestalten des Weltdaseins.” WELTE. Bernhard, *Heilsvverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 73.

A configuração negativa da significância concreta na situação estabelece uma positividade prenunciada na *relação fundamental* com a significância prévia. Isso mostra algo assim como uma significância, pura e simplesmente, originária e fundamental, a qual pertence, desde a origem, nossa compreensão de ser; e essa significância originária e fundamental sempre positiva possibilita, por sua vez, as diferentes formas e critérios significativos, positivos ou negativos, nas configurações concretas da existência.³⁶

Isso significa que a significância concreta pode se mostrar de modo pleno ou deficiente. No limite, pode-se experimentar uma total falta de sentido. E é justamente aí, onde nada tem sentido, que impera a significância originária e fundante; a qual é o horizonte transcendental a partir do qual se manifestam, plenamente ou deficientemente, as significações concretas. Todavia, esse horizonte prévio – que não constitui um objeto, mas, a condição de possibilidade da patência dos objetos –, se apresenta na vida humana sob a forma daquilo que deve ser (*sollen*). Na faticidade da vida experimentamos a diferença entre as coisas tais como são e as coisas como deveriam ser. Porém, não basta para nós que as coisas sejam como são faticamente; o que nos importa e nos interessa é como elas devem ser. Entretanto, esse dever-ser não deve ser compreendido, somente e exclusivamente, no sentido moral. Já que, toda moral é um dever-ser, mas, nem todo dever-ser é moral.

Conforme César Lambert, esse dever-ser aponta para uma espécie de ideal de vida que cada um traz consigo. Não é um ideal geral que todos devem seguir cegamente, mas uma forma como a cada um, em cada caso, se lhe apresenta o sentido da existência. Assim, é essencial a diferença que se dá entre os dados fáticos do aí-ser, o que se vive de fato, e a significância plena que deve ser. É sempre a significância originária do dever-ser que abre o horizonte dos casos fáticos que são subsumidos nela.³⁷ Portanto, há uma luz que está além de todo ente, na qual se manifesta todo ente, e essa luz não tem um caráter neutro de mera condição de possibilidade da patência do ente enquanto tal; junto com o ser, a luz do ser é o que permite “medir” a plenitude dos

³⁶“Die negative Gestalt der konkreten Bedeutsamkeit in der Situation setzt eine vorauslaufende Positivität des Grundbezuges von Bedeutsamkeit voraus. Es zeigt sich so etwas wie eine schlechthin anfängliche und grundlegende Bedeutsamkeit, die vom Ursprung her zu unserem Seinsverständnis überhaupt gehört, und diese anfängliche und grundlegende, immer positive Bedeutsamkeit ermöglicht dann ihrerseits das entweder positiv oder negativ in verschiedenen Formen und Massen Bedeutsame in den konkreten Gestalten des Daseins.” WELTE, Bernhard, *Heilsverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 75.

³⁷ LAMBERT, César. *La Comprensión de Ser Según Bernhard Welte*. In: *Teologia y Vida*. v. 44, n. 4, 2003, p. 403-404.

entes em relação ao seu dever-ser. Por outro lado, deve-se destacar que esse princípio, o qual permite toda compreensão de ser, é independente tanto dos entes do mundo como de nossos pensamentos e valorações. Assim, nossa compreensão de ser e nosso relacionamento com as coisas do mundo fundado em tal compreensão acontece por causa de uma certa claridade: “Encontra-se em uma luz originária, que torna clara nossa compreensão de ser e se mostra em nossa relação pensante com os entes do mundo.”³⁸

Com efeito, a partir do momento em que a significância orienta todos os aspectos de nossa existência, ela nos introduz, ao mesmo tempo, dentro de uma forma particular de ordem, ou seja, há uma hierarquia na qual seus elementos não podem ser modificados no que se refere a sua ordem; a hierarquia não pode ser invertida. Em virtude disso, tudo o que é e tudo o que nós somos deve ser significativo de maneira plena e positiva. Portanto, a significância está orientada para uma única direção que não pode ser invertida; trata-se do caminho que leva ao Bem supremo, à Beleza suprema e à Verdade plena. Por estar determinado por essa significância, o ser humano também não pode aspirar senão a estes mesmos fins.

De acordo com Welte, quando um ente participa mais plenamente do princípio da significação, pode-se dizer que está essencialmente em concordância consigo mesmo. É o que deve ser. Portanto:

Pode-se dizer que os momentos de nossa existência, na medida em que são significativos em sentido positivo e pleno, produzem uma concordância superior e plena do nosso aí-ser mundano consigo mesmo, inclusive, uma concordância superior dos entes do mundo com o ente que nós já sempre somos.³⁹

A isso o filósofo dá o nome de unidade de sentido. Trata-se da unidade e da concordância do eu com o mundo no qual está inserido; do mundo com o eu ao qual ele está constitutivamente remetido; da concordância entre o eu e o eu na convivência. Ora, a totalidade de sentido que não deixa nada de fora é designada por nosso autor como

³⁸ "Es liegt im anfänglichen Licht, das unser Seinsverständnis hell macht, und es zeigt sich an in unserem denkenden Umgang mit dem Seienden der Welt." WELTE. Bernhard, *Heilsverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 78.

³⁹ "Es last sich sagen, dass die Momente unseres Dasein in dem Masse als sie im positive und erfüllten Sinne bedeutsam sind, eine gesteigertere und erfülltere Übereinstimmung herbeiführen unseres Weltenseins mit sich selbst und, darin eingeschlossen, eine gesteigertere Übereinstimmung des Seienden der Welt mit dem Seienden, das wir je selbst sind." WELTE. Bernhard, *Heilsverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 83.

salvação. E o sentido unitário da significância é o sentido salvífico. Portanto, o sentido de ser nada mais é do que o sentido da salvação.

Porém, Heidegger não vê as coisas dessa forma. Por razões metódicas, ele se ocupa exclusivamente da compreensão de ser como aquele *a priori* que permite aos entes se manifestarem como entes. Nesse contexto, não aparece o salvo (*Heil*), o qual seria visto pelo filósofo da floresta negra como uma interferência teológica em um tema puramente filosófico. Welte, por outro lado, mostrará que no sentido de ser há uma referência a uma plenitude de sentido, a uma totalidade significativa, e que essa plenitude é a compreensão da salvação. É fundamental, a esse respeito, o fato de que a reflexão weltiniana mostra, a partir das coisas mesmas, isto é, a partir da vida humana em sua realização, que a compreensão de ser que orienta a vida é, no fundo, uma compreensão que transcende a mera imanência de um ser-para-a-morte e se encaminha a uma plenitude transcendente. No ser do homem está inscrita a tendência para Deus.

Mostrou-se, que na compreensão de ser na qual o ser humano já sempre entrou e que o torna humano, e nas relações fundamentais de sua existência se encontra algo assim como um *a priori* do cristianismo, isto é, uma pré-compreensão que antecipa a partir do ser humano o fato positivo do cristianismo a partir de Deus. Nas análises dessa investigação tentamos tornar visível isso.⁴⁰

E, de fato, como chama à atenção Stankevics, Welte coloca a questão da compreensão de ser em um contexto teológico: a fé, como dom de Deus, somente pode realizar-se através de um pensamento e de uma linguagem humana. Graças a esse pensamento e a essa linguagem, o ser humano torna-se capaz de acolher a revelação divina e aquilo que acontece e se manifesta nela. Nesse sentido, o pensar e o falar humanos se fundam na compreensão humana de ser e dela vivem. Essa compreensão de ser, por sua vez, deriva dos modos nos quais o ser daquilo “que é” interpela o ser humano. Ela é, portanto, a base humana de toda possível teologia, historicamente determinada. Ou seja, todo pensamento humano, e, portanto, todo pensamento teológico, se funda na compreensão de ser, e, ao mesmo tempo, no destino histórico

⁴⁰ "Es hat sich gezeigt, dass in dem Seinsverständnis, in dem der Mensch immer schon angetreten ist und das ihn zum Menschen macht, und in den Grundverhältnissen seines Daseins sich so etwas wie ein Apriori des Christentums findet, d.h. ein Vorverständnis, das vom Menschen her der positiven Gegebenheit des Christentums von Gott her vorausläuft. Dies wurde in den Analysen dieser Untersuchung versucht sichtbar zu machen." WELTE. Bernhard, *Heilsverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 226.

dessa compreensão.⁴¹ Com isso, Welte afirma a existência de uma ligação inseparável entre pensamento humano e compreensão de ser, de um lado; e pensamento e destino histórico de tal compreensão, do outro. Portanto, com Heidegger, nosso autor afirma que a compreensão de ser, que possibilita todo o conhecimento humano, tem um caráter histórico, ligado a cada época histórica, e, por essa razão, permanentemente sujeita às mudanças características do processo histórico.

2.2 – O *Ereignis* e a radicalização de sua compreensão no pensamento de Welte

Como vimos em nossa discussão anterior, Welte assumirá a tese heideggeriana acerca do esquecimento do ser e, sobretudo, a tese de que o ser deve ser entendido em sua verdade como acontecimento apropriador (*Ereignis*). Porém, nosso autor vai além de seu mestre e concebe o sentido de ser como sentido da salvação. Diante disso, é preciso aprofundar as discussões referentes às questões abordadas precedentemente. Isso significa aprofundar nossas análises concernentes à compreensão do sentido de ser na reflexão weltiniana e sua relação com a compreensão heideggeriana do sentido de ser, à luz da retomada original que nosso autor faz da categoria de acontecimento-apropriador (*Ereignis*). Portanto, antes propriamente de focalizarmos a forma como Welte articula sua compreensão de ser com essa intuição heideggeriana que ele mesmo assume e, de certa maneira, reelabora à sua maneira, devemos nos perguntar preliminarmente: O que é um acontecimento apropriador na história do ser? E, mais especificamente, o que é acontecimento apropriador para Heidegger?

Trata-se de uma intuição própria da perquirição heideggeriana por meio da qual o ser é entendido como doação, ou seja, ele é o dom pelo qual o aí-ser se constitui em sua essência e que lhe permite pensar o ente enquanto ente. Isso significa que o ser se dá (*es gibt*) ao aí-ser, enquanto se lhe oferece constitutivamente. Segundo Ernildo Stein,⁴² o aí-ser só pode chegar a ser o que ele é enquanto recebe o dom do ser, como abertura para a verdade. Essa doação originária, que faz com que ele (o ser) doe ao homem sua essência, é propriamente *Ereignis*, o acontecimento apropriador.

⁴¹ STANKEVICS, Zbignevs, *Dove va L'Occidente? La Profezia di Bernhard Welte*, Roma: Città Nuova Editrice, 2009, p. 122.

⁴² STEIN, Ernildo, *O Transcendental e o Problema de Deus em Martin Heidegger*, Porto Alegre: Ética Impressora Ltda., 1966, p. 44-45.

O ser, por conseguinte, se comunica, se oferece e se desvela à essência do aí-ser. Por sua vez, o aí-ser é ligado e apropriado por esse dom e por esse desvelamento do ser. Nesse sentido, a palavra *Ereignis* significa para Heidegger, que a correlação entre ser e aí-ser não é uma estrutura fixa e estática, mas um acontecimento, tanto o desencobrimento quanto o encobrimento do ser, seu mostrar-se e sua ocultação, assim como sua chegada ao homem e a conseqüente apropriação deste último.⁴³

Consequentemente, o ente é voltado para o interior de sua *constância* por meio do *ocaso* dos fundadores da verdade do seer. Tal movimento é exigido pelo próprio seer mesmo. Ele precisa dos que experimentam o ocaso; e, onde quer que um ente apareça, o seer já sempre se *apropriou* desses fundadores que perecem em meio ao acontecimento, já sempre os atribuiu a si mesmo. Essa é a essência do seer mesmo: nós a denominamos o *acontecimento apropriador*.⁴⁴

Heidegger, portanto, concebe a verdade do ser como acontecimento-apropriador e essa apropriação como destino (*Geschick*), enquanto acontecimento fundamental que está na base de toda história e que define os limites de suas possibilidades. Desse modo, o ser é um fenômeno histórico e tal historicidade é sua temporalidade por excelência. Nela, o pensamento heideggeriano emerge plenamente por fim, após ter tocado, embora em outro sentido, na questão da temporalidade do existente em *Sein und Zeit*. Nessa obra, a temporalidade é concebida a partir da análise do modo de ser do aí-ser, isto é, a partir de uma analítica que desvela uma temporalidade existencial própria da relação do aí-ser com o ser. De fato, segundo Heidegger, temporalidade temporaliza-se como “porvir atualizante do vigor do ter-sido.”⁴⁵ Contrariamente àquilo que acontece no tempo natural, a temporalidade do acontecer fala em um tempo que é “por-vir” sem ser futuro, que é vigência sem ser passado, que se faz presença para uma atualidade.⁴⁶ Aqui, manifesta-se claramente, a diferença em relação à temporalidade concebida a partir do acontecimento-apropriador (*Ereignis*). Portanto, à pergunta: O que é um acontecimento apropriador na história do ser? Respondemos: trata-se da história do ser em que este

⁴³ WELTE. Bernhard, *Auf der Spur der Ewigen: Philosophische Abhandlungen über Verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1965, p. 270.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin, *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 10.

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 410-411.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 20-21.

último, ao se desvelar e se oferecer ao aí-ser, já se oculta provocando seu esquecimento enquanto destino do próprio ser.

Partindo dessa intuição heideggeriana acerca do sentido de ser, Welte, como nota Albarello, radicalizará a compreensão do *Ereignis* fazendo com que lhe faça emergir a virtualidade a qual, com efeito, não foi totalmente desenvolvida por seu mestre. Nesse sentido, a historicidade do acontecimento apropriador (*Ereignis*) não tem de ser superada em uma ulterioridade atemporal – como, por exemplo, em Lotz⁴⁷ – pois, é justamente essa historicidade que torna possível à consciência humana a realização de uma experiência íntima do ser, a qual origina o horizonte ininterrupto no qual se reúne toda a história e se ligam reciprocamente todas as gerações.⁴⁸ Portanto, o eterno não se opõe ao tempo, pois ele realiza o fundamento transcendente quando assume o tempo como condição intranscendível do próprio dar-se (*es gibt*).

Diante disso, a problemática acerca da radicalização da compreensão do *Ereignis* emerge no pensamento de Welte de maneira significativa, à medida que ele a coloca em relação com a concepção tomista do *ipsum esse* e, respectivamente, com uma explicitação não onto-teo-lógica da realidade divina. De fato, um primeiro lugar importante no qual Welte nos oferece indicações fundamentais acerca de sua retomada original da categoria de *Ereignis*, encontra-se na investigação que ele mesmo dedica ao modo com o qual a reflexão heideggeriana interpela a metafísica elaborada por Tomás de Aquino.

De acordo com Welte, Heidegger pensa aquilo que na metafísica ocidental se manifesta como o impensado, do qual aquilo que foi pensado “recebe seu espaço essencial”. Isso significa que tal pensamento conduz para fora do que foi pensado até agora na história da filosofia ocidental. Ele recua diante das interpretações tradicionais

⁴⁷ Lotz propugna que para se alcançar o ser verdadeiro, o qual só se realiza em Deus, deve-se superar o horizonte do tempo. Em suas palavras: “Para além disso, São Tomás de Aquino alcança o próprio ser que se eleva tanto acima da essência finita como designa a *plenitude incondicionada*. Neste processo, o ‘esse’ começa por ser realizado enquanto ‘ens’, pelo que se mostra que o nosso pensamento referente ao ser provém do ‘modus concretionis’ ou do mundano e, com isso, do tempo. Ao passo que, agora, Heidegger não supera o fato do ser se reportar ao homem e, assim, ao horizonte do tempo, São Tomás de Aquino chega até ao ser liberto disso, ou seja, absoluto, cujo horizonte é a eternidade, sem contudo saltar a zona intermédia que Heidegger não consegue transpor, tal como insinuam as nossas anotações relativamente ao ‘ens’.” LOTZ, Johannes B., *Martin Heidegger e Tomás de Aquino*, trad. Lumir Nahodil, Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 75.

⁴⁸ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 236.

sobre o sentido de ser, colocando o modo como foi pensada tal questão num confronto, segundo o qual o impensado deixa de ocupar o segundo plano na história do pensamento ocidental para, enfim, ocupar seu devido lugar nessa mesma história. Nesse sentido, o impensado ao qual a perquirição heideggeriana se refere é o ser, que abre a todo pensamento humano o horizonte de suas possibilidades. O ser ilumina tudo que é, trazendo-o ao desvelamento, o qual coincide com a verdade. Por isso, o ser determina a verdade do ente. Nas palavras de Welte: “Heidegger chama de originário aquilo que ilumina previamente todos os entes em sua presença e oferece ao pensamento humano o âmbito de sua possibilidade, o qual foi aberto por ele: o ser.”⁴⁹

Com efeito, é preciso ressaltar, à luz do filosofar heideggeriano, que o ser e o acontecimento de seu reluzir são marcados pela historicidade. E como observa Albarello, tal reluzir produz as épocas do pensamento e, portanto, as épocas do aí-ser mundano do ser humano em seu conjunto. Por isso, a natureza desse reluzir tem um caráter epocal.⁵⁰ Consequentemente, devido a esse caráter epocal do ser, Heidegger pode reinterpretar a história do pensamento ocidental como o transcorrer das épocas articuladas com as diversas destinações do ser. Segundo Welte:

Sobre o ser e os acontecimentos de sua abertura ouviremos agora ainda mais: ‘Ser diz, amiúde, destinação e, portanto, estar sempre perpassado pela tradição’ e ‘Amiúde dá-se ser somente neste ou naquele caráter histórico’. Isso significa: Esse mistério, o qual foi chamado de ser, se dá e se ilumina sempre em um caráter singular, assim ele coloca os entes para o pensamento sempre em uma luz singular e deixa ao pensamento em si mesmo sempre uma possibilidade singular.⁵¹

Por sua vez, tendo em vista essa reinterpretação da história do pensamento ocidental, Heidegger pode compreender a metafísica através de seu caráter,

⁴⁹ “Heidegger nennt das Anfängliche, das allem Seienden zuvor dieses in seinem Anwesen lichtet und dem menschlichen Denken zubringt, diesem damit den Spielraum seiner Möglichkeiten eröffnend: das Sein.” WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 205.

⁵⁰ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 237.

⁵¹ “Von diesem Sein und den Ereignissen seiner Lichtung hören wir nun weiter: ‘Sein spricht je und je geschicklich und deshalb durchwaltet von Überlieferung’ und: ‘Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschichtlichen Prägung.’ Das heist: Jenes Geheimnis, welche das Sein genannt wird, gewährt sich und lichtet sich je in eigentümlicher Prägung, es stellt das Seiende so je in einem eigentümlicher Lichte dem Denken zu, und es räumt von sich her dem Denken je eigentümliche Möglichkeiten ein.” WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 205-206.

simultaneamente, onto-lógico e teo-lógico. Ela é teo-lógica porque é onto-lógica, e vice-versa. Trata-se de se pensar aqui a metafísica no âmbito da distinção entre essência (o que é) e existência (se é). A essência designa a *quiddidade*, isto é, aquilo que determina o ente enquanto ente, o ser do ente. A existência designa se o ente existe efetivamente, isto é, o fato de existir, enquanto presença.

Essa distinção, portanto, aponta para o começo da história do ser enquanto metafísica. Com isso, ela acolhe a distinção no âmbito da verdade sobre o ente em sua totalidade. E esse fato revela seu começo como *Ereignis*, de tal modo que esse acontecimento-apropriador (*Ereignis*), no caso específico da metafísica, consiste numa decisão sobre o ser, que, por assim dizer, faz emergir a distinção entre *o que é* e *o fato de ser*. Tal distinção, por sua vez, está profundamente imbricada na dualidade onto-teológica da metafísica, à medida que a ontologia responde pela essência (o que é) e a teologia responde pela existência (se é). Heidegger exemplifica esse estado de coisas através da metafísica de Nietzsche: nela a ontologia pensa o ente em seu ser (*essentia*) como vontade de poder. Essa ontologia, por sua vez, pensa a existência do ente (*existentia*) teologicamente como o eterno retorno do mesmo. Entretanto, ao conceber a essência do ente no seu todo como vontade de poder, o pensamento metafísico de Nietzsche transforma o ser (essência) no ente primeiro, o fundamento de toda a realidade, e, desse modo, retira a essência do campo da ontologia e a transfere para a teologia. É o que mostra Heidegger:

A teologia toma a essentia do ente da ontologia. A ontologia transfere, de modo consciente ou não, o ente a respeito de sua existentia, isto é, como o existente, para o primeiro fundamento, que a teologia representa. A essência onto-teológica da metafísica pensa o ente com vistas à essentia e existentia.⁵²

Em consonância com Heidegger, isso significa, portanto, que tal distinção não é pensada a partir do ser mesmo, permanecendo essas duas determinações do ser (*essentia* e *existentia*) apenas tangencialmente tocadas pelo pensamento metafísico. Elas não são pensadas cada uma delas por si, nem as duas em sua diferença.⁵³ São pensadas, ao contrário, em sua mútua-pertença, sem levar em conta a diferença ontológica, que fundamenta tais determinações.

⁵² HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 266. [Tradução revista]

⁵³ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 266.

Com efeito, suponhamos que a metafísica pudesse fundamentar sua essência e pudesse fundá-la na distinção entre *o que é* e *o fato de ser*. Ela, no entanto, jamais poderia apresentar alguma explicação sobre essa distinção. Antes, precisaria referir-se expressamente ao ser mesmo na sua autêntica relação com o ente. Entretanto, segundo Heidegger, é constitutivo do ser, enquanto acontecimento apropriador específico, recusar tal referência possibilitando à metafísica sua origem onto-teo-lógica. Assim, a proveniência da distinção entre essência e existência permanece esquecida. Esquecimento do ser significa, portanto, o encobrimento de sua proveniência referida à distinção entre *o que é* (essência) e *o fato de ser* (existência) em favor do ser referido ao ente enquanto ente e, inquestionado *enquanto* ser. “A distinção entre o-que-é e o fato-de-ser não contém apenas uma peça doutrinária do pensamento metafísico. Ela aponta para um acontecimento-apropriador na história do ser.”⁵⁴ Desse modo, a questão do ser é esquecida na tradição metafísica. Por isso, Welte pergunta: “A metafísica de Tomás de Aquino é metafísica no sentido do pensamento heideggeriano? Ela pertence enquanto tal ao destino ocidental do esquecimento do ser?”⁵⁵

A resposta formulada por Welte a essas questões se mostra bastante complexa e articulada. De acordo com nosso autor, em um primeiro momento, o pensamento do Aquinate parece que cai sob a acusação de Heidegger de que seu pensamento confunde ente e ser, acabando por esquecer este último. Isso porque, de fato, na perspectiva adotada por Tomás, deve ser considerado primeiro para o pensamento o *ens* e não o *esse*. Trata-se, portanto, de um pensamento do ente em sua entidade. E, realmente, esta última é tematizada de três modos diferentes na perquirição tomasiana.

Primeiramente, a entidade do ente deve ser entendida como *ipsum esse*. Porém, no sentido de *actualitas*, ou seja, como condição de realidade de todas as coisas. Em segundo lugar, essa entidade deve ser entendida como *esse commune*, ou seja, como ser em geral, o qual permite ao intelecto não fixar-se na consideração de algum ente em particular, mas, considerar o que é comum a todos os entes. E, finalmente, essa entidade é concebida por Tomás como *ipsum esse subsistens*, ou seja, trata-se da plenitude do

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 310.

⁵⁵ “Ist die Metaphysik des Thomas von Aquin Metaphysik im Sinne des Heideggerschen Gedankens? Gehört sie als solche in das abendländische Geschick der Seinsvergessenheit?” WELTE, Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 208.

ser, do “ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições”, do “*actus essendi*” enquanto atividade primeira. De acordo com Welte:

Porém, ocorre que aquilo que é chamado *esse*, também é chamado de *ipsum esse subsistens*. Nesse caso, ele não é nem o ser dos entes em sua totalidade e nem o ser como uma noção geral no pensamento. Pelo contrário, ele é agora em si mesmo e se sustenta a si mesmo. Como aquilo que é em si mesmo e que se sustenta a si mesmo ele não é limitado por nenhum modo categorial. Como puro ser é ilimitado. Nesse caso, o ser é a expressão metafísica decisiva para aquilo que, de acordo com nosso autor, todos chamam Deus.⁵⁶

Certamente, a tematização do *ipsum esse* como *actualitas* e como *esse commune* mantém o pensamento de Tomás de Aquino no âmbito do ente. Porém, sua tematização como *ipsum esse subsistens* torna o discurso mais complexo. Frequentemente, o filósofo apresenta o *ipsum esse subsistens* como o ser do ente supremo. Nesse sentido, ainda se pode falar do ser enquanto predicado de um sujeito, isto é, justamente do ente divino. Ao mesmo tempo, porém, existe em Tomás a seguinte tese: “*Quod Deus non sit in genere.*”⁵⁷ Deus não está em nenhum gênero. Isso significa, segundo Welte, que Ele não está de modo algum em um ente. Deus não “é”. Em outras palavras: A esse Deus não pertence ser, já que Ele, antes de qualquer pertença, já “é” ser.⁵⁸ Tal afirmação remete para além da metafísica, ou, mais precisamente, se localiza nos limites da metafísica, assim como ela é entendida pelo pensamento heideggeriano. Logo, ela já não se refere mais àquilo que é verificável e conceitualizável através do pensamento. Uma vez que Deus não está em nenhum gênero particular, Ele, ao mesmo tempo, excede o âmbito do juízo teórico.⁵⁹ E, de fato, na *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino afirma de maneira peremptória: “de Deus não podemos saber o que Ele é.”⁶⁰

⁵⁶ “Endlich aber kommt das, was esse genannt wird, auch als *ipsum esse subsistens* vor. In dieser Stellung ist es weder das Sein des Seienden im Ganzen noch das Sein als Allgemeinbegriff im Denken. Es ist vielmehr nun in sich selbst und trägt sich selbst. Als in sich selbst seiend und sich selbst tragend ist es von keinen kategorialen Modus begrenzt. Als reines Sein ist es unbegrenzt. In dieser Stellung ist Sein der entscheidende metaphysische Ausdruck für das, was nach unserem Autor alle Gott nennen.” WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 211.

⁵⁷ *Apud* WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 220.

⁵⁸ WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 213.

⁵⁹ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 239.

⁶⁰ *Apud* WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 214.

Dentro dessa perspectiva, Welte prossegue sua investigação constatando que, por um lado, o Aquinate herda de sua base ontológica o caráter onto-teo-lógico, o qual, de acordo com Heidegger, caracteriza todo o pensamento metafísico ocidental. Por outro lado, entretanto, a metafísica tomasiana contém, como observa Albarello, uma espécie de retro-pensamento, o qual prepara o salto em direção a uma possível superação da metafísica. Trata-se, portanto, da tensão que envolve a superação da dimensão ôntica da realidade, caracterizada pela fixação conceitual e pela consideração irrestrita do ente, para se alcançar o que se encontra para além desse âmbito.⁶¹ Ou seja, como bem nota Sandro Gorgone, em Tomás se assiste a uma luta entre a potência conceitual da metafísica, a qual conquistará o predomínio no pensamento escolástico posterior, e a impossibilidade de se conceber o mistério do Deus.⁶² Destarte, a metafísica de Tomás de Aquino abriga em seu seio um germe que possibilitaria a superação da metafísica, assim como ela é entendida em Heidegger. Porém, nesse contexto, ainda não havia chegado o momento para que tal germe pudesse se desenvolver.

Com efeito, o que no Aquinate era uma possibilidade que foi somente acenada, chegou em Mestre Eckhart a um desenvolvimento vigoroso, o qual se encaminha na direção do apofatismo. Se ligando a algumas teses de Tomás, especialmente a tese: *Quod Deus non sit in genere*. Esse grande místico medieval formou a partir daí seu pensamento do *Abgeschiedenheit* (indica a separação de toda predicação e determinação positiva), o qual propugna que diante daquilo que não está em nenhum modo de ser particular ou de apreensão conceitual, daquilo que precede todo dizer, que não é verificável e assegurado pelo pensamento, daquilo que está antes de todo pensamento, caem inevitavelmente todas as definições e o pensamento emudece. Portanto, nessa perspectiva apofática, o pensamento pode se preparar melhor para encontrar e acolher aquela realidade suprema que é experimentada como silêncio, como nada, como deserto. De acordo com Duilio Albarello, nesse ponto se abre um percurso em direção

⁶¹ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 239.

⁶² GORGONE, Sandro, *La fenomenologia della Religione di Bernhard Welte. Elaborare l'esperienza di Dio* [in linea], Atti del Convegno, Parma 20-21 marzo 2009, p. 14. Disponível em: <http://mondodmani.org/teologia>. [Acessado em: Junho de 2015]

ao primeiro e mais próximo, o qual remete a errância metafísica à sua origem excedente.⁶³ Nas palavras de Welte:

As ideias de mestre Eckhart e, com isso, aquele outro resultado ao qual chegou Tomás, certamente, sobreviveram, não obstante continuarem a se desenvolver, porém, somente em alguns poucos e secretos círculos. Contudo, ele acompanhou o transcorrer posterior do pensamento europeu como uma exceção perturbadora e aparece, ocasionalmente, em Cusa, Hegel e, finalmente, em Heidegger, como aquilo que com frequência é expressamente aceito pelo mestre e nele assume uma possibilidade de referência a Tomás.⁶⁴

Está claro no trecho acima, que Welte entende que aquela possibilidade apenas acenada no pensamento do Aquinate, ou seja, aquele germe não desenvolvido que possibilitaria a superação da metafísica, o qual alcança uma maturidade significativa em mestre Eckhart através do seu pensamento do *Abgeschiedenheit*, acompanha o desenvolvimento do pensamento ocidental “como uma exceção perturbadora” chegando a Heidegger. Ao que parece, nosso autor vê no pensamento heideggeriano “aquilo que é expressamente aceito por mestre Eckhart e, nele, assume uma possibilidade de referência a Tomás de Aquino.” Porém, como Welte concebe essa ligação? Como na reflexão heideggeriana sobrevive a aporia tomasiana do *ipsum esse subsistens* e sua conseqüente retomada e aprofundamento por parte de mestre Eckhart?

Primeiramente, é preciso dizer que Welte está de acordo com Heidegger no que se refere ao seu diagnóstico concernente à “ausência de Deus” em nossa época. De fato, segundo nosso autor, a metafísica conduz à morte de Deus porque o entende como ente, de modo que Ele (o Deus) se torna uma representação e é passível de objetivação nas provas lógicas de Sua existência. Deus se torna *causa sui*, exigido para a tematização da distinção entre ser e ente e exigido, finalmente, para fundamentar o ente enquanto tal. Portanto, segundo a leitura weltiniana de Heidegger, quando a metafísica da representação procura determinar o Deus, ela faz com que Ele (o Deus) perca Sua

⁶³ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 239.

⁶⁴ “Die Gedanken des Meisters Eckhart und damit die andere Folge von Thomas lebten freilich gleichwohl weiter, aber nur bei einigen wenigen und in verborgenen Kreisen. Sie haben indes wie eine beunruhigende Ausnahme den weiteren Gang des europäischen Denkens begleitet, und sie tauchen darin gelegentlich auf, bei dem Cusaner, bei Hegel und schliesslich bei Heidegger, der des öfteren ausdrücklich auf den Meister und in ihm auf eine Möglichkeit des Thomas Bezug nimmt. WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 218.

transcendência e, por conseguinte, Sua divindade. Em verdade, a sentença nietzschiana “Deus está morto!” representa não só a radicalização, na história da metafísica ocidental, do esquecimento do ser, mas também, a denúncia de sua essencial constituição onto-teo-lógica. Nesse pensamento, desde seu início, o ente é pensado a respeito do seu ser, todavia permanece impensado em sua verdade. Com efeito, a metafísica não somente deixa de pensá-lo como experiência possível, senão que encobre essa omissão, mesmo que de forma inconsciente. Portanto, a história da metafísica é a história do ser como intensificação progressiva de seu esquecimento. Vista a partir da história do ser, a metafísica é a história na qual o ser mesmo não é questão.

Para Heidegger, o fato de a ausência do ser implicar no desaparecimento do que há de mais salutar no ente e, com isso, fechar o caminho para o sagrado/divino de tal modo que se solidifica e se encobre a falta de Deus, revela que vivemos um “tempo de indigência”, de niilismo, no qual se anuncia o ocaso dos deuses. Essa falta de Deus se prenuncia nas raízes do destino histórico da metafísica enquanto história do esquecimento do ser. Portanto, o vazio do ser significa o vazio de Deus. Por isso, em Seu lugar, deve ser colocado aquilo que Hölderlin chamou de “ausência de Deus”. Pois, o pensamento não tem mais condições de nomear Deus, de tal modo que através dessa nomeação Ele manifeste-Se por Si mesmo à luz de Sua presença.

Entretanto, de acordo com Welte, Heidegger não se detém nessa constatação de que “Deus esteja ausente”. Segundo nosso autor, a perquirição heideggeriana realiza significativos passos em relação a esse tema. Seu primeiro passo é reler a “ausência de Deus” do ponto de vista da necessidade, ou seja, essa “ausência” deve ser interpretada como busca do Deus que se manifesta em sua divindade. De fato, à medida que a “ausência de Deus” é experimentada enquanto tal, concomitantemente, é experimentado igualmente Aquele que está ausente, O qual em Sua ausência é sentido como plenitude subtraída. Portanto, a superação da metafísica é uma condição fundamental para a superação da noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica dessa mesma metafísica. E a possibilidade da manifestação do Deus Divino está intimamente ligada à retomada da questão do sentido de ser como aquilo que se mostra por si mesmo, para além da dimensão ôntica da realidade, sempre já marcada pela técnica e pela apreensão conceitual da realidade.

No horizonte dessa dimensão que está além da metafísica, o pensamento de Heidegger escolhe a companhia de um poeta que lhe parece, particularmente, próximo do ser e de seu destino: trata-se do poeta romântico alemão Hölderlin. Em sua companhia são oferecidas à reflexão heideggeriana novas cifras para exprimir o ser e, ademais, um possível caminho para se atingir a região do sagrado. Por sua vez, na perspectiva desse sagrado, o ser se mostra, concomitantemente, como aquilo que provoca angústia e como aquilo de onde provém benevolência. Ele se manifesta, portanto, como o indício do divino, como o que remete ao divino; sem que este último, porém, chegue a se mostrar em si mesmo. Isso significa que Deus se manifesta a partir do espaço aberto pelo sagrado, mas não totalmente. Ao contrário, Ele aguarda seu tempo; e enquanto este último não chega, Deus envia o sagrado como seu precursor. De acordo com Welte, sua mensagem nos diz que é preciso permanecer na expectativa e na escuta, aprendendo a deixar que o Deus se mostre na região do nada.

Diante disso, a possibilidade de tal mostrar-se parece referir-se à fórmula com a qual Heidegger, em *Zeit und Sein*, tematiza o conteúdo do conceito *Ereignis*: “*Es gibt Sein*”. Segundo nosso autor, no pensamento de seu mestre não se diz: “o ser é”, “o tempo é”, mas, “dá-se ser”, “dá-se tempo” (*Es gibt Sein und es gibt Zeit*). Nesse pensamento o que deve ser retido é que o ser em si mesmo não “é”, pois, ele se encontra além daquilo que se pode dizer, certamente, que “é”. Nesse sentido, o ser não é uma coisa e nem um objeto, muito menos, objeto de um enunciado. O pensamento permanece, portanto, além do ente e do que pode ser enunciado a seu respeito. Ele permanece próximo do silêncio inexprimível do ser.⁶⁵

Na proposição “dá-se ser” se exprime uma experiência decisiva do pensamento heideggeriano da *Kehre*. Nele ser significa “estar presente” (*anwesen*) e “se fazer presente” (*anwesen lassen*). Isso significa o desvelar do ser; que ele se desvela e é desvelado. Porém, tal dinâmica é experimentada como dom (*Geben*), doação, ou seja, “presença”, na qual o ser é concedido. Desse modo, essa proposição pretende revelar o dinamismo de autodoação, de autoabertura e de autorreluzir do ser. Com efeito, esse doar e conceder se colocam para além do ente, uma vez que não se pode pensar que um ente possa doar ou conceder outro ente. Ao contrário, a doação e o que é doado estão além do ente, porque coincidem com o ser em seu acontecer. Nesse ponto, Welte se

⁶⁵ WELTE, Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 17.

pergunta sobre esse “*Es*”. O que ele oculta? Nosso autor cita Heidegger: “O ‘*Es*’ em si mesmo não existe. Há, em primeiro lugar, o que concede tudo por si mesmo: o ser. O ‘*Es*’ que não existe, mas doa ser, esse ‘*Es*’ significa, e também nos diz, acontecimento apropriador.”⁶⁶ Em outras palavras: o que se experimenta e emerge aqui é o ato de destinar e de doar no âmbito do “estar presente” e do “fazer-se presente” do ser. Nesse sentido, podemos dizer que o ser desaparece no acontecimento apropriador e, mais ainda, que ele torna-se acontecimento e se doa. Com isso, o termo “ser” também desaparece nessa experiência e o pensamento permanece muito além do exprimível, próximo do puro acontecimento apropriador. No plano dessa experiência, o pensamento experimenta seus limites, os quais ele não pode ultrapassar. Dessa forma, ela (a experiência) deve ser entendida como uma experiência silenciosa, indizível. Welte pergunta uma vez mais: “Nós nos comprometemos com um caminho que possa nos levar ao Último e ao mais Indizível em si mesmo? O pensamento aproxima-se, aqui, da ‘noite escura’ de São João da Cruz?”⁶⁷ Ele mesmo responde: “A noite emerge totalmente, se dissimulando em sua obscuridade. Várias coisas levam a crer nisso.”⁶⁸

Segundo Welte, algumas das últimas propostas de Heidegger podem confirmar sua resposta. Entre elas nosso autor se refere à seguinte questão proposta por seu mestre: “Nossa morada sobre a terra é uma morada de dissimulação permanente do Eminente?”⁶⁹ De acordo com ele, essa questão proposta pela perquirição heideggeriana supõe que o ser humano viva e desenvolva suas atividades em um âmbito onde o Eminente se oculta e, por conseguinte, exista somente sob a forma de privação, mutismo, noite. Nesse sentido, Ele toca a existência humana e sua morada à medida que os seres humanos sejam capazes de meditar. Esse Eminente (*Hohe*) é, portanto, Deus. E Sua existência tem a forma da dissimulação e da privação que nos concerne. Talvez aqui se trate da tentativa extrema de exprimir o inexprimível sem, entretanto, deixá-lo esvair-se. O “*Es*” evoca, então, o que está inteiramente subtraído, trata-se de um “toque silencioso” que provém da região do não-ente na qual habita o Deus divino.

⁶⁶ Apud WELTE. Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 17.

⁶⁷ WELTE. Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 18.

⁶⁸ “La nuit effleure tout en se dissimulant dans son obscurité. De nombreuses choses portent à la croire.” WELTE. Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 18.

⁶⁹ Apud WELTE. Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 18.

Porém, em um artigo posterior intitulado *Gott im Denken Heideggers*, publicado no volume *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, de 1975, Welte suprimirá tal interpretação, a saber, a interpretação de que o *Es* heideggeriano possa ser uma maneira de designar o Deus divino. De acordo com nosso autor:

Percebi que não posso mais manter algumas observações importantes referentes àquelas propostas de interpretação. Assim, tudo teve que ser novamente repensado. Neste momento, apresento o resultado dessa nova forma de pensar. Trata-se novamente de uma proposta de interpretação e, provavelmente, ela também será uma interpretação provisória.⁷⁰

Nessa “nova proposta de interpretação, Welte insistirá no fato de considerarmos “o limite como limite”. Ou seja, trata-se de se considerar que a falta de Deus, a partir da qual o limite é formado, não é um nada, mas que, considerada em si mesma, torna-se visível e se mostra.⁷¹

De fato, em consonância com o pensar weltiniano, a espera do “Eminente” (*Hohe*) não pode ser entendida como a existência disponível de um ente em algum lugar “atrás” da noite do ser. Um tal “lá-atrás” não existe (*gibt es nicht*). Um ente representado “lá-atrás” deveria pressupor novamente a noite do ser. Com efeito, Welte acrescenta que, na disposição para o ser, o ser humano se prepara ao mesmo tempo para a espera do divino. As mensagens encorajadoras provenientes do ser remetem novamente ao seu mistério, como o lugar de uma possível epifania do Deus divino. Além disso, Welte insistirá também, como podemos ver, na espera heideggeriana.

Portanto,

(...) como seria se o ser, no véu do nada, fosse uma forma destinal da “ocultação do Eminente” em si mesmo? A sombra silenciosa de seu velamento e ausência? Isso, de qualquer maneira, seria esclarecido – porque não é preciso chamá-lo mais de ser - se este último fosse chamado em sua ocultação de o Eminente. E também seria esclarecido retrospectivamente, porque, na obscuridade do nada e no espaço do

⁷⁰ “Ich habe gesehen, dass ich einige wichtige Hinweise in diesem Interpretationsvorschlägen nicht mehr aufrechterhalten kann. So musste das ganze noch einmal neu durchdacht werden. Ich lege das Ergebnis dieses neuen Durchdenkens jetzt vor. Es handelt sich wieder um einen Interpretationsvorschlag, und er wird wohl auch dieses Mal vorläufig sein.” WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 258.

⁷¹ WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 270.

ser; este último e a serenidade e, neste caso, finalmente, a celebração do sagrado e, até mesmo o esplendor do divino, podem ser esperados.⁷²

Desta forma, o papel decisivo de Heidegger, conforme observa Sandro Gorgone, reside no fato dele ter mostrado, à maneira da teologia negativa, o que o Deus divino não é. Nesse contexto, a dimensão do sagrado permanece fechada para o homem moderno, a não ser que seja iluminada antes pela verdade do ser enquanto mistério do sentido e da presença dos entes.⁷³ Portanto, aquilo que o poeta nomeia como sagrado e o pensador concebe como clareira (*Lichtung*) do ser deve ser entendido como manifestar-se do mistério do nada no qual se mostra o indício do divino, ainda que o Deus permaneça oculto. Segundo Welte, esse passo decisivo de Heidegger referente à questão do Deus divino pode ser entendido assim:

(...) na noite do nada, no transcorrer dessa noite, e, portanto, também, na serenidade do ser, o Deus se preserva e se oculta. Ele se oculta porque não se mostra. Ele se preserva porque (na noite) aguarda e envia antes o sagrado como seu indício. Ele se preserva e se oculta, enquanto aguarda para manifestar-se em seu próprio tempo.⁷⁴

Nesse sentido, a noite do nada pode ser entendida como o modo segundo o qual o Deus divino manifesta sua presença como retraimento. O mistério do sagrado indica, portanto, o mostrar-se do sinal do divino que se subtrai. Aqui, finalmente, no fim dessa etapa de nossa caminhada neste capítulo, respondemos a questão colocada mais acima, a saber: Como na reflexão heideggeriana sobrevive a aporia tomasiana do *ipsum esse subsistens* e sua conseqüente retomada e aprofundamento por parte de mestre Eckhart?

⁷² (...) wie wäre es, wenn das Sein im Schleier des Nichts eine geschickhafte Gestalt des “Vorenthalts des Hohen” selber wäre? Der schweigende Schatten seiner Verborgenheit und Abwesenheit? Dies würde jedenfalls erklären, warum es als Sein nicht mehr genannt zu werden braucht, wenn der Hohe in seinem Vorenthalt genannt wird. Und es würde rückblickend auch erklären, warum im Dunkel des Nichts das Sein und in der Weite des Seins das Heitere und schliesslich darin die Feier des Heiligen und gar der Glanz des Göttlichen erwartet werden kann. WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 279.

⁷³ GORGONE, Sandro, *La fenomenologia della Religione di Bernhard Welte. Elaborare l'esperienza di Dio* [in linea], Atti del Convegno, Parma 20-21 marzo 2009, p. 10. Disponível em: <http://mondodomani.org/teologia>. [Acessado em: Junho de 2015]

⁷⁴ “(...) in der Nacht des Nichts, im nächtigen und darum auch heiteren des Seins birgt und verbirgt sich der Gott. Er verbirgt sich, weil er nicht erscheint. Er birgt sich, weil er darin wartet und das Heilige als seine Spur vorausschickt. Er birgt und verbirgt sich, indem er darin wartet, um in seiner Zeit zu erscheinen.” WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 276.

2.3 – A questão da onto-teo-logia e sua influência no pensamento de Welte

Prosseguindo com nossa análise acerca do contexto histórico-filosófico no qual está inserida a reflexão weltiniana acerca do problema de Deus, discutiremos agora como Welte compreende e acolhe em seu pensar a crítica heideggeriana de que a metafísica tradicional – de Platão à Nietzsche – é onto-teo-lógica. Com isso, queremos entender como se articula o influxo de tal crítica no âmbito da proposta de nosso autor relativamente à sua identificação do mistério absoluto do nada com o Deus divino. Trata-se, portanto, de analisar a influência que a questão da onto-teo-logia teve no pensamento de Bernhard Welte acerca do problema de Deus.

Nesse sentido, de acordo com Heidegger, a constituição onto-teo-lógica da metafísica surgiu a partir de sua dualidade estrutural, com os gregos. Em Aristóteles, por exemplo, a metafísica se apresenta como ciência suprema, chamada por ele de Filosofia Primeira – conforme duas linhas de investigação: por um lado, trata-se do ser em geral e de suas propriedades, isto é, ela consiste na investigação dos critérios universais que determinam a essência do ente, ou seja, o ente enquanto ente, ontologia (especialmente no livro IV - gama). Por outro lado, trata-se da realidade que transcende a nossa experiência sensível, isto é, a Filosofia Primeira é teologia na medida em que busca um ente supremo, supra-sensível, ou seja, aquele ente que, por sua perfeição, é o fundamento de todos os outros entes (especialmente no livro XII - lambda).

Essa dupla orientação da metafísica de Aristóteles, que foi assumida espontaneamente por toda tradição posterior, permite pensar o seu destino na história do pensamento ocidental. Para Heidegger, essa dualidade onto-teo-lógica da metafísica tornou-se questionável porque, justamente, deixou impensada a unidade de sua essência. Essa unidade impensada da metafísica é, por sua vez, o ser pensado a partir da diferença ontológica. De fato, na metafísica deixou-se de pensar o ser em sua diferença com o ente, de tal modo que o ser – enquanto princípio de inteligibilidade (desvelamento) do ente enquanto tal – se converteu em forma suprema do ente, sendo, por conseguinte, identificado com Deus. Nesse caso, ela é teologia, enquanto ciência do ente divino (Deus). Por isso, o filósofo pergunta: “(...) como entra o Deus na Filosofia, não apenas na filosofia moderna, mas na filosofia enquanto tal?”⁷⁵

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin, “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 84.

A metafísica é a ciência do ente enquanto ente, isto é, em seu ser, tanto na definição dos critérios universais que determinam a essência do ente, ou seja, conforme Heidegger, na unidade exploradora do mais geral, quanto na unidade fundante da totalidade, quer dizer, na busca pelo ente supremo. Assim, de acordo com o pensamento heideggeriano, ela é pensada como ontologia e teologia. Por isso, toda metafísica concebe, basicamente, o ser dos entes, desde o seu fundamento, como fundado pelo ente (primeiro). Isso não quer dizer que ela não reconheça que o ser não é um ente. Todavia, nem bem se dá tal reconhecimento, ela já transpõe o ser para o âmbito do ente, ou seja, do ente primeiro, como princípio e fundamento do todo, quer ele seja concebido como ente supremo e divino (*theion*), quer como o sujeito da subjetividade enquanto condição de possibilidade de toda objetividade, quer como o absoluto, no sentido de Hegel, como subjetividade incondicionada.⁷⁶

Em consonância com a perquirição heideggeriana, tal fundamentação do ser no ente supremo, sempre presente na tradição do pensamento ocidental, parte da perspectiva adotada pelo questionar metafísico, isto é, parte do questionamento do ente enquanto ente. Ao perguntar pelo ser do ente, a metafísica visa o ser mesmo, porém, dele se desviando e, portanto, não se aprofundando em sua radicalidade e verdade. Ou seja, esse desvio significa que, ao perguntar pelo ser do ente, a metafísica toca o ser tangencialmente, porém não adentrando em seu âmbito. Aqui, a pergunta pelo ser traz a tona um primado originário do ente. Nesse sentido, a questão toma a direção da causa suprema, do fundamento maximamente ôntico do ente. Ao pensar o ente enquanto ente, a metafísica permanece concernida pelo ser, não obstante pensá-lo a partir do ente e em sua direção. Ela é, portanto, e em sua essência, teologia.

Além disso, esse fundamento do ser somente é pensado em toda sua radicalidade como primeiro fundamento, isto é, esse fundamento é pensado como causa originária, “(...) que corresponde à volta fundamentante à *ultima ratio*, ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como *causa sui*.”⁷⁷ Aqui, Heidegger, formula uma de suas teses mais polêmicas e, ao mesmo tempo, das mais fundamentais: a noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica é entendida como *causa sui*. Deus entra na filosofia, portanto, como uma

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 265.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin, “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 88.

exigência lógica do pensamento. Este último exige um fundamento para o ente finito, por isso, põe Deus como fundamento do ser/existir de tais entes, o qual, por sua vez, os sustenta em sua presença, isto é, em sua existência.

A metafísica, na busca do fundamento último, volta-se, por um lado, para o ser enquanto noção generalíssima que engloba todos os entes (tudo o que é) e suas categorias (gêneros supremos) como modos distintos e particulares de ser (ontologia). Por outro lado, a inteligibilidade última dos entes mundanos, na sua não necessidade, exige um ente supremo, necessário e plenamente perfeito, do qual dependam na sua existência e/ou no seu movimento para a própria perfeição (teologia).

Diante disso, o filósofo afirma peremptoriamente que o conceito metafísico de Deus por excelência é *causa sui*. Ou seja, Deus na metafísica tradicional é entendido como: *próte arché, causa prima, ultima ratio*. Por isso, de alguma maneira, conforme o pensar heideggeriano, Deus, dentro do âmbito metafísico, ficou enclausurado pela razão humana. Ele foi sempre concebido pela filosofia no horizonte do pensamento objetivante. Heidegger se refere a tal enclausuramento com as seguintes palavras:

No limite, pode-se dizer: Deus existe somente à medida que o princípio de razão é válido. Voltamos logo atrás para perguntar: Em qual medida o princípio de razão é, pois válido? Se o princípio de razão é o princípio mais poderoso, em seu poder reside então uma espécie de eficiência. De fato, Leibniz fala, no mencionado ensaio (nº 2), que aos primeiros princípios compete um efeito, um *efficere*. Todo efeito exige contudo (segundo o princípio de razão) uma causa. Ora, a causa primeira é Deus. Assim o princípio de razão é válido porque Deus existe. Mas Deus somente existe porque o princípio de razão suficiente é válido.” A curva se fecha e ‘o pensamento transforma-se num círculo’.⁷⁸

Fica claro, portanto, que a expressão “*causa sui*”, aplicada pelo filósofo alemão a Deus, não significa propriamente que Deus é causa eficiente de si mesmo, mas que ele é exigido e posto pela razão humana como a última explicação, a razão suficiente de tudo e, nesse sentido, também de si mesmo. Com efeito, pelo fato de ser para a razão humana a explicação necessária de tudo o mais, ele se torna necessariamente a explicação de si mesmo, sua própria razão de ser (*causa sui*). Ele não é senão a fundamentação e explicação do todo. Dessa forma:

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin, *O Princípio do Fundamento*, trad. Jorge Telles Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 13. [Tradução revista]

O objeto originário do pensamento se nos apresenta como a coisa primeira, a causa prima que corresponde a esta fundação na razão que é o recurso à última ratio, à última prestação de contas. O ser e o ente, no sentido do fundamento, somente pode ser concebido – se se quiser ir ao fundamento – como causa sui. Com isto designamos o conceito metafísico de Deus. É preciso que a metafísica pense além e vise Deus porque o objeto do pensamento é o ser e este último se mostra de múltiplas maneiras.⁷⁹

De fato, Welte constata, a respeito dessa crítica heideggeriana, que com o esquecimento do ser o pensamento lógico-racional assume lugar de destaque, pensando o ente e representando-o de maneira objetivante. Com a subjetividade dos sujeitos irrompe a objetividade dos objetos. Portanto, a metafísica é re-presentation de objetos. Essa subjetividade tem seu início, segundo Heidegger, com Platão, crescendo com Descartes e alcançando seu mais alto grau com Nietzsche, com as ciências modernas e com a técnica.⁸⁰

Assim, Deus surge nesse contexto, sob a aparência de um ente que é representado pelo pensamento lógico-formal e, ademais, assegurado nas provas lógicas de Sua existência. Ele é, portanto, *causa sui*, exigido pela razão para explicar a diferença ontológica e para fundar o ser dos entes. “Assim soa o nome adequado para Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode diante deste Deus, tocar música e dançar.”⁸¹

A noção de Deus própria da metafísica tradicional é, então, o Deus refém da razão humana, enquanto causa de Si mesmo. Este é o veredicto heideggeriano e, concomitantemente, sua crítica mais profunda à metafísica. É por causa da idéia metafísica de Deus, que Heidegger se arroga o direito de rejeitá-la enquanto tal. Mesmo entendido analogamente, como, por exemplo, em Tomás de Aquino, Ele é rejeitado de maneira cabal, pois, por causa do método fenomenológico, o pensamento heideggeriano não pode aceitar a analogia. Para o filósofo é preciso experimentar, de alguma forma,

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin, “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 99.

⁸⁰ WELTE, Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 12.

⁸¹ HEIDEGGER, Martin, “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1971, p. 88.

aquilo que se pensa e, além disso, é preciso ir às coisas mesmas, deixando e fazendo ver aquilo que se mostra em si mesmo.

Portanto, a razão pela qual Heidegger considera a metafísica onto-teo-lógica é sua fundamentação do ente enquanto ente, isto é, do ser do ente, em um princípio último e absoluto, o qual a metafísica cristã, por exemplo, identificou com o Deus criador. Esse Deus é causa exemplar da essência dos entes criados (*eidōs, idea*) e causa eficiente da existência dos mesmos – problema que não se coloca para a filosofia grega.

Todavia – como teremos oportunidade de discutir mais aprofundadamente no capítulo três desta tese – Welte resgata a analogia, porém, num sentido diferente daquele que é fruto das críticas de Heidegger. O procedimento da analogia adquire, portanto, um novo significado que é descrito por nosso autor como mais originário; e pode ser entendido assim: “(...) através do mesmo âmbito de sentido”.⁸² Porém, permanece a questão: Essa atribuição de um novo e mais originário significado para o procedimento da analogia é suficiente para que o pensamento weltiniano escape à crítica heideggeriana? Como já dissemos, esse tema será tratado de maneira mais aprofundada no terceiro capítulo de nosso trabalho. Fizemos alusão a essa questão, aqui, neste ponto de nossa investigação, tão somente com o fito de tentar compreender melhor as nuances relacionadas à questão da onto-teo-logia e sua influência na filosofia de Welte.

Porém, essa alusão ao procedimento da analogia levanta uma questão, que no nosso entendimento, é ainda mais importante em relação à influência que a questão da onto-teo-logia exerceu no pensamento de Welte. Embora nosso autor reconheça que no destino do pensamento ocidental Deus torna-se um Ente supremo representado e abrigado nas provas lógicas de Sua existência, isto é, que, de fato, Heidegger tem razão em acusar a metafísica de ser onto-teo-lógica; por outro lado, ele constata, ao mesmo tempo, que existe uma virtualidade implícita a essa mesma metafísica, mais especificamente, na metafísica de Tomás de Aquino. Tal virtualidade, como já o dissemos, se refere à possibilidade de superação da metafísica através do desenvolvimento da aporia do *ipsum esse subsistens*. Não voltaremos a esse tema, porque já tratamos dele no tópico anterior e, além disso, ele será discutido novamente, porém, em outro sentido, mais adiante. Porém, vale lembrar que Tomás de Aquino

⁸² “(...) durch denselben Sinnbereich hin.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 130.

identifica o *ipsum esse subsistens* com aquela realidade que todos chamamos de Deus; e, ao mesmo tempo, em relação a Este último, propugna que a Ele não convém ser, pois, antes de qualquer atribuição, Deus já é ser. Com efeito, por ora, nossa intenção é tão somente destacar que o acolhimento da questão da onto-teo-logia na reflexão weltiniana se mostra bastante complexo, já que é na própria metafísica que Welte verifica o germe que possibilitaria sua superação. Isso significa que, diferentemente de Heidegger, nosso filósofo encontra uma virtualidade inerente a metafísica a partir da qual se pode ir além dessa mesma metafísica. Tal virtualidade, entretanto, pode ser entendida como uma positividade, pois não se trata de algo impensado ou esquecido na história do pensamento ocidental – como no caso do pensamento heideggeriano – mas, trata-se, antes, de algo que foi de alguma maneira, lembrado dentro dessa história, porém, não desenvolvido plenamente, permanecendo “somente em alguns poucos e secretos círculos”⁸³ e que “acompanhou o pensamento ocidental posterior como uma exceção perturbadora, aparecendo, ocasionalmente, em filósofos como Nicolau de Cusa, Hegel e, finalmente em Heidegger.”⁸⁴ Porém, essa “exceção perturbadora” foi vigorosamente contestada e incompreendida desde seu início. De fato, “o processo na corte papal de Avignon contra as teses de mestre Eckhart parece ser um processo do ser mesmo contra aquilo que seu destino antecipou com ousadia.”⁸⁵

Aliás, como bem observa Sandro Gorgone,⁸⁶ o modo como é entendido o *ipsum esse subsistens* na reflexão do Aquinate, a saber, como o Deus que não está em nenhum

⁸³ “(...) nur bei einigen wenigen und in verborgenen Kreisen.” WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 218.

⁸⁴ “(...) haben indes wie eine beunruhigende Ausnahme den weiteren Gang des europäischen Denkens begleitet, und sie tauchen darin gelegentlich auf, bei dem Cusaner, bei Hegel und schliesslich bei Heidegger (...)” WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 218.

⁸⁵ “Der Prozess am päpstlichen Hof in Avignon gegen die Thesen des Meister Eckhart mutet an wie Prozess des "Seins" selbst gegen den, der seinem Geschicke kühn zuvorkam.” WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 218.

⁸⁶ Para além do comentário de Sérgio Gorgone, é preciso esclarecer que o apofatismo tem sua origem por excelência no pensamento grego. As primeiras formulações relativamente ao apofatismo vieram com Plotino, o qual afirmava que só podemos dizer de Deus “aquilo que Ele não é, mas nunca o que ele é. Dizemos Dele partindo das coisas que são depois Dele.” PLOTINO, *Enneadi*, V 3, p. 13-14. Entretanto, as raízes desse apofatismo plotiniano são mais profundas, remontando à consideração da exegese combinatória entre a primeira hipótese de Parmênides – segundo a qual afirmava que o ser é e não pode não ser, pois, do contrário, isso levaria a uma contradição. Por meio dessa hipótese, o filósofo demonstrou a verdade do ser de maneira indireta, conforme a lógica-formal do princípio de não-contradição. Em decorrência de tal procedimento o ser se torna totalmente privado de conteúdos substanciais, ou seja, de predicados que o objetivassem e de definições positivas – e a Idéia do Bem da República, a qual foi descrita por Platão no livro VI como não sendo a essência (*ousia*), mas aquilo que está muito acima desta

gênero e seu conseqüente desenvolvimento no apofatismo de Meister Eckhart remonta a uma tradição milenar que tem sua origem nos textos apocalípticos, passando pela filosofia neoplatônica até chegar à filosofia medieval.⁸⁷

Seja como for, segundo Welte, Heidegger entende que a destinação do ser se inicia de tal modo que este último se mostra aos pré-socráticos, para, logo em seguida, se ocultar novamente e somente nessa distância e sob a forma de tal ocultamento interpelar o ser humano. Isso significa que o esquecimento do ser, que se aprofundou e se intensificou no decorrer da história do pensamento ocidental, não deve ser entendido como uma negligência do pensamento, mas, como resultado da destinação do ser mesmo. Esse fato, de acordo com a análise weltiniana a respeito do pensamento de Heidegger, tem importantes conseqüências para a formulação da interrogação acerca de Deus.

Como já tivemos oportunidade de dizer, conforme nosso autor, no contexto do esquecimento do ser, Deus é concebido como Sumo Ente, no qual todo ente é assegurado em seu fundamento. Ele é, portanto, *causa sui*, exigido pela razão para explicar a diferença ontológica e para fundar o ser dos entes. Nas palavras de Welte:

A primeira dessas conseqüências é que Deus torna-se necessariamente, durante essa época do mundo, um Ente supremo que é representado (*vorgestellt*) e assegurado (*sichergestellt*) – pelas provas lógicas, por exemplo – e no qual, ao mesmo tempo, todo ente é ‘assegurado’. No pensamento metafísico (aquele que é representação), Deus é representado e abrigado enquanto ente. E, ele é,

última em dignidade e poder. Diante disso, faz-se mister perguntar: O germe que possibilitaria a superação da metafísica tradicional, cuja tematização foi atribuída originariamente por Welte à filosofia do Aquinate, já não teria sido tematizada plenamente entre os gregos, sobretudo, em Platão e no Neoplatonismo? Não é nosso propósito neste trabalho discutirmos essa questão. Nosso objetivo aqui é tão somente discutir o problema de Deus em Bernhard Welte e, particularmente neste capítulo, discutirmos o contexto histórico-filosófico no qual está inserida tal problemática. Porém, acenamos para esse problema com o fito de cotejar criticamente esse confronto do pensamento weltiniano com as críticas de Heidegger concernentes à metafísica tradicional, sobretudo, concernente à noção de Deus que lhe é própria. Para mais informações a esse respeito sugerimos algumas publicações que tratam desse tema: MARSOLA, Maurício Pagotto. *Nas Fontes da Teologia Negativa: Aphaíresis e Apóphasis em Plotino e Proclo*, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, 2007 e ZUANAZZI, Giovanni, *Pensare L'Assente: Alle Origini della Teologia Negativa*, Roma: Città Nuova, 2005.

⁸⁷ GORGONE, Sandro, *La fenomenologia della Religione di Bernhard Welte. Elaborare l'esperienza di Dio* [in linea], Atti del Convegno, Parma 20-21 marzo 2009, p. 13. Disponível em: <http://mondodamani.org/teologia>. [Acessado em: Junho de 2015]

sobretudo, causa (causa) e, por conseguinte, como Heidegger o observa, ‘causa sui’.⁸⁸

Nesse sentido, conforme a análise weltiniana, o destino do ser que, em consonância com o pensar heideggeriano, conduziu ao poder a metafísica da representação, tem uma conseqüência ainda mais fatal: ela faz com que Deus perca sua divindade, ou, em outras palavras, ela leva à perda completa do Deus divino, na presença do qual se pode ajoelhar e Lhe oferecer preces. Consequentemente, Ele se torna cada vez mais prisioneiro da razão humana, de tal modo que o pensamento subjetivo se mostra mais poderoso do que Deus. Esse pensamento, portanto, determina tanto o ente quanto o Ente supremo, ou seja, o Deus divino.⁸⁹ Desse modo, Welte entende que na perspectiva heideggeriana, a proclamação da “morte de Deus” por parte de Nietzsche é a conseqüência extrema do aprofundamento e da intensificação do esquecimento do ser no pensamento ocidental.

Dito de outro modo, é preciso reconhecer que o pensamento subjetivo levantou sua mão contra Deus e O matou. E isso como conseqüência extrema à qual conduz o destino do próprio ser, que, segundo Welte, “(...) conduziu ao poder o pensamento da subjetividade humana.”⁹⁰ Porém, mesmo que esse pensamento não chegue a essa conseqüência extrema e Deus não seja morto por ele, não obstante essa circunstância, o destino do esquecimento do ser é sentido pelo Deus na época metafísica. Este Último perde sua potência vinculante e eficaz. Certamente, esse Deus persiste na consciência e nas palavras dos seres humanos. Entretanto, não representa mais para estes últimos, nos dias de hoje, a potência soberana e sagrada que lhes interpela e concede sentido. Conseqüentemente, Welte constata que segundo Heidegger, acontece necessariamente

⁸⁸ “La première conséquence en est que Dieu devient nécessairement, durant cette époque du monde, un Êtant suprême qui est represente (vorgestellt) et mis à l’abri (sichergestellt) – par des preuves logiques par exemple – et dans lequel, en même temps, tout Êtant est ‘mis à l’abri’. Dans la pensée métaphysique (celle qui est représentation), Dieu est représenté et abrité en tant qu’étant. Et il l’est surtout en tant que Cause (causa) et, par la suite, comme Heidegger le remarque, en tant que ‘causa sui’.” WELTE. Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 12.

⁸⁹ WELTE. Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 13.

⁹⁰ “(...) a porté au pouvoir la pensée de la subjectivité humaine.” WELTE. Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 13.

na história ocidental o que Hölderlin chamou de “ausência de Deus”, isto é, que o Deus que perdeu sua divindade deve ser substituído por Sua “ausência”.

Por isso, voltamos a afirmar que o pensamento não está em condições de nomear Deus, de tal modo que através dessa nomeação Ele possa se mostrar por si mesmo e em si mesmo. Nesse sentido, “o pensamento teológico se vê conduzido aqui ao seu extremo limite”.⁹¹

Como vimos até agora, a filosofia weltiniana sofre uma influência decisiva do pensamento heideggeriano concernente à onto-teo-logia, embora de maneira bastante complexa como tivemos oportunidade de analisar. Entretanto, há mais um ponto importante que deve ser discutido acerca de tal influência no pensamento de Welte: a questão da diferença fenomenológica. Ele se refere a esse tema com as seguintes palavras:

Porém, é necessário chamar a atenção sobre outro limite de nossa reflexão. Tentamos nomear com alguma precisão o fenômeno misterioso considerando-o em seu poder, sua incondicionalidade e sua infinitude. Porém, se não podemos ir mais longe, é possível falar já aqui de um Deus no sentido religioso? Estamos já no âmbito do divino e, com isso, no âmbito especificamente religioso?⁹²

E continua:

De fato, há algo assim como uma *diferença fenomenológica* entre o resultado de nossas reflexões, por um lado, e o Deus divino, por outro. Martin Heidegger ressaltou com ênfase essa diferença. Ele disse que *causa sui* é o nome técnico de Deus na filosofia.⁹³

⁹¹ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 242.

⁹² “Es muss aber noch auf eine andere Grenze unserer Überlegung aufmerksam gemacht werden. Wir haben versucht mit einiger Genauigkeit, das geheimnisvolle Phänomen zu fassen in dem, was wir seine Macht, seine Unbedingtheit, seine Unendlichkeit nannten. Aber können wir, sofern wir nicht noch weiterzugehen vermögen, hier schon von einem Gott im religiösen Sinn sprechen? Sind wir schon im Bereich des Göttlichen und damit im spezifisch religiösen Bereich?” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 71.

⁹³ “In der Tat besteht bis jetzt noch so etwas wie eine *phänomenologische Differenz* zwischen dem Ergebnis unserer Überlegungen einerseits und dem göttlichen Gott andererseits. Auf diesen Unterschied hat vor allem Martin Heidegger mit Nachdruck aufmerksam gemacht. Er schreibt, *causa sui* laute der fachgerechte Name für den Gott in der Philosophie.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 71.

Podemos ver nos trechos citados acima, que Welte, além de reconhecer, assume em sua reflexão o problema da diferença fenomenológica, isto é, assume a diferença existente entre o resultado de sua reflexão, por um lado, e o Deus divino por outro. Em outras palavras, a diferença entre o mistério incondicionado e infinito e o Deus pessoal e divino. De fato, Welte considera “que causa *sui* é o nome técnico de Deus na filosofia” e que, conseqüentemente, tanto seu pensamento do primeiro caminho em direção a Deus (a partir do nada futuro) quanto seu pensamento do segundo caminho em direção a Deus (a partir do nada passado) levam a esse Deus como *causa sui*, ou seja, ao nome técnico de Deus na filosofia. Trata-se aqui do “porquê” que questiona todo ente e pergunta além de todo ente, cuja realidade permanece confirmada pela determinação do ser ente. Nesse sentido, o caminho percorrido pelo pensamento weltiniano é equivalente, no que se refere ao conteúdo, às provas tomistas da existência de Deus e ao argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, porém, sob uma modalidade transformada.

Portanto, tendo chegado a essa constatação, nosso autor acolhe a objeção de seu mestre segundo a qual a esse Deus o ser humano não pode lhe dirigir preces e nem lhe oferecer sacrifícios. Isso significa: a reflexão weltiniana acolhe a crítica heideggeriana acerca da noção de Deus própria da constituição onto-teo-lógica da metafísica tradicional. Ou seja, nessa reflexão o mistério absoluto não é identificado com o Deus pessoal e divino. Aqui, a diferença fenomenológica é levada em consideração. De fato, há um esforço por parte do pensamento weltiniano em alcançar o mistério absoluto a partir da interrogação sobre o sentido e, também, sobre o fundamento de nossa existência intramundana. Embora, ele mesmo reconheça que a resposta a tais interrogações não lhe permitam dar a esse mistério o nome de “Deus”. Porém, isso ficará mais claro quando tratarmos, no próximo capítulo, dos caminhos de Welte em direção a Deus. Por enquanto, a discussão desse tema tem como objetivo tão somente a constatação de que Welte – não obstante entenda que a transcendência do mistério absoluto seja essencial para todo domínio da religião – reconhece, no entanto, que, apenas devido a tal importância para a esfera religiosa, não podemos pretender, sem mais, que atingido o sentido último e o fundamento incondicionado tenhamos alcançado o Deus divino. Isso significa, em última análise, que não podemos enclausurar Este Último dentro dos limites da razão humana, à maneira da onto-teo-logia. Certamente, nosso autor dará um passo ulterior e mostrará que o mistério absoluto se identifica com

o Deus divino. Mas, neste ponto da perquirição weltiniana ainda não é possível dar esse passo ulterior, com pena de se cair na onto-teo-logia.

Com isso, finalmente, tivemos a oportunidade de analisarmos a influência da questão da onto-teo-logia no pensamento de Welte e, ao mesmo tempo, constatar como o influxo de tal influência foi fundamental para o desenvolvimento do problema de Deus em seu pensar. Nosso próximo passo será, então, discutir a influência da abertura heideggeriana para um possível pensamento de Deus e sua relação com o problema de Deus em nosso autor, ou seja, depois de discutirmos o aspecto negativo desse confronto, é necessário agora discutirmos o aspecto positivo que também faz parte deste último.

2.4 – A abertura heideggeriana para um possível pensamento de Deus e sua relação com o problema de Deus em Welte.

A crítica ao conúbio entre filosofia e teologia, típico do pensamento ocidental e sinteticamente definido por Heidegger como onto-teo-logia, se constitui como o percurso negativo que a reflexão heideggeriana percorreu com o fito de discutir a questão de Deus no pensamento ocidental. Porém, o filósofo não se deteve somente nessa via negativa. Ao contrário, e Welte constata isso, ele dá passos significativos no sentido de um percurso positivo em direção a Deus, ou seja, o filosofar heideggeriano não conduz o pensamento ocidental acerca do problema de Deus ao seu extremo limite apenas. Mas, abre a possibilidade de se pensar positivamente essa questão. Embora, em alguns momentos ela pareça ausentar-se da perquirição do filósofo.

De fato, com a publicação de sua mais importante obra, *Sein und Zeit*, em 1927, o ateísmo filosófico de Heidegger parece chegar ao seu ápice.⁹⁴ Esse ateísmo significa a

⁹⁴ Em 9 de janeiro de 1919, uma carta escrita ao padre e teólogo Engelbert Krebs marca seu rompimento com o catolicismo. Porém, Heidegger declara que não tem intenção de abandonar “o cristianismo, nem a metafísica”, embora “esta em um novo sentido”, e, muito menos, a fé em Deus, diante do qual se sente chamado a “justificar (...) sua existência e sua atuação”. Nesse sentido, ele mantém inalterado seu apreço “pelos valores da Idade Média católica”, sobre os quais pretende aprofundar suas “investigações no campo da fenomenologia da religião.” Portanto, seu ateísmo filosófico começa a se delinear justamente aí, a partir de seus cursos de fenomenologia da religião em Freiburg e Marburg, sobretudo, as *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, os cursos sobre Agostinho e as cartas de Paulo. Entretanto, é somente a partir de *Sein und Zeit*, que Heidegger realmente radicalizará esse seu ateísmo filosófico, ou seja, o filósofo suspenderá qualquer investigação em relação a Deus para que se possa compreender a pura mundanidade do mundo, livre de toda a tendência de criar nela, para si, deuses sucedâneos.

suspensão do juízo em relação a Deus para que se possa compreender a pura mundanidade do mundo, livre de toda a tendência de interpretá-la a partir da relação para com um Deus criador. Nas palavras de Heidegger: “A filosofia no radical questionamento que ela se faz a si mesma deve ser em princípio a-téia.”⁹⁵ Assim, esse ateísmo filosófico é também metodológico, já que: “O questionamento não é religioso, mas pode levar basicamente à situação de uma decisão religiosa. Eu não me comporto como religioso ao filosofar, ainda que possa como filósofo ser uma pessoa religiosa.”⁹⁶ Pode-se dizer, portanto, ampliando um pouco mais a discussão a respeito do tema, que neste momento de seu percurso reflexivo o filósofo está convencido de que não pode chegar a Deus pela via metafísica; porém, ele não abandona a interrogação acerca Deste Último. Heidegger não fala de Deus, porque ainda não descobriu uma maneira nova de se referir a Ele. Por isso, em *Sein und Zeit*, trata-se de um projeto que tem por tarefa uma interpretação do aí-ser em sua modalidade de ser mais imediata e mais próxima, isto é, a “quotidianidade” como “mediania”. Aqui, o problema de Deus não tem lugar. Partindo da existência quotidiana a questão de Deus não aparece. No entanto, de acordo com Max Müller, seu discípulo, Heidegger trataria de tal problema na terceira seção da primeira parte de *Sein und Zeit*. Porém, essa terceira parte nunca veio à luz.⁹⁷

A Analítica Existencial levada a efeito em *Sein und Zeit* não remete diretamente ao problema de Deus. Não se trata, porém, – e, para tanto, recorreremos às análises de João A. Mac Dowell – de uma secularização da concepção cristã da vida, se entendermos a palavra secularização como sendo a construção de uma mundivisão, na qual os múltiplos elementos constitutivos da existência cristã retornam como grandezas meramente intramundanas. Heidegger não substitui por outra a mundivisão cristã.⁹⁸ O que ele faz é recuar até o plano ontológico fundamental, até as estruturas subjacentes a qualquer atitude de vida. Quando fala do ser-para-a-morte, Heidegger indica que essa caracterização da existência, isto é, do ser-no-mundo como finito, não inclui nem exclui

⁹⁵“Philosophie muss in ihrer radikalen sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell a-theistisch sein.” HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA v. 61. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1994, 2ª ed., p.197.

⁹⁶“Fraglichkeit ist nicht religiös, sondern vermag überhaupt erst in die Situation religiöser Entscheidung zu führen. Ich verhalte mich nicht religiös im Philosophieren, wenn auch als Philosoph ein religiöser Mensch sein kann.” HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA v. 61. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1994, 2ª ed., p.197.

⁹⁷ MÜLLER, Max, *Crise de la Métaphysique. Situation de la Philosophie au XXe siècle*. Paris, Desclée de Brouwer, 1953, p.63.

⁹⁸ MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder São Paulo, 1970, p. 152.

a possibilidade ôntica de uma sobrevivência do homem no além-túmulo, nem de sua imortalidade, ou seja, prescinde dessa questão.⁹⁹ Tampouco a Analítica Existencial antecipa, positiva ou negativamente, a solução da questão de um possível ser-para-Deus.¹⁰⁰ A temporalidade radical do ser, portanto, não exclui o reconhecimento de algo “supra-temporal” (Deus), cujo ser, contudo, deverá ser entendido no horizonte do tempo. Mas, foi devido a uma má compreensão que pode ser explicada, seja pela originalidade da reflexão que despontava ali, seja pelo contexto histórico no qual obra apareceu; que muitos viram em *Sein und Zeit* uma apologia de um ideal heróico-trágico da existência, ou a profissão do mais absoluto niilismo. Além disso, por causa dessa má compreensão, muitos foram levados a acusar Heidegger de ateu.

Essa época é também marcada por uma aproximação com o protestantismo, pelo viés das leituras e da inspiração encontrada nos escritos do jovem Lutero. De acordo com Carlos Drawin, é à luz da *theologia crucis* luterana que se torna imprescindível para Heidegger combater a presunção da especulação metafísica que no fundo aspira justificar o amor próprio enlouquecido pelo deslumbramento da auto-suficiência racional.¹⁰¹ É possível perceber que a “tarefa de uma destruição da história da ontologia”, sugerida no sexto parágrafo de *Sein und Zeit*, mostra no próprio termo que a determina como “destruição” (*Destruktion*) “uma inequívoca transposição filosófica da concepção luterana da “*destructio*” como uma outra justificação”. Trata-se da justificação “perante a fé e que não é obra do homem, mas a obra própria de Deus na salvação”.¹⁰²

Nesse sentido, tudo poderia ter acabado aí. O pensamento do ser pode “servir” à fé, enquanto pressuposto da reflexão teológica. Porém, essa tarefa não é sua. Assim, em *Sein und Zeit*, assistimos a um “abandono” da questão de Deus na perquirição heideggeriana por causa da radicalização de seu ateísmo filosófico. Como já foi dito, isso se deve à perspectiva adotada ali, que é da “quotidianidade” média. Com efeito, parece que Heidegger supera tal perspectiva a partir da *Kehre*, ou seja, parece que a

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 323.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 323.

¹⁰¹ DRAWIN, Carlos Roberto. “Heidegger e a Crítica da Razão: Primeira Parte: Prolegômenos à Crítica Teo-Lógica da Razão”, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, 2011, p. 170.

¹⁰² DRAWIN, Carlos Roberto. “Heidegger e a Crítica da Razão: Primeira Parte: Prolegômenos à Crítica Teo-Lógica da Razão”, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, 2011, p. 170.

questão de Deus emerge explícita e vigorosamente a partir daí. Essa superação significa, por um lado, a abertura da filosofia heideggeriana para um possível pensamento de Deus. Trata-se, em última análise, da superação das aporias deixadas em *Sein und Zeit*; o que implica, por outro lado, um aprofundamento no modo pelo qual o filosofar heideggeriano compreenderá o ser.

Em *Sein und Zeit*, o filósofo vai entender a relação do ser humano enquanto aí-ser para com o ser a partir da abertura daquele para este, isto é, o ser humano é como compreensão do ser. Portanto, ao perguntar pelo sentido de ser, o pensamento heideggeriano colocará o acento, ou, enfatizará mais, a liberdade humana, à medida que compreenderá a essência do ser humano enquanto aí-ser como existência fáctica, a ser assumida autenticamente na resolução pela qual ele se compreende a partir de sua finitude como ser-para-a-morte.

Contudo, como já dissemos, esse modo de compreender a relação do aí-ser para com o ser ainda não é o mais radical em Heidegger. Tal radicalidade somente será alcançada com a *Kehre*, na qual o filósofo inverterá a relação do ser humano enquanto aí-ser para com o ser, abrindo espaço para a doação deste último. Assim sendo, perguntar-se-á agora pela verdade do ser. De fato, com a *Kehre*, o ser será entendido em sua verdade como acontecimento apropriador (*Ereignis*). Isso possibilitará que Heidegger resolva, de alguma maneira, as aporias deixadas em *Sein und Zeit*, à medida que ele passará a destacar que a primazia do desvelamento ou velamento do ser parte dele mesmo enquanto doação e não mais da abertura do *Dasein* para ele. Com isso, o pensamento heideggeriano penetrará mais profundamente no mistério do ser, superando a perspectiva adotada em *Sein und Zeit*.

E é justamente a partir desse momento, com a *Kehre*, que o pensamento heideggeriano – no passo de volta que permite pensar a essência da metafísica – compreende que o *theion* da onto-teo-logia, o Deus *causa-sui*, não é o Deus vivo. Nesse sentido, o passo de volta (*Schritt zurück*), que pensa a essência da metafísica como onto-teo-logia, é, para além disso, um “abandono da filosofia” enquanto metafísica, ou, mais precisamente, o abandono do Deus pensado metafisicamente. O Deus dos filósofos não pode proporcionar nenhum recurso. Por isso, é importantíssimo que nesse contexto voltemos a citar as célebres palavras de Heidegger contidas no seu *A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica*: “A este Deus o homem não pode nem rezar nem fazer

sacrifícios. Não pode, diante da causa sui, nem cair de joelhos cheio de temor nem tocar instrumentos, cantar e dançar.”¹⁰³

Ora, essas palavras de Heidegger, ao mesmo tempo rejeitam a imagem de Deus da tradição filosófica e acenam para um outro Deus, o Deus da experiência religiosa. Com efeito, depois da radicalização do ateísmo filosófico em *Sein und Zeit* e *Phänomenologie und Theologie*, o filósofo, a partir de meados dos anos 1930, parece abrir caminho para um novo acesso a Deus. Em *Über den Humanismus*, de 1946, Heidegger escreve:

Sòmente a partir da Verdade do Ser pode-se pensar a Essência do sagrado. Sòmente a partir da Essência do sagrado pode-se pensar a Essência da divindade. Sòmente na luz da Essência da divindade pode-se pensar e dizer o que a palavra ‘Deus’ pretende significar.¹⁰⁴

Esse caminho (ser/sagrado/divino/Deus) só é acessível através da experiência, ou melhor, através de um pensar experiente. Assim, a procura pelo Deus divino se situa numa dimensão pré-objetivante e é de alguma maneira uma espera pela teofania originária. O pensamento, portanto, deve reencontrar o espaço em que possa colocar essa problemática. Porém, tal procura deve se distanciar dos domínios da tradição metafísica, na medida em que visa se aproximar do Deus divino.

De acordo com os comentários de Ernildo Stein, trata-se de se preparar para o acolhimento de Deus no pensamento se e quando ele voltar a se manifestar.¹⁰⁵ Nesse sentido, é preciso em primeiro lugar recuperar o pensamento que pensa a verdade do ser rompendo com o desenraizamento do homem enquanto destino comum da tradição metafísica, isto é, rompendo com o pensamento que na história do ser tomou este último como ente “(...) ambos como que empurrados no redemoinho de uma confusão estranha e ainda não pensada.”¹⁰⁶ Por isso, deve-se pensar o sagrado somente a partir da verdade

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica” in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo: Livraria Duas Cidades Ltda., 1971, p. 99.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro Ltda, 1967, p.81.

¹⁰⁵ STEIN, Ernildo, *O Transcendental e o Problema de Deus em Martin Heidegger*, Porto Alegre: Ética Imprensa Ltda., 1966, p. 49-50.

do ser e, por sua vez, o divino somente a partir da experiência do sagrado para que, somente aí, se possa “pensar e dizer o que a palavra Deus pode significar”.

Com efeito, embora reconheça esse percurso positivo de Heidegger e o tematize explicitamente quando declara, por exemplo, que deveríamos primeiramente ser capazes de compreender tal caminho (ser/sagrado/divino/Deus) “antes que nos seja permitido, como seres humanos, isto é, como ek-sistentes, compreender a relação entre Deus e o ser humano;”¹⁰⁷ Welte, em sua reflexão referente ao problema em questão, se apóia, sobretudo, na tese heideggeriana de que a história da filosofia ocidental é a história do aprofundamento e da intensificação do esquecimento do ser enquanto destino do ser mesmo. E que tal esquecimento, proveniente da destinação do próprio ser, culmina no domínio do pensamento subjetivo, o qual, encarcerando Deus em seus limites, acaba por “matá-Lo”; levando, inevitavelmente, àquele estado de coisas que Hölderlin muito propriamente chamou de falta de Deus (*Fehl Gottes*). Portanto, a intuição weltiniana acerca do problema de Deus se baseia, fundamentalmente, na crítica heideggeriana da metafísica ocidental.

Nesse sentido, segundo Sandro Gorgone, Welte segue o diagnóstico epocal de Heidegger segundo o qual a ausência de Deus decorre da apropriação dos conteúdos essenciais da fé por parte da metafísica ocidental através do primado metodológico e teórico do sujeito humano.¹⁰⁸ Disso decorre que nosso autor, explorando radicalmente esse caminho negativo percorrido por Heidegger em sua crítica à metafísica tradicional, tenta extrair-lhe a positividade que lhe subjaz implicitamente, isto é, como já dissemos anteriormente, ao se experimentar a ausência de Deus, experimenta-se, concomitantemente, aquilo que está ausente e que, em sua ausência, se faz sentir ao modo de uma plenitude subtraída. Assim, há um esforço do pensamento weltiniano em desenvolver o problema de Deus sem, porém, se opor de maneira radical à tradição metafísico-teológica ocidental. Mas, tentando desconstruí-la a partir de dentro ao

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin, *Sobre o Humanismo*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro Ltda, 1967, p. 64.

¹⁰⁷ “(...) avant qu’il ne nous soit permis, en tant qu’hommes, c’est-à-dire, en tant qu’ek-sistants, de saisir une relation entre le Dieu et l’homme.” WELTE, Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 13.

¹⁰⁸ GORGONE, Sandro, *La fenomenologia della Religione di Bernhard Welte. Elaborare l’esperienza di Dio* [in linea], Atti del Convegno, Parma 20-21 marzo 2009, p. 3. Disponível em: <http://mondodmani.org/teologia>. [Acessado em: Junho de 2015].

formular uma crítica profunda dos temas constitutivos do pensamento moderno a partir do estatuto da razão e da compreensão tipicamente modernas dos conceitos de verdade e conhecimento. Isso significa que para Welte, a tarefa do pensamento é assumir para si mesmo as dificuldades e a emergência do tempo presente, ou seja, a ausência de Deus.

Com isso não queremos dizer que esse caminho (ser/sagrado/divino/Deus) não seja de fundamental importância para a perquirição weltiniana. Ao contrário, essa conexão entre sagrado e Deus e entre sagrado e ser é essencial para o pensamento de Welte. De fato, de acordo com Giorgia Lenci, nosso autor entende que o ser é a região a partir da qual o sagrado pode se doar, ou seja, o ser pode se manifestar como sagrado através das múltiplas figuras de seu acontecimento e quando interpela destinalmente o ser humano.¹⁰⁹ Porém, nossa intenção é destacar que é a partir, sobretudo, da constatação da ausência do Deus divino que o pensar weltiniano faz seu caminho em direção a Este último.

Nesse contexto, segundo a reflexão weltiniana, é preciso, com o auxílio do pensamento, investigar profundamente na direção do Deus divino, de tal modo que possamos encontrar uma via de acesso que torne possível Seu mostrar-se. Tal via de acesso é representada, de acordo com nosso autor, pela pergunta pelo ser. Portanto, o reconhecimento weltiniano da ausência de Deus está estritamente relacionado com a convicção de que uma experiência autêntica desse mesmo Deus somente é possível na “vizinhança do ser”. Isso é discutido por Welte em seu texto *Dieu dans la Pensée de Heidegger*, publicado na Revista Portuguesa de Filosofia em 1971; inclusive nesse texto ele cita parte da célebre passagem de *Über den Humanismus*, a qual já tivemos oportunidade de citar integralmente mais acima:

Mas, mesmo nessas sublimes experiências do limite, o pensamento de Heidegger não encontra repouso. Isso porque Heidegger esboça em sua carta *Über den Humanismus* as condições indispensáveis para um conhecimento do Deus divino pelo homem (*op. cit.*, p. 102). ‘É somente a partir da essência do sagrado que a essência do divino pode ser concebida e dito o que deve enunciar a palavra “Deus”.’ Nós devemos, primeiramente, ser levados a compreender e a entender, cautelosamente, essas palavras antes que nos seja permitido,

¹⁰⁹ LENCI, Giorgia, *Fenomenicità, Molteplicità e Storicità del Sacro in Bernhard Welte*, Sapienza Università di Roma, Roma, 2010, p. 52. Disponível em: <https://www.freidok.uni-freiburg.de/data/8179/>, [Acessado em: Julho de 2015].

enquanto homens, isto é, enquanto ek-sistentes, compreender uma relação entre Deus e homem.¹¹⁰

Esse trecho deixa bem claro que Welte se coloca no âmbito da tentativa de aplicar a questão do ser ao problema de Deus em seu filosofar. Portanto, com Heidegger, nosso autor compreende que há um entrelaçamento declarado entre a questão do ser e o problema de Deus; que só é possível “conceber e dizer o que deve enunciar a palavra ‘Deus’” a partir da verdade do ser e, conseqüentemente, superando o modo como esse entrelaçamento aconteceu na história do pensamento ocidental. Por isso, a “vizinhança do ser”, o colocar-se na sua escuta, é condição necessária, porém, não suficiente, para que se possa ocorrer uma experiência autêntica do Deus divino. Não é condição suficiente porque não depende tanto de somente se colocar na escuta do ser, ou seja, de se preparar para se e quando Deus voltar a se manifestar a partir da sua vizinhança, quanto da autodoação e do automostrar-se indisponível do próprio Deus. Esse estado de coisas é descrito por Welte – resumindo o pensamento de seu mestre – da seguinte forma em *Zeit und Geheimnis*:

(...) pode-se resumir nestes termos: nele se está na escuta e na expectativa, nos é confiada indicações ocultas, para perceber, na época do esquecimento do ser e do esquecimento de Deus, em um território além da metafísica e ao longo de um caminho que, junto à metafísica, deixou para trás de si, também, as habituais certezas da racionalidade, algo do oculto Deus divino.¹¹¹

Com efeito, a partir da leitura que Welte faz do pensamento heideggeriano, nós não podemos deixar de nos confrontar com essa experiência radical que caracteriza e estrutura a situação histórica contemporânea, a saber, a “morte de Deus”. O anúncio trágico dessa morte é, por assim dizer, um acontecimento sagrado que indica o subtrair-

¹¹⁰ “Mais, même dans ces sublimes expériences de la limite, la pensée de Heidegger ne trouve pas de repos. C’est pourquoi Heidegger esquisse dans sa lettre *Über den Humanismus* les conditions indispensables à une connaissance du Dieu divin par l’homme (*op. cit.*, p. 102). ‘Ce n’est qu’à partir de l’essence du Sacré que l’essence de la Divinité que peut être conçu et dit ce que doit énoncer le mot “Dieu”.’ Ne devons-nous pas d’abord être à même de comprendre et d’entendre attentivement ces mots avant qu’il ne nous soit permis, en tant qu’hommes, c’est-à-dire, en tant qu’ek-sistants, de saisir une relation entre le Dieu et l’homme.” WELTE. Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 13.

¹¹¹ “(...) dann darf man dies so zusammenfassen: Es geschieht darin Horchen und Warten, es geschieht dieses, sich verborgenen Weisungen anvertrauen, um in der seinsvergessenen und gottvergessenen Zeit etwas vom verborgenen göttlichen Gott zu vernehmen in einem Gelände jenseits der Metaphysik und auf einem Weg, der mit der Metaphysik auch die gewöhnlichen Sicherungen der Rationalität hinter sich gelassen hat.” WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 279-280.

se do divino. Mais radicalmente, trata-se da expulsão de Deus, por parte do homem moderno, de todo o âmbito da existência humana. Porém, ao mesmo tempo, assinala o resplandecer da noite de Deus na qual se oculta à possibilidade de Seu acontecer. De fato, como bem observa Giorgia Lenci, tratar do problema de Deus contemporaneamente significa, antes de tudo, tornar consciente e assumir a Sua ausência, Seu ocultar-Se e negar-Se. Portanto, pensar Deus contemporaneamente significa pensar o que está oculto. E isso porque o horizonte no qual se pode enfrentar tal problemática se manifesta exclusivamente na modalidade da ausência.¹¹²

Isso significa que aquilo que se mostra ao mesmo tempo se oculta, porém, é precisamente assim que o que se mostra se anuncia; o velamento constitui aqui uma maneira de se manifestar. Nesse sentido, isso pode ser aplicado, apropriadamente, no que diz respeito à manifestação de Deus. De acordo com o entrelaçamento do qual falamos anteriormente, a possibilidade de uma vinda futura do Deus divino está ligada à experiência do ser. Entretanto, de modo similar ao mostrar-se de Deus, a luz do ser brilha se ocultando naquilo que ela toca. A abertura de sua clareira se produz somente a partir da obscuridade.

Todavia, de acordo com Emilio Brito, para Welte a “falta de Deus” deve ser compreendida como a aflição ligada ao velamento, à ausência, ao não aparecimento do Deus divino, do Deus epifânico.¹¹³ Mais ainda: nosso autor observa que o pensamento de Heidegger avança ainda mais claramente na direção Deste último. Essa nova impostação está ligada ao fato de que seu pensamento não se limita a assumir o destino do pensamento ocidental, mas, se esforça para superá-lo. Portanto, a preparação da superação da metafísica prepara também a superação do Deus da onto-teo-logia e, com isso, cria igualmente as condições necessárias para o advento da teofania originária do Deus divino.

Dentro dessa perspectiva, Welte observa que Heidegger vai ainda mais longe. Na companhia do poeta, que habita na proximidade da abertura do ser e percebe sua benevolência, ele alcança a serenidade, o salvo e, finalmente, o sagrado. Nesse sentido,

¹¹² LENCI, Giorgia, *Fenomenicità, Molteplicità e Storicità del Sacro in Bernhard Welte*, Sapienza Università di Roma, Roma, 2010, p. 53. Disponível em: <https://www.freidok.uni-freiburg.de/data/8179/>, [Acessado em: Julho de 2015].

¹¹³ BRITO, Emilio, *Heidegger et l'Hymne du Sacre*, Leuven: Leuven University Press, 1999, p. 244.

é extremamente significativa a determinação deste último. Ela se refere ao que, em primeiro lugar, aparece como o nada e, por conseguinte, como o ser; assim como se refere, ao mesmo tempo, ao Deus divino.¹¹⁴ O ser aparece, portanto, – e aqui reiteramos o que já dissemos precedentemente – como o sagrado e se deixa compreender, concomitantemente, tanto como aquilo que provoca angústia, quanto como aquilo que emana benevolência:

Seguindo Hölderlin, o pensamento de Heidegger busca alcançar a região do sagrado. É por isso que o pensador escolhe a amizade do poeta. É, talvez, o poeta que poderá descobrir a região – a região do sagrado – na qual o pensador reencontrará o divino e o Deus divino. Porém, ao longo desse maravilhoso caminho através do qual o pensador acompanha o poeta na região do sagrado, Heidegger retorna à fronteira, seguindo os passos de Hölderlin.¹¹⁵

Por sua vez, o sagrado se apresenta como o traço do divino. Ele remete ao divino sem, porém, chegar a mostrar Deus em si mesmo. De acordo com Welte, Este último habita no espaço do sagrado, não se manifestando abertamente nele:

Pois, o poeta também é incapaz, em última análise, de dizer a palavra que faça aparecer o Mais Alto, a palavra que seria, portanto, maior e mais eficaz que toda palavra formalmente exata. O ponto extremo que o pensador alcança na companhia do poeta é descrito assim por Heidegger: ‘O sagrado, certamente, aparece aí. Porém, o Deus mantém-se distante’ (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, op. cit.*, p. 24-25).¹¹⁶

Nesse sentido, seguindo uma vez mais as indicações de Emílio Brito, pode-se conjecturar que, de acordo com a interpretação weltiniana de Heidegger, o Deus está à espera, se abriga e se oculta da mesma maneira que o ser está à espera, se abriga e se

¹¹⁴ WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 274-275.

¹¹⁵ “En suivant Hölderlin, la pensée de Heidegger cherche à atteindre la région du sacré. C’est pour cela que le penseur choisit pour ami un poète. C’est peut-être le poète qui pourra découvrir la région – la région du sacré – où le penseur rencontrera le Divin et le Dieu divin. Mais au cours de cette promenade merveilleuse où le penseur accompagne le poète dans la région du sacré, Heidegger retourne à la frontière, sur les traces de Hölderlin.” WELTE. Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 15.

¹¹⁶ “Car le poète aussi est incapable, en dernier lieu, de dire le Mot qui fait apparaître le Très Haut, ce mot donc qui serait plus grand et plus efficace que tout mot formellement exact. Le point extrême que le penseur atteint en compagnie du poète est décrit ainsi par Heidegger: ‘Le sacré, certes, y apparaît. Mais le Dieu en reste éloigné’ (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, op. cit.*, p. 24-25).” WELTE, Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971, p. 15.

oculta no nada e o sagrado está à espera, se abriga e se oculta no ser. Assim, esse Deus que se abriga, se oculta e está à espera, significa a nova aparição do sagrado, que, por sua vez, é a suprema aparição do ser e do nada.¹¹⁷ A noite do nada seria, portanto, em sentido pleno, a presença ausente do Deus divino; a Presença que ao mesmo tempo se retrai. Porém, essa espera do “Mais Alto” não deve ser tomada no sentido de uma existência disponível (*Vorhandenheit*). Trata-se, antes, de uma espera indisponível que está além do âmbito da razão representacional e, por conseguinte, da dimensão ôntica da realidade.

Portanto, pela própria natureza da reflexão heideggeriana acerca da questão de Deus, ou seja, pelo fato de que essa reflexão se apresenta na economia da obra do filósofo de maneira bastante fragmentária e hermética, dando azo, inclusive, por seu caráter obscuro, a posições hermenêuticas diversas;¹¹⁸ ressaltamos uma vez mais, e agora com mais ênfase, que Welte, explorando radicalmente o caminho negativo percorrido por Heidegger em sua crítica à metafísica tradicional, tenta extrair-lhe a positividade que lhe é inerente. Isso significa que a abertura heideggeriana (ser/sagrado/divino/Deus), embora guarde em si uma positividade ou uma saída em relação à crítica da metafísica enquanto onto-teo-logia, isto é, guarde em si uma positividade em relação a esse momento negativo do pensamento heideggeriano, traz consigo, de certa forma, uma outra negatividade não elaborada. Porém, é preciso esclarecer, antes de darmos prosseguimento à nossas análises, que, com negatividade não elaborada nos referimos ao fato de que a abertura heideggeriana a um possível ser-para-Deus irrompe a partir de sua não aceitação do Deus da filosofia, de tal modo que “o pensamento sem Deus está mais próximo do Deus divino”. E isso, de alguma maneira, significa um calar-se “depois do abandono do Deus tradicional”. Entretanto,

¹¹⁷ BRITO, Emilio, *Heidegger et l'Hymne du Sacre*, Leuven: Leuven University Press, 1999, p. 244.

¹¹⁸ Em *A Dimensão Religiosa*, por exemplo, Gadamer crítica as interpretações dos existencialistas franceses, principalmente Sartre, que insistiam em enquadrar Heidegger como pensador ateu. MACHADO, Jorge Antônio Torres, *Os Indícios de Deus no Homem: Uma Abordagem a Partir do Método Fenomenológico de Martin Heidegger*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 127. Além disso, em *Im Raum der Metaphysik. Neuzeit.*, se, por um lado, Von Balthasar interpreta o primado do ser enquanto desvelamento sobre a essência como uma aproximação do pensamento de Heidegger da teologia negativa, por outro lado, ele, do mesmo modo, interpreta que a reflexão heideggeriana teria identificado o ser transcendental que atualiza as essências com o ser subsistente de Deus, de tal forma que a relação de analogia entre ambos teria sido deixada de lado. Nesse sentido, tal circunstância leva à consideração de que o Deus que Heidegger entrevê seria uma divindade imanente ao mundo como os deuses da religião grega. ARAÚJO, P. A., *Arte e Religião: H. U. Von Balthasar e M. Heidegger*, In: *Estudos Teológicos: São Leopoldo*, v. 24, n. 39, 2010, p. 187-189. Vê-se, portanto, que nesse contexto hermenêutico revela-se a pluralidade de caminhos que se abrem com a novidade do pensar heideggeriano e, sobretudo, com o vigor das ideias que irrompem em sua filosofia.

Heidegger nunca desenvolveu esse pensamento plenamente, permanecendo nele uma virtualidade a ser explorada. De acordo com Perotti James, e aqui o citaremos expressamente:

Pareceria que com a superação da metafísica o problema de Deus teria desaparecido. Mas não. Esse pensamento sem Deus abriu-se – esperançosamente – para o divino. Assinala Heidegger: “O pensamento sem Deus que abandona o Deus da filosofia, o Deus *causa sui*, talvez esteja mais perto do Deus divino.” (3) Que significa isso? Afirma, obviamente, o Deus da divindade. Além disso, entende que o pensamento sem Deus, isto é, o silêncio depois do abandono do Deus tradicional, aproxima-se do Deus divino.¹¹⁹

De acordo com essa passagem fica claro que essa outra negatividade não elaborada na perquirição heideggeriana pode ser interpretada como se todo discurso acerca de Deus devesse se calar, como se o melhor meio de se fazer a experiência Deste último fosse por meio do silêncio. Pois, esse silêncio seria a melhor maneira de esperar o advento de Deus se e quando ele ocorrer. Trata-se, desse modo, de reverenciar o indizível e se colocar na escuta do mistério insondável que tudo abarca e ilumina enquanto preparação para seu advento – o qual devemos reiterar: é indisponível para o ser humano. Nesse sentido, corroborando ainda mais essa hipótese, Paulo Afonso de Araújo constata, juntamente com Perotti, que o pensamento heideggeriano sobre a questão de Deus é uma espécie de teologia da distância e da ausência de Deus.¹²⁰ Portanto:

O estado de ânimo fundamental do qual parte Heidegger para sua proposta alternativa à teologia metafísica é aquele do encontrar-se marcado pela distância de Deus, ou seja, pelo sentimento de ter sido abandonado, vazio, pela subtração do divino.¹²¹

Welte, claramente, assumirá tal interpretação acerca das comedidas aproximações que seu mestre faz em relação a esse tema. Porém, diferentemente de Heidegger – que, como já dissemos, de acordo com seu discípulo Max Müller, trataria de tal problemática na terceira seção da primeira parte de *Sein und Zeit*, que nunca foi

¹¹⁹ JAMES, Perotti, *Hölderlin e Heidegger. O Poeta e o Pensador*. In.: *Heidegger on the Divine*, Ohio University Press, 1974, p. 36.

¹²⁰ ARAÚJO, P. A., *Hermenêutica da Ausência: A Questão de Deus em Heidegger*. In: *Estudos Teológicos: São Leopoldo*, v. 49, n. 2, 2009, p. 275.

¹²¹ ARAÚJO, P. A., *Hermenêutica da Ausência: A Questão de Deus em Heidegger*. In: *Estudos Teológicos: São Leopoldo*, v. 49, n. 2, 2009, p. 274.

publicada – nosso autor desenvolverá sua reflexão acerca de Deus na direção da teologia negativa, à medida que radicalizará a sua interpretação do conceito heideggeriano de acontecimento apropriador (*Ereignis*).

CAPITULO II

OS CAMINHOS DE WELTE EM DIREÇÃO A DEUS

Dando prosseguimento ao nosso percurso investigativo, nos deparamos, agora, com a reflexão a partir da qual Welte traçará os caminhos ao longo dos quais um possível encontro com Deus possa reconquistar sua evidência. Trata-se, portanto, de “tentar de várias maneiras indicar e mostrar o fato não evidente de Deus”¹²². Realmente, nosso autor chama a atenção para o fato de que, nesta época na qual vivemos, grande parte dos seres humanos “abandonaram a antiga morada de suas representações religiosas tradicionais,”¹²³ tornando a religião problemática, tanto para aqueles que se encontram abrigados em seu ambiente espiritual, quanto para aqueles que não se encontram. Isso significa que a religião, a fé e, mais especificamente, o cristianismo já não possuem seu antigo caráter de obviedade. De fato, João A. Mac Dowell faz referência a esse caráter não óbvio da fé e, por conseguinte, da religião e de Deus, quando afirma que muitas pessoas consideram desnecessária a crença em um Deus, dada à confiança absoluta nas possibilidades intramundanas que o progresso tecnocientífico e econômico suscita nessas mesmas pessoas.¹²⁴

Porém, não obstante a perda do caráter de obviedade da fé e, por conseguinte, da religião e de Deus, nosso autor entende que o conceito de religião deve ser concebido a partir da relação do homem com Deus. Com isso, Welte pode dizer que: “Por religião é entendido, desde a antiguidade, a relação do homem com Deus ou, também, com o âmbito do divino.”¹²⁵ E mais ainda, que Deus é o princípio da religião, isto é, que: “Na religião o homem se compreende determinado por Deus e referido a ele. Por isso, Deus é a magnitude, a partir da qual a religião é, primariamente, constituída.”¹²⁶

¹²² WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 45.

¹²³ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 25.

¹²⁴ MAC DOWELL, João A. A., *Investigação Filosófica sobre Deus*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 16.

¹²⁵ “Unter Religion wird seit alters her die Beziehung des Menschen zu Gott oder auch zum Bereich des Göttlichen verstanden.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 28.

¹²⁶ “In der Religion weiss sich der Mensch von Gott bestimmt und auf Gott bezogen. Daher ist Gott die Grösse, von der her sich Religion primär konstituiert.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 45.

Portanto, tendo em vista essa definição de Welte acerca do que seja religião e o fato de que ele entende que Deus seja o princípio da religião, chegamos à constatação de que aquele estado de coisas que descrevemos acima, de que a religião já não é mais óbvia, pode ser atribuído, também, a Deus. Por isso, para que o homem possa ter uma relação com Este Último, Ele tem que estar dado de alguma maneira para os seres humanos. No entanto, não é evidente que Deus esteja dado, de outro modo não haveria ateísmo. Nesse sentido, Welte encaminha uma reflexão através da qual traçará os caminhos pelos quais possamos alcançar Deus e, assim, experimentá-Lo. Trata-se, portanto, da *questio de iuris*; ou seja, da justificação de um conceito filosófico de Deus, ao qual podemos atribuir, ao mesmo tempo, o caráter de divindade. Isso significa, em outras palavras, demonstrar o direito, a legitimidade, a razoabilidade do conceito de Deus e, conseqüentemente, da fé em Deus.

Entretanto, embora pareça soar como um programa das provas da existência de Deus no sentido tradicional, o que a perquirição weltiniana pretende é buscar um conceito de Deus livre de tais pressupostos tradicionais e, além disso, livre do pressuposto de que a palavra Deus tenha um ou outro significado. Portanto, tendo como base o método fenomenológico de pesquisa, Welte procederá baseado em fatos manifestos, ou seja, naquilo que se mostra assim como se mostra por si e em si mesmo. Além disso, o filósofo também levará em conta as críticas de Kant, do neopositivismo, do racionalismo de Hans Albert e, sobretudo, as críticas de seu mestre, Heidegger, de que um Deus assegurado por tais provas não seria divino. Na verdade, segundo nosso autor: “O conhecimento filosófico de Deus é a versão teórica daquela situação fundamental, segundo a qual a natureza do espírito humano, anteriormente a qualquer revelação positiva, já trás consigo o motivo para levantar o olhar para o Eterno.”¹²⁷

Diante disso, Bernhard Welte propõe três fatos, os quais ele considera fundamentais e que não podem ser negados de maneira alguma, mesmo que a experiência deles não tenha um caráter conclusivo. Ademais, esses três fatos fundamentais não dependem “do estado ou do ponto de vista da consciência humana, da

¹²⁷ “Die philosophische Gotteserkenntnis ist die theoretische Fassung jenes Grundverhältnisses, von dem her die Natur des menschlichen Geistes vor aller positiven Offenbarung schon Veranlassung hat, zum Ewigen aufzublicken.” WELTE, Bernhard, *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*: In: *Gott und das Nichts: Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 2000, p. 101.

sociedade ou de uma época, como, por exemplo, a nossa.”¹²⁸ É a partir daqui que a investigação weltiniana sobre Deus começa a fazer seu caminho.

3.1 - O primeiro caminho em direção a Deus: o nada futuro

3.1.1 – A existência (*Dasein*) segundo Welte

O primeiro dos três fatos fundamentais que Welte propõe é a existência (*Dasein*).¹²⁹ De acordo com o filósofo, “estamos aí” (*wir sind da*) no mundo, em meio aos outros homens e inseridos em nossa sociedade; e isso não pode ser negado racionalmente. Proposições como “estamos aí em nosso mundo” tem um sentido real, independentemente das opiniões, tendências ou interpretações dominantes da consciência pública.¹³⁰

Nesse sentido, ao chamar a atenção para esse fato fundamental, Welte se apóia nas reflexões de Descartes sobre o *cogito*, e, sobretudo, no que Husserl pretendia no primeiro nível da redução fenomenológica, ou seja, “um solo indubitável para nossas reflexões ulteriores.”¹³¹ Além disso, ainda baseando-se no pensamento husserliano, nosso autor suspenderá o juízo, isto é, fará a *epoché* em relação às possíveis interpretações de nossa existência no mundo; ou, pelo menos, tentará se afastar o máximo possível delas. Para ele, as interpretações tradicionais da existência (por exemplo, de Platão ou Tomás de Aquino), assim como as interpretações contemporâneas (por exemplo, de Heidegger ou Freud), ou qualquer que seja a interpretação, deixam intacto o fato fundamental de que “estamos aí em nosso mundo”. Esse fato permanece incólume diante de tudo isso.

Com efeito, ao suspender o juízo em relação a todas as possibilidades de interpretação, Welte não pode mais prescindir do pressuposto de toda interpretação e, principalmente, de toda renúncia a ela. Trata-se do pressuposto que se refere ao “fato de

¹²⁸ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 46.

¹²⁹ Embora Welte sofra uma influência bastante profunda do modo como Heidegger concebe a existência, esta não pode ser compreendida à maneira do pensamento deste último, isto é, não tem o mesmo significado técnico que encontramos no modo de pensar heideggeriano. No decorrer de nossas análises neste trabalho ficará mais clara essa diferença.

¹³⁰ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 47.

¹³¹ “(...) einen unbezweifelbaren Boden für unsere weiteren Überlegungen.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 47.

que nossa existência no mundo é algo assim como um espaço aberto de experiências.”¹³² Aqui, a reflexão weltiniana se liga às ampliações que a investigação husserliana introduziu no enfoque de Descartes.¹³³

Diante disso, Welte argumenta que na medida em que vamos vivendo em nosso mundo experimentamos algumas coisas que estão fora de nós e outras dentro de nós. Portanto, há algo que se manifesta e se mostra ora fora, ora dentro de nós. De fato, faz parte de nossa existência que experimentemos algo e que, por sua vez, exista algo experimentável. De acordo com Duilio Albarello, trata-se do dado imediato que pode ser experimentado no sentido de uma abertura completa, ampla e indistinta em direção ao mundo, estruturada de múltiplas maneiras, e da abertura do mundo em direção a nós. Isso significa que faz parte dessa mesma existência à abertura para muitas experiências possíveis.¹³⁴ Por isso, Welte pode dizer:

Falamos exprimindo um fundo de experiências. E somente porque fazemos experiências, podemos também interpretá-las ou prescindir das interpretações. Portanto, só tem sentido falar de nossa existência

¹³² “(...) die Tatsache, dass unser Dasein in der Welt so etwas ist wie ein offener Raum von Erfahrungen.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 47. Welte define assim o conceito de experiência: “Certamente, aquilo que foi experimentado não é, desde já, uma experiência efetiva em sentido pleno, se ele se mostra como um mero em-si ou como um mero objeto e, em consequência disso, é compreendido objetivamente. Pelo contrário, somente há experiência efetiva quando o experimentado rompe o limite que, desde o início da modernidade, havia separado um do outro, sujeito e objeto. Portanto, quando aquilo que foi experimentado afeta o homem que faz a experiência e o transforma, então, depois dessa experiência, este último vive e existe de uma maneira diferente da forma como vivia e existia anteriormente. Gadamer tem alertado, justamente, sobre esse caráter afetivo e transformador que diz respeito à verdadeira experiência. O homem que faz uma experiência torna-se diferente daquele que ele foi. Essa transformação do modo de estar no mundo é, portanto, uma negação em relação ao estado anterior. Ele não é mais como era anteriormente. O antigo é passado. Porém, a partir dessa negatividade emerge uma nova positividade: Tudo é novo e, talvez, diferente de maneira inesperada.” Ver: WELTE. Bernhard, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*: In: *Gott und das Nichts: Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 2000, p. 36-37.

¹³³ Tais ampliações se referem ao que Husserl chamou de intencionalidade, ou seja, ao fato de que a consciência funda sentido como compreensão de algo que é (sentido do ser), através de sua orientação intencional em direção a um objeto intencionado. Por isso, o “eu” não pode ser entendido à maneira de Descartes, como um “eu” que reflete de modo isolado sobre os objetos do mundo ou como um “eu” no qual os objetos do mundo se encontrem, simplesmente, como produtos de uma consciência unilateral. Daí a máxima husserliana: “consciência é sempre consciência de algo.” Portanto, podemos dizer que para Husserl não há sujeito sem objeto e, muito menos, objeto sem sujeito. Em outras palavras, não há um “eu” sem um “mundo”, nem um “mundo” sem um “eu”. Sujeito e objeto, “eu” e “mundo” se copenetraram reciprocamente e não podem ser entendidos de forma separada. Ver HUSSERL, Edmund, *Idee per una Fenomenologia Pura e per una Filosofia Fenomenologica*. v.1, v. 2. Trad. do alemão para o italiano por Vicenzo Costa. Turim: Einaudi, 2002, §31-32.

¹³⁴ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 161.

no mundo, se, com isso, entendemos também que a abertura das experiências pertence a essa existência.¹³⁵

Neste ponto podemos ver a relação com aquilo que foi exposto no primeiro capítulo de nosso trabalho, a respeito da forma mais imediata da compreensão de ser por parte do ser humano. Dissemos anteriormente que tal compreensão se realiza em uma configuração especial expressa na proposição: “Eu estou aqui em meio ao meu mundo.”¹³⁶ Portanto, trata-se daquela estrutura fundamental que Welte chamou de *aí-ser mundano (Weltdasein)*, a qual se caracteriza pela abertura do ser humano ao ser do mundo e das coisas que se manifestam dentro desse mundo enquanto “âmbito do múltiplo, que se manifesta para nós, da forma e da maneira que for, como aquilo que temos relações ou podemos ter e que surge como ente para nós.”¹³⁷ Consequentemente, falar “que a abertura das experiências pertence à nossa existência” significa dizer, ao mesmo tempo, que a compreensão de ser por parte do ser humano é sempre compreensão de mundo. Além disso, significa dizer que a existência (*Dasein*) se funda na estrutura fundamental “eu-mundo”, ou seja, no *aí-ser mundano (Weltdasein)*.

É desse modo que Welte explicita o primeiro fato fundamental sobre o qual ele queria chamar à atenção. De acordo com o filósofo, a existência se mostra de forma ineludível e conclusiva, e, portanto, não pode ser negada racionalmente.

3.1.2 – O nada segundo Welte

O segundo fato que Welte propõe, e que se apresenta como uma experiência notável dentro do espaço aberto da experiência, é a não-existência ou o nada. Trata-se

¹³⁵ “Wir sprechen sagend einen Bestand von Erfahrungen aus. Und nur weil wir Erfahrungen machen, können wir diese auch deuten oder von Deutungen abstrahieren. Von unserem Dasein in der Welt zu sprechen hat also nur dann einen Sinn, wenn wir dabei mitverstehen, dass zu diesem Dasein die Offenheit der Erfahrungen gehört.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 48.

¹³⁶ “Ich bin da inmitten meiner Welt.” WELTE. Bernhard, *Heilvertändnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 68.

¹³⁷ “(...) den Bereich des Mannigfaltigen, das sich uns, in welcher Gestalt und Weise auch immer, entgegenbringt, mit dem wir Umgang haben oder haben können und was darin für uns als seiend aufgeht.” WELTE. Bernhard, *Heilvertändnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 68.

do fato que pode ser expresso na seguinte proposição: “Nem sempre estivemos aqui, e não existiremos para sempre.”¹³⁸

Tendo em vista esse segundo fato, nosso autor empreenderá uma análise das características dessa não-existência, ou, mais precisamente, desse nada. Portanto, em primeiro lugar, Welte realizará uma discussão acerca da essência do nada (*Wesen des Nichts*), a partir da qual tentará desvelar o sentido mais profundo desse silêncio desconcertante que nos precede e que nos toma no findar de nossa existência.

É evidente que a proposição negativa à qual nos referimos acima exprime um fato indubitável. Embora, se trate de uma experiência enigmática, especial e totalmente distinta da experiência dos fatos positivos que se encontram diante de nós, ninguém em sua consciência porá em dúvida o fato de que um dia nós não estávamos aqui neste mundo e de que um dia deixaremos de existir nele. Tampouco, a constatação desse fato negativo depende de qualquer que seja a interpretação da existência que foi proposta ou que, porventura, venha a ser proposta.

Assim, a não-existência entendida no sentido acima indicado representa, certamente, uma negação determinada.¹³⁹ Trata-se de uma negação determinada da existência, pelo fato de se relacionar com esta última e de se tornar visível somente no fundo dessa mesma existência. Nesse sentido, essa experiência é nossa; somos nós que um dia não estávamos aqui e um dia não estaremos mais aqui. A não-existência pertence a cada ser humano sem exceção. Ela diz respeito a todos nós, embora seja difícil dizer em que ela se funda. Como bem observa Oreste Tolone, esse destino não cabe somente ao ser humano, mas, vale também para todas as configurações humanas supraindividuais, sejam elas: instituições, sociedades ou culturas. Vale, além disso, para a humanidade como um todo.¹⁴⁰ Portanto, a não-existência “é uma negação determinada e real da existência humana em sua totalidade.”¹⁴¹ Igualmente, é uma negação determinada e real de tudo aquilo que é ou pode vir a ser mundo para o ser humano. A essa não-existência, como mencionado acima, Welte dá o nome de nada.

¹³⁸ “Wir waren nicht immer da, und wir werden nicht immer dasein.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 49.

¹³⁹ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 53.

¹⁴⁰ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 101.

¹⁴¹ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 50.

Se esse nada é uma negação determinada da existência que concerne a todos nós indistintamente, e, além disso, tal negação se mostra através do fato inegável de que um dia não estivemos aqui e que algum dia deixaremos de estar aqui, então, esse nada é uma experiência, ou seja, essa não-existência é experimentada como aquilo que foi e como aquilo que será.

Porém, essa negação determinada da existência não pode ser entendida de maneira formal. Pois, se esse nada fosse entendido como uma expressão relativa que se refere a algo existente, então, ele seria simplesmente uma negação deste último, seja individualmente ou em sua totalidade. Seria o nada de ente e, portanto, somente o outro do ente, um “onde não há nada”¹⁴². Todavia, o nada é um fato inegável e é uma experiência que nós fazemos. E como tal significa, como bem nota Oreste Tolone, que em sua subtração ele se impõe como aquilo que não tem como nós não experimentarmos.¹⁴³ O fato de que não existimos desde sempre e que deixaremos de existir um dia, é qualquer coisa de positivo – precisamente em sua negatividade –, cujo peso carregamos conosco em nossa existência. Em verdade, esse nada revela a radical finitude de todas as coisas, inclusive, revela nossa própria finitude. Entretanto, embora pareça coincidir com a experiência da morte, o nada é qualquer coisa de mais amplo, a partir do qual nossa existência procede e na direção do qual nossa existência se prolonga, concernindo, portanto, mais ao aparecimento do que ao desaparecimento de todo ente. Desse modo, se com a morte impera o não-sentido e o decair absurdo e insensato, à luz do nada a vida experimenta algo que significa e diz algo; a essa luz ela (a vida) brilha em todo seu esplendor. Como consequência disso, esse nada pode encontrar na morte a ocasião de seu manifestar-se, contudo, não se identifica com ela.

Assim, ele não pode ser dissolvido em uma mera negatividade formal. De acordo com Welte, a positividade da experiência do nada é completamente diferente das experiências positivas que fazemos no espaço aberto de nossa existência. Trata-se de uma realidade significativa que pode ser compreendida como o “outro da existência”, cuja positividade pertence a esta última, como negação de tal positividade.

¹⁴² TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 101.

¹⁴³ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 101.

Para corroborar sua argumentação, nosso autor se vale de “alguns testemunhos qualificados”, por intermédio dos quais pretende lançar luz sobre essa interpretação do nada com a qual está fortemente comprometido. Entre esses testemunhos se destacam as reflexões de Pascal sobre a grande experiência do nada; a retomada heideggeriana da pergunta de Leibniz: “[por] que existe algo em geral e não, antes, o nada?”; as reflexões de Eugen Fink contidas em seu livro *Metaphysik und Tod* e, finalmente, a experiência do nada tal qual aparece no budismo.¹⁴⁴ Com isso, Welte pretende ter encontrado evidências, tanto na história da filosofia ocidental quanto oriental, da realidade positiva do nada.

Mas, quem - independentemente de tais testemunhos - reflete, por exemplo, sobre a morte, sobre a própria morte ou a morte de outros homens; quem se detém um pouco no fato de que em 100 anos ou em 1000 anos não restará nada de si ou de todos os homens que conhece ou dos que ouve falar; quem segue o conselho de Pablo Neruda: “de tempos em tempos convém tomar um banho no sepulcro”; dificilmente porá em dúvida que a não-mais-existência, a não-existência, o nada (nesse sentido) é uma experiência e uma realidade surpreendente, grandiosa e inegável.¹⁴⁵

Com efeito, nossa relação com esse nada é, sem dúvida alguma, ambígua. E isso por causa de sua natureza própria. De fato, de acordo com os comentários de Oreste Tolone, esse silêncio eterno a partir do qual irrompemos e para o qual caminhamos pode ser compreendido, simultaneamente, como ausência total na qual nada há para escutar, como mero e puro nada, ou, como ocultamento que guarda a palavra por excelência, isto é, como a experiência de um encobrimento absoluto.¹⁴⁶

No primeiro caso, trata-se de constatar que *não existe absolutamente nada aqui*, de constatar o *vazio absoluto*. No segundo caso, trata-se de perceber que *não vejo nada aqui*; que o que há aqui está totalmente encoberto para mim. Nesse contexto, não há

¹⁴⁴ WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 51-52.

¹⁴⁵ “Wer aber – unabhängig von solchen Zeugen – etwa über den Tod nachdenkt, den eigenen Tod der den Tod anderer Menschen, der ein wenig dabei verweilt, dass in 100 Jahren oder in 1000 Jahren von ihm oder von allen Menschen, die er kennt oder von denen er hört, niemand übrig sein wird, wer den Rat Pablo Nerudas befolgt, ‘von Zeit zu Zeit ein Bad im Grabe zu nehmen’: der wird kaum zu bestreiten wagen, dass das Nicht-mehr-Dasein, das Nicht-Dasein, das Nichts (in diesem Sinne) eine merkwürdige und grosse und unleugbare Erfahrung und Gegebenheit ist.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 52.

¹⁴⁶ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 102.

como resolver essa ambiguidade do nada – nem a partir do conteúdo de sua experiência, nem a partir de sua fenomenologia. De acordo com Welte, tal ambiguidade insolúvel pertence, essencialmente, à experiência que nós fazemos do nada. Em um espaço completamente escuro, por exemplo, alguém dirá: *não vejo nada*. Porém, tal proposição exprime, antes, uma experiência positiva: o fato de que, justamente ali, naquele recinto completamente obscurecido, ele percebe que não pode ver nada. A escuridão pode esconder tanto um espaço absolutamente vazio, quanto um espaço que, certamente, não está vazio, mas que se subtrai totalmente de sua experiência o que possa conter nele.¹⁴⁷ Portanto, é preciso suportar o peso de ambas as possibilidades: do puro e mero nada, o qual torna a vida sem-sentido e infundada; e o *nada visto*, o qual, se ocultando, desvela uma nova possibilidade de sentido e fundamentação.

Como consequência disso, Welte reconhece que, por enquanto, temos que deixar as duas interpretações acerca da natureza do nada em aberto. Neste ponto do percurso weltiniano em direção a Deus ainda não é possível distinguir entre o puro nada e o nada como encobrimento absoluto. Por isso, a decisão por uma das interpretações deverá se manter aberta. Além disso, todas as características que discutiremos a seguir, certamente estarão marcadas por essa ambiguidade.

Porém, antes de prosseguirmos com nossas análises, é preciso esclarecer que a partir de agora Welte se moverá exclusivamente através do caminho do nada futuro. Portanto, toda reflexão que se segue estará orientada para a determinação do que seja esse nada.

Diante disso, Welte afirma que uma das características que carregam a marca da ambiguidade que lhe concerne, é sua força distanciadora. Diante do nada o ser humano tende a fugir. Por causa de seu dinamismo negativo, ele afasta de si nossa atenção, ou seja, repele e distancia o pensamento humano de si. Por isso, é tão difícil compreendê-lo em suas dimensões constitutivas, embora ninguém duvide dele e que, ao mesmo tempo, sua experiência seja efetiva para o ser humano em geral.

Assim, para fugir do nada ameaçador e futuro, apoiamo-nos em uma série de estratégias e subterfúgios, cujo intento é desviar o olhar da angustiante não-existência futura. Como observa Oreste Tolone, através da *estratégia de imunização* fugimos do

¹⁴⁷ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 53.

nada para entregarmo-nos inteiramente a eventuais projetos e utopias de uma existência futura possivelmente melhor, ou, às ocupações cotidianas de nossa existência presente. Já através da *estratégia de neutralização* a potência desestabilizadora do nada é obscurecida pelo fato do ser humano se desviar da compreensão autêntica, por exemplo, do nada da morte, na medida em que esta última é entendida a partir do mundo como a morte da “gente” (*Man*), não sendo, por conseguinte, assumida como algo intransferível e existencialmente meu. Isso significa: esse nada é compreendido como um fenômeno constatável e disponível, assim como são constatáveis e disponíveis os entes intramundanos. E, finalmente, através da *estratégia da deserção* tenta-se diminuir a força ameaçadora da não-existência, afirmando que qualquer pensamento sobre a morte e o nada é uma espécie de fuga das ocupações diárias; tratando-se, portanto, de perda de tempo, cujo único objetivo é desertar diante dos imperativos da vida e de seus verdadeiros deveres práticos cotidianos.¹⁴⁸

Todavia, segundo Welte, é preciso superar essa força distanciadora do nada e, conseqüentemente, todos aqueles subterfúgios mencionados acima, pois isso não nos livrará do fato inegável de nossa não-existência futura. Conforme nosso autor, é requerida do ser humano uma decisão intelectualmente honrada e valorosa para que possamos confrontarmo-nos com o nada futuro – independentemente das tendências comuns – e reconheçamos que um dia não estaremos mais aqui. Por isso, devemos assumir esta experiência com muita circunspeção.

Por conseguinte, se superarmos essa força distanciadora do nada, confrontamo-nos, então, com algo assim como suas dimensões constitutivas. A primeira dessas dimensões é a *extensiva* (*extensive Dimension*). O nada é *infinito* (*Unendlich*); aquilo que foi engolido pelo abismo do nada futuro não volta jamais. “É o abismo silencioso, no qual cada homem cai mais e mais profundamente e do qual não retorna.”¹⁴⁹ Por isso, vista a partir de nossa existência, a não-existência futura é incomensuravelmente maior.

¹⁴⁸ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 102-103.

¹⁴⁹ “Es ist der schweigende Abgrund, in den jeder Mensch immer tiefer fällt und doch nicht wiederkommt.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 55.

Absorve para sempre a todos nós. “Em sua infinitude é o monstruoso”.¹⁵⁰ Essa monstruosa infinitude é, portanto, a dimensão extensiva do nada futuro.

Em consonância com o filosofar weltiniano, a essa dimensão extensiva pertence uma *dimensão intensiva (intensive Dimension)*, que, pela primeira vez, torna pleno e penetrante aquilo que é monstruoso no nada. Trata-se de seu *caráter ineludível (Unausweichlichkeit)*. Isso significa que ninguém pode escapar à ameaça do nada. Conforme comentário de Oreste Tolone a respeito deste ponto da reflexão weltiniana, ele exerce um poder absoluto e silencioso sobre todos os entes, despojando estes últimos – humanos ou qualquer coisa que seja – de se esquivar de seu destino. Nesse sentido, não há como estabelecer acordos com o nada, tentar modificar-lhe o curso ou preparar-lhe a vinda.¹⁵¹

Entretanto, é preciso destacar que esse poder silencioso do nada não é o poder de um ente, ou seja, um poder que é exercido no plano ôntico da realidade. O nada não é um ente ou uma substância verdadeira. Por isso, para exercer seu poder não precisa mexer um dedo. Basta que ele se deixe sentir. Daí seu poder totalmente silencioso. Nesse sentido, por causa de seu caráter ineludível, podemos chamá-lo, também, de o *incondicionado (Unbedingt)*. Portanto, a experiência do nada é incondicional, isto é, livre de qualquer condicionamento. E isso não em um sentido abstrato, mas, em um sentido muito concreto como acabamos de mostrar.

Neste ponto de seu itinerário reflexivo, Welte afirma peremptoriamente que os enunciados referentes às dimensões do nada não podem ser entendidos como predicados ou propriedades de um ente. De acordo com o filósofo, o modo de proceder da linguagem produz a aparência de que atribuímos predicados ao nada, do mesmo modo que atribuímos predicados a um sujeito gramatical. Porém, não se trata disso. Não se trata de um sujeito ou um ente que se chama “nada”. Pelo contrário, o nada não é um sujeito gramatical, nem um ente, nem mesmo propriedades, acidentes, formas de comportamento ou algo semelhante. Ele é a negação de tudo isso, é o oculto e, portanto,

¹⁵⁰ “Es ist in seiner Endlosigkeit das Ungeheuerliche.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 55.

¹⁵¹ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 104.

a noite que se manifesta em todo seu poder.¹⁵² Dessa forma, a linguagem deve ser usada contra seu sentido imediato, uma vez que a experiência do nada se manifesta a partir de dimensões que podem ser nomeadas.¹⁵³

Por causa disso, o nada deve ser pensado como o outro diante da existência. No entanto, não deve ser entendido como um outro meramente externo que apenas tocasse de maneira tangencial nossa existência em seu limite. Ao invés, ele é o outro na presença da existência, em face da existência. Isso significa que como outro desta última, o nada é experimentado nela. Portanto, ela (a existência) é o lugar onde se experimenta e se manifesta o nada. Nossa existência é acompanhada por este último, mesmo ali, onde sua experiência é recusada. Assim sendo, a existência e o nada se co-penetraram e não podem ser pensados de maneira separada, isto é, se possuem e se pertencem mutuamente.

3.1.3 – A pergunta e o postulado de sentido

Depois da existência (*Dasein*) e do nada (*Nichts*), Welte propõe o terceiro e último fato fundamental, a partir do qual ele poderá erigir seu caminho em direção a Deus: a pergunta e o postulado de sentido. Penetrando as nuances da argumentação weltiniana, como bem nota Duilio Albarello, podemos destacar que os seres humanos são realidades vitais atravessadas por um interesse insuprimível pelo sentido da existência.¹⁵⁴ “A atitude fundamental de nossa existência viva começa a se mostrar, na medida em que nos acostumamos a perguntar pelo sentido de todos os nossos empreendimentos e ocupações.”¹⁵⁵ Por isso, a pergunta pelo sentido acompanha toda nossa existência, explícita ou implicitamente. Nós queremos que nossa vida tenha sentido, e vivendo, pressupomos que ela o tenha.

De fato, Oreste Tolone comenta a respeito disso que a partir do momento em que nós existimos abertos ao mundo e à suas experiências, aquilo que nos rodeia não

¹⁵² WELTE. Bernhard, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*: In: *Gott und das Nichts: Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 2000, p. 68.

¹⁵³ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 57.

¹⁵⁴ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 180.

¹⁵⁵ “Die Grundhaltung unseres lebendigen Daseins beginnt sich darin zu zeigen, daß wir nach Sinn zu fragen pflegen bei all unseren Unternehmungen und Vorhaben.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 58.

aparece mais como algo neutro e insignificante. O que vem ao nosso encontro no horizonte do mundo e nos provoca não é tanto a utilidade das coisas ou sua manipulabilidade, quanto o interesse vivo de nossa existência, o relacionar-se com o mundo sob o signo de uma espera profícua.¹⁵⁶ Ou seja, como já dissemos no capítulo anterior, a compreensão de ser do aí-ser mundano (*Welt-dasein*) é inteiramente marcada pela significância.¹⁵⁷ Por isso, a realidade se nos apresenta como significativa e preche de sentido.

Mas o que é sentido para Welte? Ele mesmo responde: “Com sentido queremos dizer, normalmente, aquilo que pode justificar e preencher nossa vida em seu todo e em suas ações singulares. Perguntamos por um tal sentido que justifica e preenche.”¹⁵⁸ Porém, a pergunta pelo sentido é somente o início da atitude fundamental de nossa existência viva. Pois, nós não apenas perguntamos por ele, mas, também, o pressupomos como existente sempre que agimos. Por sua vez, nossas ações são afirmadas pela pergunta sobre esse sentido, as quais, uma vez afirmadas, tomam a forma de um postulado. Assim sendo, tal postulado não pode ser afastado de nossa existência. De acordo com os comentários de Duilio Albarello a respeito deste ponto da reflexão weltiniana, esse pressuposto engendra uma unidade solidária dentro da totalidade da existência humana, no horizonte da qual se desenvolvem todos os projetos, todas as esperanças e todas as expectativas que lhes concerne.¹⁵⁹ “Por isso, o pressuposto de sentido pode ser considerado como sendo a dinâmica diretriz que vigora na realização da existência em seu todo.”¹⁶⁰

Com efeito, diante de um pressuposto articulado desse modo se mostra algo assim como uma *dialética negativa* (*negative Dialektik*), segundo a qual é impossível que todos os nossos fins particulares e finitos correspondam de maneira absoluta às nossas expectativas. Isso significa que todo sentido particular – com isso, todos projetos de sentido intramundanos – e finito se mostra sempre de novo em uma negatividade

¹⁵⁶ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 63.

¹⁵⁷ WELTE. Bernhard, *Heilsvetändnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 72.

¹⁵⁸ “Mit Sinn meinen wir regelmäßig das, was unser Leben im ganzen und in seinen einzelnen Vollzügen rechtfertigen und erfüllen kann. Nach solchem rechtfertigenden und erfüllenden Sinn fragen wir.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 58.

¹⁵⁹ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 181.

¹⁶⁰ “Darum kann die Sinnvoraussetzung als die leitende Dynamik des Vollzuges des Daseins im ganzen gelten.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 59.

parcial de tal sentido. Existe uma dinâmica interna constitutiva do espírito humano que nunca se satisfaz completamente com nossas configurações particulares de sentido. Sempre desejaremos algo mais. No fundo, é como se todo agir humano estivesse em um íntimo desacordo consigo mesmo.¹⁶¹

Aqui, neste ponto do itinerário reflexivo de Welte, nos encontramos frente a frente com uma ideia muito cara a toda reflexão filosófica baseada na antropologia filosófica cristã: o dinamismo próprio do espírito humano; em outras palavras, a experiência de transcendência do espírito humano. Esse dinamismo se exprime, por exemplo, na abertura do ser humano para sempre mais.¹⁶² E no que diz respeito ao pensamento weltiniano, também corresponde a essa dialética negativa inerente ao postulado de sentido. Portanto, diante disso, essa negatividade remete a uma plenitude de sentido que manifesta a insuficiência de todas as suas configurações finitas. De acordo com nosso autor:

E justamente aí, onde – como tantas vezes no contexto da vida moderna – repetidamente é encontrado um déficit de sentido e uma experiência dolorosa, essa pergunta se levanta com uma agudeza especial, de tal forma que ela é mais do que uma mera pergunta. Ela é na verdade um postulado, uma reivindicação. Tudo deve ter sentido.¹⁶³

Assim sendo, o postulado de sentido é *abrangente* (*allumfassend*), já que compreende todos os possíveis detalhes finitos de nossa existência e os ultrapassa de tal forma que surge a pergunta: Que sentido tem meu ser-no-mundo em sua totalidade? A resposta a essa pergunta deve se articular de tal forma que o novo sentido buscado

¹⁶¹ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 68.

¹⁶² Um bom exemplo desse dinamismo próprio do espírito humano é a experiência que nós fazemos da ilimitação de nosso desejo, que sempre quer mais. Tal experiência aponta para certa ilimitação que pode ser entendida como algo superior. Agostinho também se refere a essa experiência, embora num contexto diferente do nosso: “*Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!*” AGOSTINHO, *Confissões*, trad. J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J., São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, livro III 6, p. 88. Ou seja, a presença de Deus é experienciada no mais íntimo de nossa alma de tal modo que essa presença é mais evidente do que a própria alma a si mesma. Não obstante, Deus seguramente não se mostra explicitamente ao espírito. Não se pode ter, na perspectiva cristã autêntica, uma experiência direta de Deus. Entretanto, podemos experimentá-lo, como já o dissemos, implicitamente ou apenas a ilimitação de nosso desejo que aponta para um fim ou meta infinita.

¹⁶³ Und gerade dort, wo – wie so oft im modernen Lebenszusammenhang – immer wieder ein Sinndefizit gefunden und schmerzlich erfahren wird, steht diese Frage mit besondere Schärfe auf, und zwar do, dass sie mehr als eine bloße Frage ist. Es eigentlich ein Postulat und Anspruch ist. Alles muß Sinn haben. WELTE, Bernhard, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*: In: *Gott und das Nichts: Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 2000, p. 63-64.

represente uma totalidade que supere toda e qualquer realidade intramundana e, conseqüentemente, todo e qualquer ente finito. Trata-se, portanto, da busca pelo sentido do todo, o qual compreende e penetra a realidade inteira.

Além disso, em consonância com as observações de Oreste Tolone, o postulado de sentido é *oniconciliante* (*allvereinend*), isto é, vale para a totalidade das coisas. Ele é total, pois não deixa nada de fora.¹⁶⁴ Do mesmo modo que é *infinito* (*unendlich*), já que – tomando emprestadas as palavras de Platão – ultrapassa o finito em dignidade e poder.¹⁶⁵ Por sua vez, por ser infinito, é também imperecível. Isso quer dizer: diante da caducidade das coisas e da fugacidade do tempo, esse postulado reivindica a eternidade. O fato de que tudo acaba e de que, por esse motivo, todas as nossas possibilidades intramundanas têm um caráter periclitante, não nos dissuade da convicção de que as coisas não deveriam ser assim; não nos dissuade da pretensão de que tudo seja bom incondicionalmente. Por isso, podemos dizer que esse postulado está para além do ente, não admite cálculo ou previsão e não é disponível. Dessa forma, ele se impõe à nossa existência de modo incondicional, fugindo à apreensão ôntica e a toda representação. Portanto, o postulado de sentido total deve ser entendido como o pressuposto e o princípio de toda existência humana. Se não estivéssemos, pelo menos implicitamente, orientados pela ideia de que o todo tem sentido, certamente, não planejaríamos nada em particular. Assim, a pergunta pelo sentido total é perpassada por um interesse vivo e total por parte do ser humano.

Entretanto, essa dialética negativa do postulado de sentido tem, por sua vez, como fundamento e pressuposto, a existência de uma diferença de sentido (*Sinndifferenz*). Trata-se da diferença entre o pressuposto de sentido vivido faticamente e a interpretação deste último – diferença que é ao mesmo tempo uma copertença. Realmente, no transcorrer concreto de nossa existência elaboramos projetos nos quais queremos ver sentido e, inclusive, o sentido total de nossa existência. De acordo com Welte, tudo isso são interpretações de um impulso originário de vida que está presente nesta última (a existência) como fundamento. E que, portanto, tal impulso exige interpretações e as produz.

¹⁶⁴ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 65.

¹⁶⁵ PLATÃO, *A República*, São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda, 2000, (509 b).

Desse modo, por mais problemáticas que sejam essas interpretações do sentido vivido faticamente, elas não se desenvolveriam se, ao menos de maneira implícita, nós não pressupuséssemos que nossa existência em sua totalidade tem sentido e que, por conseguinte, também é razoável explorar o sentido em tais interpretações. Porém, o sentido vivido será sempre o fundamento e o pressuposto para toda e qualquer interpretação que lhe concerne. Por isso, a raiz desses modelos interpretativos é sempre a vida humana em face de um sentido total.

De fato, em consonância com o pensamento weltiniano, esse nexos é visto mais claramente quando consideramos o caso mais extremo: a renúncia ao sentido total e a consequente afirmação de que a vida é um absurdo; de que a vida não tem sentido algum. Mesmo diante de uma possibilidade tão dramática e angustiante, o ser humano que dá seu assentimento a tal renúncia e se decide pelo absurdo, o faz porque tal assentimento e decisão lhes aparecem mais justas e com mais sentido; lhes aparecem como as mais honradas e menos ilusórias. Por isso, o pressuposto de sentido vivido faticamente aparece como condição de possibilidade ou como base possibilitadora da suprema negação deste mesmo sentido.

Diante disso, viver em face de um sentido e pressupor um sentido são uma e a mesma coisa. Mesmo quando decidimos renunciar explicitamente a todo e qualquer sentido, se evidencia aí uma forma de vida real e ativa que, como vida, pressupõe novamente um sentido. Assim, a verdadeira renúncia a este último teria como consequência extrema: o deixar de viver e existir, ou seja, o suicídio. Neste ponto de sua investigação, Welte alude à tese de Camus de que o único problema filosófico real é o suicídio. Isso significa: a renúncia real e verdadeira ao postulado de sentido seria a renúncia real e verdadeira à própria vida; seria renunciar à minha própria existência pondo fim a ela através do suicídio.

Ainda sobre esse mesmo assunto, Welte se pronuncia de modo diferente, porém sob o mesmo ponto de vista, em *Das Licht des Nichts*:

Com a maior seriedade, Albert Camus demonstrou em sua obra essa possibilidade da existência absurda. Tal possibilidade também é uma característica do nosso tempo e é uma evidência da experiência do nada, à qual todos nós nos encontramos remetidos. Mas, quem recorre a essa possibilidade e, portanto, tenta viver com a condição de que tudo é absurdo e nada tem um sentido verdadeiro, realmente pode ter

que lidar com isso. Porém, vivida dessa maneira, a vida será uma vida dolorosa, sofrida e carente. Ela será carente e dolorosa, porque lhe falta algo que nosso coração não pode cessar de reivindicar como a necessidade mais íntima da vida.¹⁶⁶

Porém, de acordo com a perquirição weltiniana, não podemos renunciar ao pressuposto de sentido, pois ele não é uma ilusão útil ou um construto da subjetividade humana. Para demonstrar a verdade de tal proposição, Welte apela para o postulado ético. De acordo com os comentários de Oreste Tolone, a vida que não renuncia a si mesma através da morte é vida com sentido. Persiste no ser humano um comprometimento ético, o qual se caracteriza por uma espécie de instinto que nos impede de acreditar que viver pela liberdade, pelo amor e pela justiça possa ser ilusório. Diante da injustiça é evidente que o postulado ético se impõe como um dado incontestável.¹⁶⁷ De acordo com Welte:

Porém, in concreto, ali onde nossa existência concreta está comprometida eticamente, por exemplo, nas relações humanas concretas, onde se trata de fidelidade e amizade, ou da intervenção na liberdade e justiça de outros, ou de qualquer coisa comparável; então, não duvidamos nem por um momento que isso tenha sentido. Nesse caso, se evidencia o postulado ético, incluindo seu direito intrínseco.¹⁶⁸

Com isso, Welte entende que o postulado ético está intrinsecamente justificado:

Diante do amor concreto por outro ser humano, ou perante o compromisso concreto em relação aos outros por justiça e liberdade, já não se pode perguntar mais se isso tem sentido. Pelo contrário, é

¹⁶⁶ Albert Camus hat in seinen Werken mit dem grössten Ernst diese Möglichkeit des absurden Daseins aufgezeigt. Auch diese Möglichkeit ist ein Charakteristikum unserer Zeit und ein Zeugnis für die Erfahrung des Nichts, dem wir alle uns ausgeliefert finden. Wer aber in diese Möglichkeit sich wendet und also mit der Überzeugung zu leben versucht, alles sei absurd und nichts habe einen wirklichen Sinn, der kann dies zwar tun. Aber das Leben wird auf diese Weise ein schmerzliches Leben werden, ein leidendes, ein entbehrendes. Es wird schmerzlich und entbehrend sein, weil es etwas entbehrt, was unser Herz nicht aufhören kann zu fordern als das innerste Bedürfnis des Lebens. WELTE. Bernhard, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*: In: *Gott und das Nichts: Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 2000, p. 63-64.

¹⁶⁷ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 74.

¹⁶⁸ “Aber in concreto und dort, wo unser konkretes Dasein ethisch engagiert ist, etwa in konkreten mitmenschlichen Verhältnissen, wo es um Treue und Freundschaft geht oder um den Einsatz von Freiheit und Gerechtigkeit anderer oder um irgend etwas Vergleichbares, dann zweifeln wir keinen Augenblick daran, daß dieses Sinn habe. Das Sinnpostulat samt seinem inneren Recht liegt dann am Tage.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 63.

evidente em tais situações e aparece com força elementar: que isso é significativo.¹⁶⁹

Portanto, podemos constatar em face dos trechos citados que o postulado de sentido se mostra assentado sobre uma base essencialmente ética. Oreste Tolone encontra ressonâncias da reflexão kantiana na *Crítica da Razão Prática* – acerca da impossibilidade de se “renunciar à voz escondida e silenciosa da consciência mais íntima e da busca pela ética que se impõe no vigor da existência” – e das reflexões de Paul Tillich – acerca da impossibilidade de se libertar do caráter incondicionado do imperativo moral –, na reflexão weltiniana sobre o chamado para o agir ético.¹⁷⁰

Realmente, podemos observar uma incondicionalidade intrínseca ao postulado ético weltiniano, uma vez que a referência fática ao sentido total e o postulado de sentido estão enraizados e, ao mesmo tempo, se fundam na existência humana. Por isso, eles habitam nossa existência como um chamado silencioso que nunca constrange, mas sempre apela para nossa liberdade. Por sua vez, esta deve se abrir livremente a tal chamado; do mesmo modo que o agir ético – por meio do qual o direito do postulado de sentido é revelado – pressupõe o uso dessa mesma liberdade: e tudo isso sem nenhum constrangimento.

Com isso, Welte finda sua discussão acerca dos três fatos fundamentais a partir dos quais ele pretende construir seus dois caminhos em direção a Deus. Com efeito, conforme já falamos anteriormente, estamos na direção do caminho do nada futuro. Nesse contexto, doravante nosso autor tentará explicitar a relação recíproca entre esses três fatos fundamentais, a saber: a existência (*Dasein*), a não-existência e o postulado de sentido.

3.1.4 – A existência do infinito e do incondicionado

Porém, é preciso notar neste ponto de nossa discussão que a ambiguidade característica do nada ainda não foi decidida e que se, por acaso, entendêssemos o nada

¹⁶⁹ “Angesichts der konkreten Liebe zu einem anderen Menschen oder des konkreten Engagements anderen gegenüber für Gerechtigkeit und Freiheit ist es keine Frage mehr, ob das Sinn habe. Es ist vielmehr in solchen Situationen evident und erscheint mit elementarer Stärke: solches ist sinnvoll.” WELTE, Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 135.

¹⁷⁰ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 74.

como uma nulidade vazia e, concomitantemente, juntássemos, por um lado, ao fundamento de nossa existência e das experiências que lhes concerne, o nada, e, por outro lado, a pergunta e o postulado de sentido, então, toda existência seria absorvida ineludivelmente pelo nada infinito, enquanto poder aniquilador, de tal forma que tudo careceria de sentido. Como bem nota Albarello, a possibilidade do puro nada como modalidade de compreensão da não-existência futura põe radicalmente em questão o postulado de sentido.¹⁷¹ E, realmente, o nada entendido como mera força nadificante destrói todo projeto de sentido e, por conseguinte, todo postulado de sentido. Ou seja, se o destino de todas as coisas sobre a terra consiste na mera nulificação, então nada tem sentido.

Porém, tal estado de coisas só se manifesta plenamente na medida em que nos abrimos – em uma atitude que nunca é óbvia – para esse nada que cada vez mais se aproxima de nós. Pois, talvez faça parte dos autoenganos mais úteis ao homem o não pensar que um dia deixará de existir e, portanto, se retirar para uma vida despreocupada imersa nas ocupações cotidianas. Mesmo que permaneça problemático se essa vida tenha algum sentido.

De fato, se tudo será lançado nas profundezas do nada e nunca poderá voltar de lá, permanecendo ali para sempre, tem algum sentido distinguir entre a justiça e a injustiça, entre o que é verdadeiro e o que é falso, se tudo caminha para o nada nulo? De acordo com Welte, se pensássemos assim, por que haveria sentido em nos comprometermos mais com a verdade e a justiça e desprezarmos a mentira e a injustiça? As distinções éticas não teriam mais nenhum sentido. Portanto, trata-se de uma contradição que não é meramente abstrata e formal. O nada nulo contradiz a nossa vida em seu fator mais íntimo, o qual nos move e é irrenunciável.

Entretanto, Welte não pode aceitar tal solução. De acordo com o filósofo, a pressuposição de sentido é irrenunciável, isto é, não podemos renunciar, por exemplo, ao sentido de distinções tais como: verdade e falsidade, bem e mal, e outras semelhantes. Aqui nos fala a voz silenciosa da consciência mais íntima de nossa existência, à medida que nos abrimos para ela livremente. O postulado de sentido, sob esse aspecto, se constitui como um postulado ético fundamental. Assim, na incansável e

¹⁷¹ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 181.

obstinada busca ética pelo sentido, o postulado de sentido se revela como a força motriz do agir humano sensato. Como observa Oreste Tolone:

(...) enquanto é o homem que dá sentido ao mundo agindo eticamente nele, é a consciência com que o postulado se revela no amor e na justiça que dá ao homem a força para agir eticamente. É como dizer que há gestos que têm valor de *per si*, prescindindo de como está todo o resto; gestos que, porém, requerem que também o resto do mundo seja dotado de sentido. Por isso, sua verdade se faz fiadora da verdade do mundo, embora nada disso seja sujeito a demonstração.¹⁷²

Destarte, trata-se de se compreender que, mesmo diante do nada, o ser humano permanece sensato; que o nada, em sua infinitude, em seu poder inescapável e na sua profunda inevitabilidade, não pode ser uma mera nulidade. A ambiguidade de sua experiência será decidida, portanto, através de razões evidentes que se expressam na manutenção da exigência de sentido, na escuta da voz silenciosa da consciência e, por conseguinte, da verdade. Por isso, Welte pode dizer:

Uma existência humana sensata, diremos nesse caso, somente é possível, então, se o nada em sua infinitude e poder inevitável não é um nada vazio, mas, antes, um ocultamento ou uma presença oculta de um poder infinito e incondicional, que a tudo dá sentido e conserva. É uma presença *oculta*: silenciosa, sem forma, obscura, talvez assustadora, mas, ainda uma presença.¹⁷³

Por conseguinte, tendo em vista o que foi dito acima, nosso autor tem a convicção de que podemos acreditar nesse nada como uma presença oculta, pois existem razões bem fundadas e reais que são acessíveis à nossa livre escolha, isto é, pode-se acreditar livremente que o nada seja essa presença oculta por causa da natureza plausível com a qual Welte reveste os argumentos que corroboram tal constatação. Razão pela qual eles são acessíveis à liberdade. Além disso, de acordo com o filósofo, temos razões de sobra para acreditar que o caráter ameaçador e incondicional do nada é o sinal e o vestígio de uma realidade que guarda as mesmas características relacionadas

¹⁷² TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 75.

¹⁷³ "Sinnvolles menschliches Dasein, so müssen wir dann sagen, ist nur dann möglich, wenn das Nichts in seiner Unendlichkeit und in seiner unentrinnbaren Macht kein leeres Nichts ist, vielmehr Verbergung oder verborgene Anwesenheit unendlicher und unbedingter und allem sinngebender und sinnverwahrender Macht. *Verborgene Anwesenheit*: lautlos, gestaltlos, dunkel, schreckend vielleicht, aber doch Anwesenheit." WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 66.

a esse mesmo nada (ameaçador e incondicional), embora subtraída e oculta, mas que, no entanto, salvaguarda o sentido de tudo e, ao mesmo tempo, conserva a diferença entre justiça e injustiça, bem e mal, verdade e mentira. Trata-se, portanto, de um poder que resguarda absolutamente o sentido da existência para quem é vítima de um sofrimento injusto.

Com efeito, embora, por um lado, o nada manifeste uma obscuridade e negatividade fenomênicas; por outro lado, no entanto, ele revela concomitantemente um conteúdo positivo. Esse conteúdo positivo se revela, finalmente, nas dimensões da infinitude e incondicionalidade que se mostram, por conseguinte, como seu poder infinito e incondicional. Poder que, por sua vez, é silencioso, justifica e preenche toda nossa existência neste mundo, de tal modo que, em sua positividade, se mostra como mistério. “Pois, podemos chamar de mistério aquilo que, enquanto se mostra em sua incomensurável significância, se oculta, ao mesmo tempo e da maneira mais enfática possível, na escuridão de sua negatividade.”¹⁷⁴ Portanto, esse mistério infinito e incondicional é o que doa sentido a toda realidade e a resguarda da insensatez, na medida em que a salva do naufrágio na pura anarquia ética. Isso significa também, conforme comentário de Duílio Albarello a esse respeito, que tal potência misteriosa não é alguma coisa dentro do espaço do nada, mas é o nada mesmo na modalidade de sua aparição fenomênica.¹⁷⁵ Dito de outro modo, só teremos condições de resolver a contradição entre o postulado de sentido e o nada infinito, o qual nos ameaça ineludivelmente, se compreendermos este último como a presença de um poder infinito que se oculta em seu mostrar-se. O nada é, portanto, a face fenomênica do mistério infinito e incondicional.

Com isso, Welte acredita ter refutado o trilema de Münchhausen assim como ele foi articulado por Hans Albert.¹⁷⁶ De fato, o problema da regressão ao infinito é

¹⁷⁴ “Denn Geheimnis können wir das nennen, was, indem es sich in unermeßlicher Bedeutsamkeit zeigt, doch zugleich aufs nachdrücklichste verbirgt in das Dunkel seiner Negativität.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 67.

¹⁷⁵ ALBARELLO, Duílio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 181-182.

¹⁷⁶ Trata-se aqui da discussão que Welte leva a efeito em um confronto com o racionalismo crítico, segundo o qual só se pode aproximar-se da verdade por intermédio da crítica racional dos enunciados propostos como verdadeiros. Porém, essa reflexão apóia-se, sobretudo, no trilema de Münchhausen, o qual considera que ao quisermos buscar uma fundamentação para todas as proposições, com o fito de torná-las indubitavelmente certas, somente nos resta, então, três opções que inevitavelmente nos levaria às seguintes aporias: o regresso ao infinito, o círculo lógico – que na verdade é um círculo vicioso – ou a interrupção do procedimento em um determinado ponto por meio da afirmação arbitrária de que esse

solucionado a partir do momento que o nada em seu mistério é compreendido como uma instância insuperável que está muito longe de ser um construto arbitrário da mera vontade humana. Isso porque ele se mostra em si mesmo e por si mesmo como o ineludível. O que não quer dizer que nosso autor não reconheça que o trilema de Münchhausen volte sempre à cena toda vez que o mistério infinito for interpretado como um ente supremo. Por isso, ele deixa bem claro que somente o puro não algo (o nada) em seu poder misterioso pode escapar a tal crítica.

Em decorrência disso, o mistério infinito não deve ser entendido como um ente, ou como um algo, ou ainda como uma substância. Esse mistério está além de todo ente, de todo algo e de toda substância. Daí a dificuldade de trazê-lo à palavra. Aqui, Welte enfrenta o mesmo problema que Heidegger enfrentou no que diz respeito à sua reflexão sobre o sentido de ser: os limites da linguagem. Nosso autor reconhece que para se dirigir às coisas e para falar delas sempre utilizamos as formas nominais com o artigo, ou seja, sempre pensamos e falamos das coisas como objetos do mundo, como entes. Porém, o nada não é um ente do mundo e, muito menos, um objeto. O conteúdo de sua expressão ultrapassa as formas da linguagem humana, uma vez que tal conteúdo aponta para o inefável. Tal fato revela, portanto, a insuficiência da linguagem em falar adequadamente, em proposições e argumentações, do nada enquanto potência misteriosa. O mesmo vale para os traços distintivos desse mistério infinito: infinitude, incondicionalidade e ineludibilidade. O poder infinito se encontra além de todas as categorias do ente, além de todos os juízos e predicados. Por isso, esse poder e seus traços distintivos somente podem ser entendidos plenamente em referência a um âmbito além do enunciável, justamente em sua inefabilidade. Nesse contexto, podemos observar a irrupção vigorosa da tradição apofática na reflexão weltiniana. Parafraseando Descartes podemos dizer que Welte também entende que ter uma idéia clara e distinta do mistério infinito consiste precisamente em entender clara e distintamente que ele é de tal maneira que não é possível compreendê-lo.¹⁷⁷

ponto constitui a base segura para tais proposições. Assim, toda essa discussão de Welte com o racionalismo de Hans Albert tem a finalidade de explicitar o contexto histórico-filosófico no qual está inserida sua reflexão acerca da religião e, mais precisamente, acerca do problema de Deus. Isso significa, em última análise, pôr de pé todas as possíveis críticas concernentes à teologia natural e, por conseguinte, à filosofia da religião por ele pensada. WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 38-39.

¹⁷⁷ DESCARTES, René, *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, trad. Fausto Castilho, Campinas: Editora da Unicamp, 2004, p. 93.

Além do limite linguístico exposto acima, Welte chama atenção para outro limite: a diferença fenomenológica. Trata-se da compreensão de que esse primeiro percurso em direção a Deus ainda não nos permite dar ao mistério infinito o nome de Deus. Como observa Emílio Brito, a abertura à transcendência do mistério absoluto é, certamente, fundamental para toda a dimensão religiosa. Porém, não se pode, sem mais, pretender que, com isso, tenhamos chegado ao Deus divino.¹⁷⁸ Persiste aqui, como já dissemos, uma diferença fenomenológica entre o resultado da reflexão weltiniana até o momento, por um lado, e o Deus divino, por outro. O caminho da não-existência futura nos trouxe, portanto, até a presença do deus dos filósofos entendido como mistério absoluto, mas não até a presença do Deus divino, para o qual podemos orar e oferecer sacrifícios. Nesse sentido, esse caminho ainda não põe completamente em evidência a divindade de Deus.

Assim, tendo em vista essa diferença fenomenológica e o resultado ao qual chegou o primeiro caminho de Welte em direção a Deus, o filósofo elenca as possíveis críticas que, de alguma maneira, poderiam por em dúvida toda essa reflexão. Trata-se, em última análise, das críticas que foram formuladas e ainda são formuladas contra a teologia natural – ambiente intelectual no qual está inserido o pensar weltiniano concernente ao problema de Deus.

Primeiramente, nosso autor discute com a crítica teológica, segundo a qual um Deus que possa ser mostrado ou demonstrado pela razão humana seria totalmente dependente desta. Mais ainda, seria um Deus diminuído, refém da razão humana e despojado de sua condição de absoluto e de divindade. Um exemplo de pensador que faz esse tipo de crítica é, de acordo com Welte, Paul Tillich.

Não obstante, a reflexão weltiniana reconhece que tal objeção é válida quando a razão humana forja o Deus como uma existência finita através de movimentos finitos do pensamento e, por conseguinte, através do material finito deste último. Porém, a coisa muda de figura quando compreendemos a infinitude como o nada incondicionalmente exigente. Trata-se de compreender que ele (o nada) não é uma construção da subjetividade humana, uma vez que se mostra em si e por si mesmo. Ao contrário, esse

¹⁷⁸ BRITO, Emílio, *La Différence Phénoménologique du Mystère Absolut et du Dieu Divin selon B. Welte*, in: *Revue Théologique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, v. 32, n. 314, 2001, p. 353.

nada incondicionalmente exigente interpela o ser humano ao mesmo tempo em que se oculta.¹⁷⁹

Isso vale também para o postulado de sentido da existência humana. Seguramente ele é parte essencial de nossa existência, porém, de tal forma que é indisponível para nós. Como já havíamos falado, o ser humano pode negar todo o sentido e, inclusive, interpretá-lo falsamente; entretanto, também tal negação e falseamento estarão baseados no sentido vivido faticamente. Por isso, é o postulado de sentido que constitui o homem, além de ser sua condição de possibilidade, e não ao contrário. Portanto, não é o pensamento que constrói o incondicionado, mas, é ele que se mostra por si e em si mesmo incondicionalmente, ocultando-se.

Com tais argumentos, Welte pretende ter respondido à crítica teológica dirigida à sua teologia natural. Portanto, para ele as críticas de Paul Tillich e de outros pensadores são inconsistentes se levarmos em conta o modo como ele procedeu nesse seu primeiro caminho em direção a Deus.

Assim, tendo concluído sua discussão acerca da objeção teológica ao seu modo de pensar, o filósofo passa agora a discutir as possíveis críticas filosóficas contra seu sistema de pensamento. A primeira das críticas apóia-se numa especificidade metodológica do pensamento científico: o fato da ciência considerar somente o ente finito, determinável e empírico. Portanto, considerando esse aspecto, ao ter em conta somente a dimensão ôntica da realidade, qualquer questão relativa ao problema de Deus carece de sentido para a ciência. Porém, aqui Welte lembra Wittgenstein: “Todas as afirmações éticas e religiosas se encontram *além da linguagem significativa*.”¹⁸⁰ Diante disso, o fato da ciência considerar sem sentido qualquer reflexão sobre Deus não se justifica. E isso porque tal reflexão se encontra além do horizonte do pensamento positivista. Trata-se de entender, portanto, que não se pode reduzir a razão humana somente às suas dimensões lógico-formal e empírica. Mas, de entender de maneira mais ampla esta mesma razão. Que ela não está condenada somente à inteligibilidade da

¹⁷⁹ Como já tivemos oportunidade de ver anteriormente na nota de rodapé 41, enquanto pensador católico, Welte se apóia aqui na perspectiva cristã originária. Aquela segundo a qual Deus seguramente não se mostra explicitamente ao espírito, ou seja, não se pode ter uma experiência direta de Deus. Entretanto, podemos experimentá-lo implicitamente ou apenas a ilimitação de nosso desejo que aponta para um fim ou meta infinita. Nesse sentido, a posição dominante no pensamento cristão, embora pouco tematizada, é a de que Deus só pode ser conhecido porque, de alguma maneira, ele se mostra. Portanto, não é a razão que alcança Deus, mas é Ele que vem ao encontro da razão humana enquanto tal.

¹⁸⁰ *Apud.* WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 36.

dimensão ôntica da realidade; que ela pode se projetar também, e, sobretudo, para além de toda onticidade.

A outra crítica filosófica contra o pensamento weltiniano considera que Deus é uma projeção da subjetividade humana. Os expoentes mais eminentes de tal objeção são Feuerbach, e na senda aberta por ele, Karl Marx e Sigmund Freud. De fato, como bem observa Oreste Tolone e tendo em vista tal crítica, a busca humana por valores absolutos poderia esconder, na verdade, o temor visível decorrente da presunção humana de onipotência, a qual responde a esse temor se autoiludindo em um mundo ideal, inexistente e fantástico. O mérito de tal objeção residiria no fato de ela conter o grande avanço da má-consciência humana e, sobretudo, de alavancá-la, a qual, uma vez culpada, confessa todas as suas culpas e responsabilidades, além daquelas que seria lícito atribuir-se.¹⁸¹ Exemplo disso é a pessoa que se considera uma assassina só pelo simples fato de ter ousado levantar a mão contra outrem, arrependendo-se depois. O sentimento de culpa pela má-consciência prevalece sobre a objetividade de saber quem teria sido o verdadeiro assassino. O medo de que não haja sentido algum em nossa existência induz apressadamente o ser humano a renunciar a uma conclusão, falseada pelo temor e pelo desejo, mas, nem por isso falsa.

Com efeito, tendo em vista seu próprio modo de pensar, Welte ressalta que, inegavelmente, a morte não é uma mera projeção. Se isso fosse assim, poderíamos nos livrar dela afastando-a do nosso pensamento e da nossa imaginação. Por outro lado, uma vez que ela não é uma mera projeção, a não-existência futura tampouco pode sê-la. Na verdade, de acordo com nosso autor, é justamente ao contrário. É, justamente, o pensamento de que a morte é uma projeção que se constitui como uma autoilusão e uma projeção de nossos desejos. Portanto, a não-existência futura permanece sendo o não ser vindouro independentemente de nossos desejos e projeções.¹⁸²

Muito menos a vida diante de um sentido e a fé em que haja um sentido em nossa existência fática podem ser entendidas como uma projeção de nossa subjetividade. O que podem ser projeções são as interpretações que damos a esse mesmo sentido. Contudo, todas elas pressupõem, como já dissemos, uma significância (*Bedeutsamkeit*) originária e fundamental para a qual nossa vida está orientada. Por isso,

¹⁸¹ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 75-76.

¹⁸² WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 74.

a vida diante de um sentido e a percepção deste último fazem parte das experiências mais elementares de nossa existência. E, portanto, não podem ser uma arbitrariedade nem uma projeção da subjetividade humana.

De fato, conforme os comentários de Oreste Tolone a esse respeito, a objeção acerca do caráter projetivo de Deus reforça e absolutiza nossos próprios desejos. O fato de eu dizer que sou Deus não responde de maneira satisfatória a questão do fundamento da realidade e de qual seja o seu sentido – se existe ou não um sentido em nossa existência. Substituir o ser humano pelo absoluto significa dizer que o homem elevado à potência de Deus se afunda em um reino que resulta insensato e pobre. Com efeito, o imperativo moral e o agir amoroso irradiam uma significância que se autoimpõe, não podendo ser ignorada.¹⁸³ Assim, “admitir a inexistência do mistério absoluto não explicaria a força infinita com que certos gestos nos falam e se impõem quase contra nossa vontade.”¹⁸⁴

Finalmente, para corroborar sua ideia Welte cita aquele contra o qual argumentou a respeito da crítica teológica ao seu pensamento, Paul Tillich:

Por mais fortes que sejam os elementos psicológicos e sociológicos, eles são condicionados em si mesmos, sendo possível opor-se a eles e se libertar deles; por exemplo, da “imagem paterna” ou da “consciência social”. Porém, não é possível se libertar do caráter incondicionado do imperativo moral. Certamente, podemos ignorar um determinado conteúdo do espírito em favor de outro, mas não podemos deixar de lado o imperativo moral em si mesmo.¹⁸⁵

Com isso, Welte pretende ter respondido às críticas filosóficas mais importantes relacionadas ao seu modo de pensar neste caminho, o qual partindo da não-existência vindoura alcança o mistério absoluto.

¹⁸³ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 76.

¹⁸⁴ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 76.

¹⁸⁵ “Wie stark die psychologischen und soziologischen Elemente auch sein mögen, sie sind selbst bedingt, und es ist möglich, sich ihnen zu widersetzen und sich von ihnen zu befreien, z. B. vom "Vaterbild" oder vom "Sozialgewissen". Aber es ist nicht möglich, sich vom unbedingten Charakter des moralischen Imperativs zu befreien. Man kann zwar einen bestimmten Geistesinhalt mißachten zugunsten eines anderen, aber man kann nicht den moralischen Imperativ selber außer acht lassen.” *Apud. WELTE. Bernhard, Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 75.

3.2 - O segundo caminho em direção a Deus: o nada passado

Entretanto, esta negação determinada da existência à qual nos referimos como nada não concerne somente ao porvir, diz respeito também ao que ficou para trás. Ou seja, na sua tentativa de mostrar a razoabilidade da existência de Deus, Welte precisa demonstrar que não O encontramos somente no fim, isto é, na pergunta pelo sentido da existência. Mas que, do mesmo modo, Ele está presente no começo, a saber, na pergunta pelo fundamento, pelo “de onde...”. Isso significa demonstrar que aquilo que confere sentido e significado à nossa existência é, ao mesmo tempo, aquilo que a possibilita, sustentando-a e fundamentando-a. Portanto, em última análise, trata-se de demonstrar a existência de Deus enquanto realidade transcendente que concede ser à totalidade dos entes e os fundamenta, sustentando-os em seu ser.

3.2.1 – A necessidade de explicação de algo e a série de fundamentos

Deste modo, se fixando na não-existência que ficou para trás, Welte lança seu olhar para o nada passado, a fim de ver se nessa nova direção se mostra, também, algo assim como o poder infinito de Deus. Nesse sentido, nosso autor começa sua investigação com a constatação de que é evidente por si mesmo que nem sempre estivemos aqui. Contudo, isso não significa que antes de nós não existia nada. Em outras palavras, nossa existência pressupõe certas condições físicas e biológicas para que ela possa surgir e se desenvolver, as quais nos antecederam no tempo. No entanto, aquilo a que nos referimos quando dizemos: “eu estou aqui ou nós estamos aqui”¹⁸⁶, não existia antes de seu engendramento. Esse verdadeiro espaço aberto de experiências que nos concerne a todos em sua abertura e que se desdobra constantemente em nosso agir concreto se referindo ao mundo é algo inteiramente novo e inédito, o qual, como uma nova existência humana singular, irrompe originalmente de sua não-existência passada, deixando-a para trás e, por assim dizer, se distanciando dela à medida que cada uma (cada existência humana singular) vai se desenvolvendo e se realizando no decorrer do tempo.

¹⁸⁶ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 75.

Assim sendo, o que eu sou é algo insubstituivelmente meu. Por isso, uma vez que outra pessoa não pode ser meu “eu”, ninguém mais pode me substituir em minha existência. Diante disso, minha não existência passada, ou seja, o meu nada passado, também é insubstituivelmente meu. De acordo com as observações de Emílio Brito, trata-se de uma negação determinada que é suprassumida pela minha existência. Todos nós estamos como que irrevogavelmente ligados ao nosso próprio nada passado.¹⁸⁷

Contudo, Welte afirma que é preciso que nós compreendamos que essa “mesmidade” à qual nos referimos acima, não é um “eu” meramente isolado. Pois, eu estou sempre situado faticamente com os outros no mundo, experimentando-o e intervindo de muitas maneiras nele. Estamos aí em um mundo intersubjetivo e natural. No que concerne à nossa questão, isso significa que um dia nosso mundo não estava aí; que ele irrompeu em sua totalidade de seu próprio nada passado. Aquilo que nos pertence como mundo social e histórico não existia outrora. Tampouco, nossa compreensão do processo cósmico – desse mundo mais vasto e mais antigo no qual nos encontramos inseridos e ao qual somos, cedo ou tarde, remetidos – ainda não havia se manifestado. De acordo com Welte:

Mas, simplesmente, não se pode dizer mais o que seria o mundo como processo cósmico-físico, se ninguém fosse capaz de vê-lo e, de uma forma ou de outra, não fosse capaz de compreendê-lo. Se podemos dizer que houve um longo período de tempo, no qual não havia homens que questionavam, e enquanto possamos dizer isso, esse mundo antigo, sem homens e sem palavras, pertence, entretanto, (ou já) ao mundo de nossa linguagem; ele é, nessa perspectiva, nosso mundo.¹⁸⁸

Diante disso, precisamos admitir, tendo em vista o trecho citado, que esse mundo desprovido de humanidade e silencioso pertence já ao nosso mundo articulado e é retomado constantemente a partir de nossa própria perspectiva. Se, por um esforço desesperado, tentamos removê-lo, e deixamos as configurações físicas em sua solidão, apenas nos restará o silêncio e a noite, mas, nenhum mundo. Consequentemente, nós e

¹⁸⁷ BRITO, Emílio, *Le Mystère Fondateur selon Bernard Welte*, in: Nouvelle Revue Théologique, Bruxelles, v. 121, n. 3, 1999, p. 417.

¹⁸⁸ “Was aber die Welt als komisch-physikalischer Prozess ware, den niemand sieht und – so oder so – verstände, dies last sich schlechterdings nicht mehr sagen. Solange man noch sagen kann: es gab einmal eine lange Zeit, in der es keine fragenden Menschen gab: so lange gehört diese einstige menschen - und wortlose Welt noch (oder schon) zur Welt unsere Sprache, so lange ist sie also perspektivisch unsere Welt.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 76.

nosso mundo deixamos para trás um nada passado e suprimido que, ao mesmo tempo, nos pertence para sempre. Porém, tal proposição não constitui um enunciado referente à duração física do processo cósmico do mundo. Ao contrário, ela se refere à duração da física como ciência, ou seja, à investigação humana a respeito desse processo. Assim, podemos prescindir da espinhosa questão de saber se este último (o processo cósmico) existe desde sempre ou se teve início num determinado ponto do tempo – como ressalta Welte, questão que foi amplamente discutida por Kant em sua primeira antinomia.

3.2.1.1 – O nada e a necessidade de explicação de algo

No lugar onde nossa existência ou qualquer outra existência irrompe a partir de sua própria não-existência passada, deixando-a para trás e a suprassumindo em si, isto é, quando ela se manifesta em sua novidade, uma tensão peculiar emerge no ser do ente, a qual é percebida imediatamente por nosso pensamento. Tal tensão pode ser expressa da seguinte forma: o novo ente que se manifesta não concorda consigo mesmo. Em si mesmo, ele não está claro para o pensamento. A partir de nosso ponto de vista racional, essa nova existência aparece como algo inexplicado e necessitado de esclarecimento. Daí a necessidade, para o pensamento, de se buscar uma elucidação. E essa elucidação começa com tais perguntas: “Por que ou desde quando está aí, o que antes não estava?”¹⁸⁹ De onde isso vem? De onde eu venho?

Em *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*, Welte esclarece, a partir de uma perspectiva diferente, esse caráter problemático com o qual o novo ente que se manifesta aparece para o pensamento. A partir desse texto, ele mostra que o que distingue o ser humano dos outros entes intramundanos é o fato de ele, justamente, não se contentar com a positividade desses entes do mundo. Nas palavras de nosso autor:

O que distingue o homem de todos os outros seres conhecidos por nós é o fato de ele não se satisfazer, simplesmente, com o ente intramundano em sua positividade; pelo contrário, este último se lhe torna questionável, carente de elucidação e duvidoso, desafiando-o a questionar.¹⁹⁰

¹⁸⁹ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 77.

¹⁹⁰ Es zeichnet den Menschen unter allen Wesen, die wir kennen, aus, dass ihm das Seiende der Welt nicht einfach in seiner Positivität genügt, dass es ihm vielmehr zum Fragwürdigen und Fragebedürftigen und also Fraglichen wird und ihn zur Frage herausfordert. WELTE. Bernhard, *Die philosophische*

Nesse sentido, diante dos fenômenos do mundo carentes de elucidação, o pensamento não concorda consigo mesmo, de tal forma que tais fenômenos se tornam enigmáticos para ele. Mas, o pensamento precisa concordar consigo mesmo e eliminar essa tensão que brota do ser do ente. E isso só é possível a partir do momento em que o pensamento puder buscar uma explicação sobre a origem desses fenômenos, do “de onde vem...” de todos eles. Por isso, é preciso perguntar pelo fundamento.

Com efeito, essa irrupção nova no seio do mundo não suscita uma incongruência somente para o pensamento. Na verdade, a necessidade de elucidação não parte somente deste último. Ela também é constitutiva da coisa pensada, isto é, trata-se de uma exigência do ente que se mostra para o pensar. Isso significa que vista a partir de si mesma a coisa pensada não se manifesta em sua concordância consigo mesma. Longe de repousar, enquanto ente, nela mesma, ela é problemática, oscilante e não elucidada. Sendo assim, na medida em que ostenta essa problematicidade e essa necessidade de elucidação, a coisa pensada requer uma explicação para que possa se manifestar claramente como coisa existente. Pois, de acordo com Emílio Brito, é somente através dessa explicação que ela pode coincidir consigo mesma e, nessa concordância, ser no pleno sentido da palavra.¹⁹¹

Portanto, aquilo que é requerido a partir da coisa mesma se manifesta como razão capaz de fundar – mesmo que o pensamento não encontre resposta a esta exigência –, ou seja, como aquilo a partir do qual a coisa surge de seu nada, sendo determinada pelo ser e se apoiando decididamente nele. Nesse sentido, a necessidade de explicação surge para o pensamento da coisa mesma, enquanto esta apresenta uma necessidade de fundamentação. Além disso, nessa fundamentação, ela se torna visível na experiência do ser sempre novo do ente. Isso significa que nossa compreensão é marcada pelo uso da cópula “é”, à qual reivindicamos como fundamento – a razão capaz de elucidar a coisa – para o ser do ente.

Entretanto, segundo Welte essa experiência da fundamentação do ente pode se tornar acessória e secundária, à medida que consideramos somente determinados aspectos do ser do ente e, portanto, não nos abrimos à totalidade da experiência em

Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus: In: Gott und das Nichts: Entdeckungen an den Grenzen des Denkens, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 2000, p. 103.

¹⁹¹ BRITO, Emílio, *Le Mystère Fondateur selon Bernard Welte*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 121, n. 3, 1999, p. 419.

questão. É o caso, por exemplo, das ciências exatas e naturais. Em tais ciências a questão do fundamento é reduzida a uma mera conexão formal-funcional. Com isso não queremos dizer, entretanto, que esse seu (da ciência) modo de proceder não seja válido. Pelo contrário, existem grandes vantagens metodológicas nesse tipo de abordagem da realidade – haja vista as inegáveis conquistas e o progresso tecnocientífico vertiginoso que foi experimentado pela humanidade em decorrência das descobertas científicas. Todavia, isso não significa, de acordo com o pensamento weltiniano, que esse tipo de fundamentação da ciência não implique uma redução, ou seja, um escorço daquilo que se mostra para o pensamento como algo totalmente inédito que irrompe a partir de seu nada, requerendo, por assim dizer, um fundamento explicativo para essa nova existência e, por conseguinte, sustentando-a, decidindo-a e preenchendo-a como ser.

Daí conclui-se, em consonância com a perquirição weltiniana, que a pergunta pelo fundamento não pode ser eliminada e, muito menos, rechaçada com o argumento de que, em última análise, ela nos conduziria às aporías que foram amplamente denunciadas por Kant e, recentemente, retomadas por Hans Albert. Isso porque, não se trata aqui de uma lei causal no sentido das ciências exatas e naturais; de um princípio causal totalmente comprometido com o plano ôntico da realidade. Trata-se, antes, da legitimidade, do direito – justificados pela experiência – de podermos supor um fundamento, uma causalidade que, ao mesmo tempo, seja uma obrigação para o pensamento. Nesse sentido, tal legitimidade deriva do que a coisa em questão, em-si-mesma, manifesta a partir dela mesma.

3.2.1.2 – A série de fundamentos

Neste ponto do seu itinerário investigativo, Welte aprofunda a questão concernente à fundamentação do ente em sua totalidade. Com honestidade intelectual e com clareza e rigor excepcionais, nosso autor enfrenta essa questão espinhosa através de uma discussão acerca das dificuldades suscitadas pelo argumento do *regressus ad infinitum* – tantas vezes retomado pela tradição do pensamento ocidental.

Para Welte, se buscamos o fundamento a partir da suposição de que ele exista, o encontramos à primeira vista e quase sempre. De fato, a referência à concretude da experiência confirma a possibilidade de se encontrar, reiteradamente, os fundamentos efetivos que permitem explicar como algo ocorreu. Além disso, a partir de tais fundamentos é possível descobrir a origem do processo que desencadeou e determinou

o que ocorreu. Nesse sentido, conforme comentários de H. Lenz, o fato de encontrarmos essas razões efetivas à primeira vista e na maior parte do tempo, confirma, em muitos casos, a antecipação do pensamento que questiona e se põe a buscá-las.¹⁹² Dessa forma, num primeiro momento, ao satisfazer este último (o pensamento), esses fundamentos efetivos fazem com que a coisa concorde consigo mesma. No entanto, num segundo momento, esse “fazer concordar consigo mesma” não acontece somente a partir do projeto pensante, mas, também, a partir daquilo que brota das novas experiências, confirmando o referido projeto. Por isso, quando encontramos o fundamento, seja em um contexto biológico, físico, ou de qualquer tipo, aquele algo inteiramente novo está provisoriamente explicado e se oferece à nossa compreensão de forma clara e segura. Portanto, nos deparamos aqui com a firmeza de que algo é assim e deve ser assim pelas razões colocadas em evidência, ou seja, em virtude de sua fundamentação.

Com efeito, tais fundamentos não são encontrados somente ocasionalmente, aqui e ali. Eles são encontrados regularmente se procedermos a uma busca constante e metódica. E não devemos nos espantar com isso. Pois, os encontramos com tanta regularidade, que podemos afirmar essa mesma regularidade como um princípio universal: “tudo tem seu fundamento”. Trata-se, portanto, de um *princípio de causalidade* baseado num projeto questionante que, por sua vez, deriva da regularidade da experiência que mostra que aquilo que foi antecipado pelo questionamento pode ser encontrado de fato. Em decorrência disso, esse princípio é confirmado, se transformando em uma teoria que se afirmou como boa, no sentido de Karl Popper.

Assim, o princípio de causalidade demonstrou ser tão válido, que todas as ciências empíricas se ergueram sobre seus fundamentos. De fato, de acordo com as observações de Duilio Albarello concernentes a essa reflexão weltiniana, sobre a correlação verificada entre razões e consequências e sobre a manipulabilidade dessa correlação se apoiam, respectivamente, tanto a ciência empírica como a técnica moderna. Isso ocorre, inclusive, mesmo se a consideração exercida pelo fundamento desaparece quase completamente em favor de um puro nexos funcional do tipo: $p \rightarrow q$.¹⁹³ Para uma ciência fundamental como a física, tal abordagem parece ser suficiente. Porém, olhando mais de perto, Welte observa que trata-se de uma abstração

¹⁹² LENZ, H., *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. B. Weltes religionsphilosophische Anstösse zur Erneuerung des Glaubens*, Fribourg-Bale-Vienne, Herder, 1989, p. 96.

¹⁹³ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 183.

metodologicamente útil daquilo que se mostra de maneira efetiva, no sentido de que constantemente a suposição de um fundamento é confirmada.

Realmente, a regularidade desse nexos funcional causa-efeito tem respondido de tal maneira às expectativas, que se tornou possível utilizá-lo para prever consequências futuras. Conforme comentário de Emílio Brito, na medida em que se chega não somente ao conhecimento dos fundamentos, mas, além disso, ao conhecimento das formas de controle e de manipulação, pode-se utilizá-los para planejar tais consequências futuras. A firme regularidade da relação causa-efeito mostra-se, então, tão segura que todas as ações extraordinárias da técnica a pressupõe.¹⁹⁴

Diante disso, a explicação científica acerca dos fenômenos intramundanos prescinde inteiramente de uma causa eficiente transcendente que os fundamente. Em outras palavras, a “hipótese de Deus” não tem sentido no âmbito do proceder das ciências empíricas. Por isso, Welte alude ao pensamento de Wittgenstein quando este diz que Deus não se revela no mundo.¹⁹⁵ Todavia, as coisas mudam de figura quando perguntamos numa direção mais fundamental.

Contudo, na medida em que buscamos um fundamento explicativo para todas as coisas com as quais nos deparamos e às quais observamos, então, não seria ocasião de nos perguntarmos de onde procede esse mesmo fundamento? Uma vez que este último também deve ter um fundamento que requer explicação? De fato, segundo Welte, o ente possui características que lhes são próprias, as quais despertam em nosso espírito as mais variadas questões. E na maioria das vezes encontramos respostas a essas mesmas questões que, logo em seguida, suscitam novas interrogações, dada a nova especificidade daquilo que, primeiramente, foi antecipado como resposta, surgindo daí uma cadeia indefinida de novas perguntas. Assim, de passo em passo, a questão do fundamento não cessa de recuar, surgindo, portanto, uma série de fundamentos (*Gründen*).¹⁹⁶ Num primeiro momento, não conseguimos, com boas razões, ver por que essa série teria que terminar. Não se poderia ou não se deveria continuar, sem interrupção, a nos perguntarmos, por quê? De acordo com Welte, por causa de nosso

¹⁹⁴ BRITO, Emílio, *Le Mystère Fondateur selon Bernard Welte*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 121, n. 3, 1999, p. 421.

¹⁹⁵ WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 81.

¹⁹⁶ WELTE, Bernhard, *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus: In: Gott und das Nichts: Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 2000, p. 105-106.

eros científico, nós nunca nos mostramos satisfeitos e voltamos a questionar incessantemente. É devido, em grande parte, a essa dinâmica do pensamento, ou seja, ao caráter ilimitado da série de fundamentos enquanto ideia reguladora, que a ciência se desenvolve e prospera. Certamente, ela não formula explicitamente a ideia de um *regressus ad infinitum*, mas age pressupondo essa ideia.

Com efeito, é necessário notar que essa ideia de uma série ilimitada de razões efetivas sempre novas é insatisfatória. De acordo com Welte:

Pois disso se segue, pensado conseqüentemente, que sempre tivemos somente um fragmento mediano de conexões explicadas pelas mãos da ciência ou da técnica. Mas, nunca conheceremos de maneira exata e completa os pressupostos desses fragmentos medianos, por mais extensos que eles possam ser. Na verdade, sempre podemos continuar perguntando e investigando. Porém, o âmbito esclarecível e que pode ser esclarecido por meio dessa investigação, agora se mostra pequeno diante da sucessão possivelmente infinita de pressupostos igualmente possíveis e imagináveis, que nós não sabemos e que tampouco saberemos completamente.¹⁹⁷

Segundo Welte, o pioneiro no tratamento dessa questão do *regressus ad infinitum* foi Pascal. Foi ele que, com clareza e rigor, primeiro a viu e a formulou. Questão que não tem solução vista a partir da dimensão ôntica da realidade e também se apresenta – porém em outro sentido – posteriormente, na teoria da ciência de Karl Popper. De fato, mesmo se supormos que algum dia poderemos alcançar o final da série causal; que essa série seja finita e, cedo ou tarde, deverá se mostrar um primeiro fundamento inconcusso, uma *causa prima*, uma fórmula primeira ou um estado originário de uma *πρώτη ύλη* (matéria primeira, matéria prima ou prima materia) ou seja o que for, a situação não melhora. Pode-se, certamente, esboçar hipoteticamente alguma solução desse gênero. Porém, poderíamos seguir perguntando: De onde vem essa matéria primeira ou esse estado originário? Em outras palavras: por que o mundo em sua totalidade, o mundo que se procura pensar como um ente determinado a partir de

¹⁹⁷ “Denn aus ihm folgt, konsequent gedacht, daß wir immer nur ein mittleres Stück erklärter Zusammenhänge in der Hand des Wissens oder der Technik haben. Aber die Voraussetzungen dieses mittleren Stückes, wenn es auch noch so umfangreich sein mag, kennen wir nie genau und vollständig. Zwar können wir immer weiterfragen und forschen. Aber der durch solche Forschung erhellte und erhellbare Bereich erscheint jetzt klein gegenüber der möglicherweise unendlichen Folge ebenfalls möglicher und denkbarer Voraussetzungen, die wir nicht wissen und auch nie vollständig wissen werden.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 82.

um estado primitivo? Pensando conseqüentemente, não podemos nos esquivar de tais questionamentos lançando mão de manobras verbais tais como: aqui não se pode continuar a questionar porque isso não teria mais nenhum sentido. É como bem observa Emílio Brito, a razão tem o direito de protestar diante de semelhantes interdições.¹⁹⁸ Como se pode pretender que perguntar não teria mais nenhum sentido? Seguir perguntando é sempre legítimo. Pode ser que, em um dado momento, não se encontre mais respostas a suas questões. Mas, a razão pode e deve sempre se interrogar. Nesse sentido, o mundo não deve ser tomado, simplesmente, como um *factum brutum* e, por conseguinte, não se deve excluir toda questão ulterior. Portanto, ao seguirmos perguntando pelo fundamento, nos encontramos diante da possibilidade de um *regressus ad infinitum*, de uma fuga sem fim na senda ilimitada das possíveis perguntas. Assim, o problema da série infinita de fundamentos se mostra insolúvel.

Welte constata, portanto, que se levarmos em conta esse *status quo*, então, uma compreensão que tem a pretensão de ser absoluta em relação à nossa existência e ao mundo se mostra sem sentido. Mais ainda, no final das contas ambos se mostram incompreensíveis em face dos fundamentos últimos.¹⁹⁹ Diante disso, a primeira antinomia kantiana permanece aberta no presente contexto. Não parece razoável simplesmente parar de supor os fundamentos e de nos interrogar sobre eles, nem nos deter e não continuar a nos interrogar indefinidamente a respeito de tais razões efetivas. Assim sendo, as proposições das ciências permanecem verdadeiras nesse âmbito. Mas, se irmos além de sua configuração interna, perguntando pelos pressupostos últimos nos quais ela se apóia e a partir dos quais ergue o edifício de suas teorias, a resposta científica vacilará. De fato, o procedimento científico se baseia em pressupostos que não pode provar, os quais apontam para uma dimensão para além de uma racionalidade puramente lógico-formal, baseada apenas em evidências empíricas. Justamente por isso, o fato do mundo ser como é, constitui, no fundo, um mistério que se subtrai à compreensão das ciências modernas, na medida em que elas se movem tão somente tendo em vista o ente e nada mais.

¹⁹⁸ BRITO, Emílio, *Le Mystère Fondateur selon Bernard Welte*, in: Nouvelle Revue Théologique, Bruxelles, v. 121, n. 3, 1999, p. 422-423.

¹⁹⁹ WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 83.

Portanto, podemos depreender dessa reflexão weltiniana que tanto a ciência quanto a técnica, se referem somente ao aspecto ôntico dos nexos explicativos, mas nunca atingem a dimensão ontológica de tais nexos, por mais amplos que sejam.

3.2.2 – A pergunta decisiva pelo fundamento

Ao apontar a incompreensibilidade do mundo e da existência inerente à compreensão vinculada ao aspecto ôntico dos nexos explicativos, Welte é levado a colocar a questão do “por quê” em uma direção totalmente nova. Trata-se de mudar a orientação da pergunta pelo fundamento tendo em vista sua dimensão qualitativa, a qual não é simplesmente um prolongamento da série de questões e de respostas evocadas mais acima. Mas, trata-se de um salto (*Sprung*), de um movimento descontínuo (*eine diskontinuierliche Bewegung*), que rompe com toda essa série de fundamentos e, diante dela, empreende algo radicalmente novo. Em *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*, Welte se expressa deste modo no que concerne a este ponto:

Essa mudança pode ser mais ou menos representada da seguinte forma: O movimento interrogativo do pensamento pode, em seu lidar infundável com o singular, ao mesmo tempo, saciar-se e cansar-se. Por isso, esse movimento pode se modificar, de tal modo que, finalmente, não busca mais isto ou aquilo, isto é, não se dirige mais aos momentos singulares no ente; pelo contrário, ele se dirige ao *ser do ente* em si mesmo. Por isso, a questão pode assumir a seguinte forma: O que é isso, que em geral é algo? Que dizer acerca do ser do ente? Por que há algo em geral?²⁰⁰

Evidentemente, não se trata de constringer as pessoas a aceitarem esse tipo de mudança no direcionamento dessa pergunta – ninguém pode ser forçado a isso. Significa, antes, que tal mudança é possível e razoável. De fato, ela é possível devido à coisa mesma, a qual se mostra em si mesma em sua problematicidade fundamental. E é

²⁰⁰ “Der Umschlag lässt sich ungefähr so darstellen: Die fragende Bewegung des Denkens kann vom endlosen Umgang mit dem Einzelnen zugleich erfüllt und ermüdet werden. Sie kann sich darum verwandeln derart, dass sie sich schließlich nicht mehr auf dieses und jenes, d.h. nicht mehr auf einzelne Momente am Seienden richtet, vielmehr auf das Sein des Seienden selbst. Dann kann die Frage die Form annehmen: Was ist dieses, dass überhaupt etwas ist? Was ist es mit dem Sein des Seienden? Warum ist überhaupt etwas?” WELTE. Bernhard, *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*: In: *Gott und das Nichts: Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 2000, p. 107.

razoável devido a essa mesma problematidade fundamental com a qual ela se mostra para o pensamento.

Nesse sentido, essa modificação no direcionamento da pergunta pelo fundamento deve se afastar dos entes e das circunstâncias intramundanas – e de seu devir. De acordo com Welte, “(...) ela se dirige para um fato fundamental: que o que é, é, em seu todo. Que, portanto, há algo em geral e não nada.”²⁰¹ Esse *factum*, por sua vez, não é algo no mundo, mas é a base sustentadora do mundo em si mesmo e em seu conjunto. Diante disso, se o pensamento leva em conta seriamente essa mudança no direcionamento da pergunta pelo fundamento, então devemos perguntar: “Por que há algo em geral e não nada?”²⁰² Em virtude de sua radicalidade e alcance, essa pergunta inclui outras perguntas tais como: Por que o que é, é precisamente assim? Por que isso existe assim, deste modo? Por que eu existo? Por que nós existimos? Nela não está em jogo somente o perguntado, ou seja, aquilo que é antecipado pela ação questionante e, de alguma maneira, deverá se mostrar como resposta efetiva à questão; mas, também, o ser daquele que pergunta, ou seja, a nossa própria existência em sua totalidade. De fato, na medida em que me pergunto pelo “de onde” (*woher*) de minha existência, isto é, quando enfrento a problematidade fundamental que envolve a origem de minha própria existência, ao mesmo tempo e em virtude do caráter radical e totalizante dessa pergunta – uma vez que questiono a totalidade do meu ser e não um fragmento somente dessa realidade que eu sou –, ponho em questão o ser humano enquanto tal. O que estamos dizendo é algo similar à frase que comumente é atribuída a Léon Tolstói: “Se queres ser universal, começa por pintar a tua aldeia.” Duilio Albarello também faz referência a esse aspecto universal da pergunta “[por] que há algo em geral e não nada?” ao afirmar que tal interrogação envolve tudo o que existe e o coloca em questão. Do

²⁰¹ “(...) sie sich zuwendet dem einen fundamentalen Faktum: daß ist, was ist, im ganzen. Daß also überhaupt etwas ist und nicht nichts.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 84.

²⁰² “Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?” Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, pp. 84. É preciso destacar que Bernhard Welte reconhece que não foi ele, que pela primeira vez, formulou tal questão. Em uma nota na página mencionada acima, nosso autor se refere a Leibniz como tendo sido o primeiro pensador a formular explicitamente a pergunta em sua obra *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade*, a qual foi retomada por Schelling em sua *Philosophie der Offenbarung* e, recentemente, por Heidegger em algumas de suas obras. Em cada um dos casos, sobretudo no caso dos pensadores que retomaram a questão, foi dada por eles sua própria interpretação para essa pergunta. Por isso, Welte se sente igualmente justificado a fazer sua própria leitura da questão formulada por Leibniz.

mesmo modo que envolve, igualmente, o sujeito interrogante, o qual se encontra exposto a real seriedade desse questionamento.²⁰³

Tendo em vista esse caráter totalizante e radical da pergunta: “[por] que há algo em geral e não nada?”, Welte se interroga sobre a plausibilidade dessa questão; se ela tem sentido. É como Emílio Brito bem observa, não é pelo fato de tal pergunta ter sido formulada, explicitamente, apenas muito tarde na história do pensamento que ela deva ser considerada sem sentido.²⁰⁴ Muito menos o fato de que ela apareça hoje como uma questão plena de sentido somente de uma maneira relativamente rara, fornece um argumento contra sua razoabilidade. Nas palavras de Welte:

Aparentemente, essas experiências fundamentais somente são feitas raramente, através delas se mostra como é problemático, senão o mais problemático, o fato de que algo em geral seja. Porém, é decisivo que algo em geral tenha se mostrado e se mostre um dia.²⁰⁵

E a principal razão para que “essas experiências fundamentais sejam feitas somente raramente” é, justamente, o fato de que esse mostrar-se do sumamente problemático é constantemente encoberto pela orientação usual do ser humano, o qual se volta continuamente apenas para os entes intramundanos e disponíveis. Por isso, nem sempre fazemos as experiências por meio das quais levamos em conta a assustadora maravilha de que algo seja eminentemente digno de questão. É importante observar, no entanto, que este enigma foi eventualmente percebido e, por assim dizer, ainda pode ser preservado: o que é, é. O caráter problemático dessa proposição pode, sem dúvida alguma, ser comprovado hoje, assim como foi comprovado outrora pela tradição do pensamento ocidental. Porém, como já dissemos, a orientação usual do ser humano para o mais próximo e, por conseguinte, mais disponível, tende a fazê-lo esquecer a questão fundamental “[por] que há algo em geral e não nada?” e a encobrir os fenômenos que a suscitam. Mas, sob as cinzas do habitual arde o enigma supremo, o qual, em si mesmo,

²⁰³ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 183.

²⁰⁴ BRITO, Emílio, *Le Mystère Fondateur selon Bernard Welte*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 121, n. 3, 1999, p. 424.

²⁰⁵ “Anscheinend werden nur selten jene Grunderfahrungen gemacht, in denen sich zeigt, daß dieses, daß überhaupt etwas ist, fragwürdig, ja das am meisten Fragwürdige ist. Aber entscheidend ist, daß es sich überhaupt einmal gezeigt hat und zeigt.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 84-85.

se deixa comprovar para o pensamento tão logo se torna suficientemente radical para não se contentar mais com uma interrogação superficial.

Nesse sentido, de acordo com Welte, se atermo-nos firmemente à pergunta “[por] que há algo em geral e não nada?”, então convém evocar suas dimensões constitutivas, isto é, esclarecer, em primeiro lugar, sobre o que é colocado em questão com essa pergunta, ou, o que lhe corresponde como problema. Em segundo lugar, esclarecer sobre o quê ela se interroga; em outras palavras, o que ela esboça para a antecipação como possível resposta, sem poder, no entanto, estar previamente segura desta.

Sobre o que é colocado em questão pela nossa grande pergunta (Por que há algo em geral e não nada?), Welte responde: o ente em sua totalidade e, com isso, em última análise, o fato de que algo é.²⁰⁶ Nesse sentido, tal questionamento exprime a problematicidade fundamental do ser de todo ente. Por isso, a nossa grande questão se apresenta como sendo totalmente universal. De fato, não há nada que escape à sua potência e não há nada que não seja afetado por ela. Como já dissemos acima, ela abarca todas as outras questões possíveis, já que toda possível problematicidade em particular é abrangida pela problematicidade fundamental de que algo seja.²⁰⁷ Comparada a essa questão que diz respeito a tudo, a soma de todas as perguntas possíveis e, com isso, também as que se referem às ciências empíricas, nunca terão o mesmo peso que a pergunta “[por] que há algo em geral e não nada?”. Essa pergunta é tão radical que, à sua luz, a aporia evocada mais acima acerca da série de fundamentos não tem mais nenhum sentido. Não importa mais saber se a série de causas é finita ou infinita; nos dois casos trata-se de uma série de entes intramundanos. Nesse sentido, essa discussão referente à série de fundamentos não contribui em nada para a solução de nossa grande questão. Ela não pode mais ser levantada. Mesmo que se tratasse de uma série limitada ou ilimitada de entes, seria preciso sempre perguntar: “[por] que há algo em geral e não nada?”

Porém, se nos perguntamos agora sobre o quê a nossa grande questão se interroga, então, em consonância com a perquirição weltiniana, procuramos por aquilo que decide a problematicidade fundamental do ente em sua totalidade. Trata-se,

²⁰⁶ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 85-86.

²⁰⁷ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 86.

portanto, de encontrar aquilo que faz com que o ente concorde consigo mesmo e, ao mesmo tempo, o sustente em sua existência. “Podemos nomeá-lo como o fundamento do ser de todo ente.”²⁰⁸

Porém, onde devemos procurar tal fundamento? Em que direção devemos investigá-lo? O que pode ser levado em conta como resposta a essa nossa grande pergunta? Negativamente Welte responde: o não-ente. Uma vez que todo ente foi questionado em sua totalidade e, concomitantemente, foi experimentado em sua indigência e fulgacidade fundamental, essa questão não pode ser respondida com sentido pela simples referência a qualquer ente. Pois, este também seria colocado em questão pela nossa grande pergunta. É como Emílio Brito afirma, a questão investiga, interrogativamente o outro em relação a todo ente, o não-ente, como fundamento capaz de tudo sustentar. Com efeito, na medida em que o não-ente, como vimos, é designado como o nada, pode-se dizer igualmente: a questão investiga o fundamento do ser de todo ente, enquanto o nada além de todo ente.²⁰⁹ Diante disso, podemos dizer em consonância com a reflexão weltiniana, que o pensamento possui um horizonte que transcende todo o ente e que, portanto, não tem sua origem neste último.

Aqui surge, primeiramente como pergunta, a dimensão de um nexo-fundamento-consequência que ultrapassa ou transcende todo finito. Surge, com isso, a dimensão de um fundamento, o qual não seria um primeiro dentro da série de fundamentos, mas, antes, seria transcendente diante de toda essa série.²¹⁰

Aqui, Welte remete a um tipo de causalidade totalmente diferente daquela de tipo ôntico, própria das ciências empíricas. Trata-se de uma causalidade que poderíamos chamar de transcendental ou ontológica²¹¹, no interior da qual se prefigura o

²⁰⁸ “Wir können es den Grund des Seins alles Seienden nennen.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 87.

²⁰⁹ BRITO, Emílio, *Le Mystère Fondateur selon Bernard Welte*, in: Nouvelle Revue Théologique, Bruxelles, v. 121, n. 3, 1999, p. 426.

²¹⁰ “Hier entsteht die Dimension eines alles Endliche überschreitenden oder transzendierenden Grund-Folge-Zusammenhanges zunächst als Frage. Es entsteht damit die Dimension eines Grund, der nicht ein erstes innerhalb der Reihe der Gründe wäre, sondern vielmehr dieser ganzen Reihe transzendierend gegenüberläge.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 88.

²¹¹ Do mesmo modo que Welte, Johannes B. Lotz – outro discípulo católico de Heidegger – descobre, também a partir da influência deste último e do aporte da filosofia tomista, uma causalidade transcendental ou ontológica que, à maneira da reflexão weltiniana, remete a um nexo fundamento-consequência que transcende o plano ôntico da realidade. Porém, diferentemente de Welte – para o qual a historicidade do acontecimento-apropriador (*Ereignis*) não tem de ser superada em uma ulterioridade atemporal, pois, é justamente essa historicidade que torna possível à consciência humana a realização de

fundamento inconcusso que tudo sustenta e decide em seu ser. Portanto, de acordo com esse “nexo fundamento-consequência que ultrapassa ou transcende todo finito” e o sentido da nossa grande questão, é justamente o nada – o totalmente outro em relação a todo ente, o abismo sem limites além de tudo o que é – que deve decidir sobre o que concerne ao ser de todo ente, isto é, à sua fundamentação. Em outras palavras: na medida em que questiona, a pergunta “[por] que há algo em geral e não nada?” revela uma função universal e eminentemente positiva, através da qual o fundamento se mostra, a partir do ente e de suas formas de compreensão, como o simplesmente negativo, como o outro do ente em sua totalidade.

Segundo Welte, neste ponto de sua investigação nos encontramos em uma situação semelhante àquela da pergunta pelo sentido: nos encontramos diante do nada terrível que se aproxima de nós. Com efeito, a pergunta pelo “de onde...” de todo ente se move na direção contrária, na direção do fundamento onde se enraíza nossa existência e o mundo ao nosso redor. Porém, em última análise, mesmo seguindo um caminho contrário, a pergunta pelo “por quê” nos leva também ao mesmo abismo com o qual nos deparamos no primeiro caminho em direção ao mistério infinito. Como observa Emílio Brito, a questão ultrapassa todo ente em direção ao não-ente abissal. Isso implica, portanto, que nossa grande questão, do ponto de vista da ciência empírica e de sua lógica própria, se mostra simplesmente como desprovida de sentido.²¹² Pois, as ciências

uma experiência íntima do ser, a qual origina o horizonte ininterrupto no qual se reúne toda a história e se ligam reciprocamente todas as gerações –, o filósofo jesuíta compreenderá o ser, com o Aquinate, como “ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições”, ou seja, como ato de ser (*actus essendi*). Com isso, ao adotar essa concepção tomasiana de ser, Lotz chegará à noção de Deus enquanto ente perfeitíssimo, plenitude do ser, ou mesmo o próprio ser subsistente (*ipsum esse subsistens*). Portanto, essa ultrapassagem da transcendência imanente em direção à pura transcendência do ser subsistente só é possível na perquirição lotziana, através da diferenciação entre causalidade ôntica e causalidade ontológica. De acordo com o pensamento do filósofo jesuíta, uma vez que o fundamentado é contingente, então o contexto da fundamentação assume o caráter da causalidade. Porém, não se trata de uma causalidade efetiva ou operante da qual Heidegger fala e à qual ele, expressamente, recusa como sendo associada ao ente, mas de uma causalidade exemplar, isto é: “Segundo esta, o estranho aspecto formal do ser no ente, que se caracteriza pela limitação, variedade e diferença, aponta para outro aspecto formal como o fundamento que o torna possível e que se distingue pela plenitude absoluta, a unicidade e a subsistência. Sem este *aspecto formal*, aquele nem é compreensível, nem real e possível, visto que a transcendência misturada com a imanência pressupõe de modo essencial a transcendência pura.” LOTZ, Johannes B., *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*, trad. Lumir Nahodil, Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 110. Por isso, Lotz pode ultrapassar o ser transcendental, ou seja, o ser do ente (*esse rei*) – que é o ser que cabe ao homem, o ser que lhe é próprio, e que assim lhe é inerente, que tanto atualiza a essência como esta o marca e o limita – em direção ao ser transcendente (*ipsum esse subsistens*). Este tema também é tematizado em outra obra do filósofo jesuíta: LOTZ, Johannes B., *Dall'Essere al Sacro: il Pensiero Metafisico dopo Heidegger*, trad. Franco Stelzer, Brescia: Queriniana, 1993.

²¹² BRITO, Emílio, *Le Mystère Fondateur selon Bernard Welte*, in: Nouvelle Revue Théologique, Bruxelles, v. 121, n. 3, 1999, p. 427.

empíricas buscam, em virtude de seu enfoque fundamental, demonstrar certas determinações do ente com o auxílio de sua conexão funcional com outras determinações ônticas. Todavia, a ciência não tem mais nada a dizer quando é o ente como tal que está colocado em questão. Evidentemente, isso não significa que nossa questão não deva ser colocada ou é desprovida de sentido. Pelo contrário, para que ela possa ser proposta, é preciso ultrapassar o âmbito de competência das ciências empíricas. Entretanto, isso não quer dizer que devemos abandonar a esfera de competência da razão. É justamente o contrário! O pensamento questionante deve colocar questões que não são mais verificáveis pela ciência. Nesse sentido, a razão tem o direito de propor a pergunta pelo fundamento em virtude de suas experiências. Essa pergunta tem, portanto, um sentido, uma justificação na experiência. Porém, essas experiências às quais corresponde a questão “[por] que há algo em geral e não nada?” não se reduzem àquelas que as ciências consideram metodicamente.

Depois de expostas às dimensões da pergunta “[por] que há algo em geral e não nada?”, a saber, a dimensão do questionado, o ente como tal, e a dimensão do perguntado, o fundamento do ente no abismo do nada que está além de todo ente, Welte discutirá a seguir se essa pergunta tem resposta, ou seja, se o que nela foi investigado se mostra a partir de si mesmo como realidade efetiva.

3.2.3 – O mistério como fundamento segundo Welte

Constatamos nas discussões anteriores que a pergunta “[por] que há algo em geral e não nada?” nos conduzira inevitavelmente ao não-ente, isto é, ao nada. Porém, neste ponto de sua investigação, Welte se vê enredado novamente na ambiguidade constitutiva do nada: “Ou esse nada é um mero e vazio nada nulo, ou, então, não é vazio e nem nulo, mas é algo que se subtrai e se oculta.”²¹³ Diante dessa circunstância, nosso autor destaca, em um primeiro momento, a necessidade de se deixar em aberto ambas possibilidades.

Com efeito, como bem observa Stankevics, se se tratasse do nada nulo, então a questão desembocaria no mero e vazio nada. E isso significaria que a existência do ente

²¹³ “Entweder ist dieses Nichts ein bloßes und leeres und nichtiges Nichts, oder aber es ist nicht leer und nicht nichtig, aber so, daß es etwas entzieht und verbirgt.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 89.

em sua totalidade careceria de fundamento, ou seja, tudo seria absolutamente sem fundamento.²¹⁴ O fato de que há, apesar de tudo, algo, estaria, pois, privado de toda base de sustentação. Ora, mas tudo o que experimentamos como ente – nosso mundo e nós mesmos – mostrou, em sua problematicidade fundamental, a necessidade de uma razão explicativa que demonstre o seu “de onde...”, isto é, uma necessidade de fundamentação. Se, em última análise, não houvesse essa necessidade de fundamentação a partir da coisa mesma, então o ser de todo ente permaneceria problemático e, por conseguinte, sem uma base de sustentação. Nossa compreensão acerca do que é, também seria lançada nesse abismo sem fundo, assim como toda ciência e toda experiência se enraizariam nessa problematicidade abissal e sem esperança. Tudo aquilo que se mostra como ente permaneceria insondavelmente colocado em questão, exposto à dúvida mais radical: Como pode existir aquilo que não tem fundamento? “Por que a interrogação que conduz a uma invisível obscuridade estaria imune a um ceticismo sem esperança?”²¹⁵

Entretanto, o que assim gravita em direção a um abismo de insolúvel problematicidade e não pode ser defendido diante de todo ceticismo sem esperança pode ser considerado real e existente em pleno sentido? Não se assemelha, antes, a uma sombra inconstante? De acordo com Welte, tal pensamento não pode ser mantido diante da clareza decidida e da firme evidência do ser de tudo o que é, diante do fato de que todas as coisas e todas as relações que lhe são inerentes, em última análise, são. Para o filósofo, a proposição: “o que é, é;” persiste e não vacila. Portanto, esse *é* constitutivo de tal proposição expressa um traço fundamental da nossa existência, penetrando-a em todos os sentidos. Penetrando, igualmente, cada coisa e cada relação de um modo tão dominador que abrange também a totalidade dos entes, inclusive, eu que sou para o mundo e o mundo que é para mim (*Weltdasein*).²¹⁶ Nesse sentido, embora todos os entes que nós conhecemos sejam fugazes e caducos em diversos graus, segue sendo verdade que, a partir do momento em que eles são, eles são. Isso significa: a partir do momento em que um ente é, ele é. E essa proposição não é uma mera tautologia ou uma pura abstração formal. Na verdade, ela expressa uma experiência fundamental que pode

²¹⁴ STANKEVICIS, Zbinevs, *Dove va L'Occidente? La Profezia di Bernhard Welte*, Roma: Città Nuova Editrice, 2009, p. 112.

²¹⁵ BRITO, Emílio, *Le Mystère Fondateur selon Bernard Welte*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 121, n. 3, 1999, p. 428.

²¹⁶ WELTE, Bernhard, *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*: In: *Gott und das Nichts: Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 2000, p. 103.

ser descrita como *a experiência da potência decidida do ser de todo ente*.²¹⁷ O que é, está tão decidido em seu ser que nada no mundo pode fazer com que ele não seja o que é. É claro que, na maioria dos casos, pode-se destruir o que é. Porém, não pode ser destruído o fato de que o que é, é, enquanto é e na medida em que é. Isso significa que não se pode fazer com que aquilo que é verdadeiro não seja verdadeiro. Pode-se negá-lo, ou esquecê-lo, porém, o verdadeiro permanece verdadeiro e é lei para nosso pensamento.

Esse estado de coisas também nos concerne, uma vez que nos encontramos firmes e decididos em nosso ser. Nós descobrimos de maneira surpreendente: eu sou, portanto tenho que ser. Isso está decidido sobre mim. E mesmo que eu deixar essa vida – certamente a abandonarei um dia –, eu não posso me livrar do fato de que eu sou isto que sou, durante o tempo em que sou. Aqui, Welte alude a Sartre dizendo: nesse sentido eu me encontro absolutamente condenado a ser.²¹⁸

Com efeito, essa firmeza do ser está em clara oposição com o que revela a pergunta universal do “por quê”, a saber, a problematicidade fundamental e infinita de todo ente e, conseqüentemente, de todo juízo que lhe concerne. Pois, o que permanece basicamente problemático, duvidoso e incerto, pode estar, ao mesmo tempo, tão firme e resoluto em seu ser? Será que nossa razão não poderia ser convidada a encontrar uma solução para esse impasse? Por um lado, tudo que existe, inclusive eu e meus semelhantes, se mostra radicalmente problemático, de tal modo que torna possível a questão sem fundo: “Por que há algo em geral e não nada?”

Porém, por outro lado, tudo o que é, enquanto é, se mostra absolutamente decidido em seu ser; o caráter decisivo do ser nos chama desde o fundo do ente de nosso mundo, como também desde a profundidade de nosso ser si mesmo. Ora, o caráter decisivo do ser não pode ser deduzido da fugacidade da existência tomada simplesmente como ôntica, nem do que aparece como sendo infinitamente problemático, isto é, todos os entes intramundanos. Portanto, de acordo com Welte, estamos justificados em pensar que o caráter decidido do ser emerge do âmbito na direção do qual a nossa grande questão segue perguntando: do âmbito além de todo ente determinado, do abismo sem fundo em que se anuncia o mistério que sustenta e decide todo ser. Conforme

²¹⁷ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 90-91.

²¹⁸ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 91.

comentário de Stankevics, trata-se, portanto, do âmbito no qual se anuncia o “por quê” oculto, a origem silenciosa, o fundamento incondicional.²¹⁹ Esse mistério se anuncia a partir do caráter incondicionalmente decidido do ser, na medida em que o experimentamos quando nós o consideramos à luz da pergunta: Por que há algo em geral e não nada? Nesse sentido, Welte conclui que temos razões de sobra para acreditar no fundamento infinitamente abissal, na potência sem limites além de todo ente, na origem silenciosa que sustenta e decide o ser de todo ente.

Portanto, nossa caminhada na companhia do pensamento weltiniano nos levou, uma vez mais, ao grande mistério absoluto que ao mesmo tempo em que se oculta, se revela no espaço infinito que transcende a totalidade dos entes e, ao qual, tendo em vista o que já foi discutido nas páginas anteriores, damos o nome de nada. De acordo com Emílio Brito, experimentamos o caráter absoluto dessa potência na exigência incondicional da verdade do ser de todo ente, da verdade que foi concedida ao ente e que – malgrado o caráter problemático e fugaz deste – lhe é garantida pelo grande mistério no qual tudo repousa e a partir do qual tudo brota.²²⁰

Todavia, segundo Welte, se escolhermos empregar o termo *Causa* para designar esse fundamento, temos que ter em mente que esse conceito se reveste de um significado totalmente diferente daquele que é adotado comumente. *Causa* (ou coisa-originária: *Ur-sache*) significa para nosso autor, um princípio transcendente que sustenta e fundamenta inteiramente a série de causas intramundanas, guardando o mesmo grau de proximidade e interioridade em relação a cada um de seus membros, ao mesmo tempo em que se mantém distinto destes últimos, se elevando acima de todos eles na transcendência de seu mistério. Portanto, essa *Causa* é totalmente diferente de um princípio imanente nessa série de causas intramundanas. Ela não se assemelha em nada aos fundamentos hauridos do processo científico de investigação da realidade, uma vez que transcende totalmente todos eles.

Diante disso, o mistério que garante a toda realidade seu sentido último, lhe fornece, também, a base primeira de seu ser e de sua verdade. “Ambos juntos são o resultado do novo e, ao mesmo tempo, do antigo. O mistério absoluto é o Alfa e o

²¹⁹ STANKEVICS, Zbinevs, *Dove va L'Occidente? La Profezia di Bernhard Welte*, Roma: Città Nuova Editrice, 2009, p. 113.

²²⁰ BRITO, Emílio, *Le Mystère Fondateur selon Bernard Welte*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 121, n. 3, 1999, p. 429.

Ômega, o princípio e o fim de todo ente e, por essa razão, também seu cerne.”²²¹ Ele se estende para além de todo ente, e, portanto, também além de todas as categorias. Trata-se, propriamente falando, do inefável, do intangível. E se, porventura, o conhecemos, é porque ele mesmo nos interpela. Por isso, essa transcendência do mistério absoluto é fundamental para todo o âmbito da religião.

Nesse sentido, a fim de concluir esse seu segundo caminho em direção a Deus, Welte procede a um esclarecimento acerca da lógica que envolveu o seu processo de pensamento até aqui. Trata-se de elucidar a racionalidade implicada nos argumentos que fizeram parte dessa sua caminhada, a qual culminou no encontro com o mistério absoluto.

Segundo Welte, uma vez que essa investigação partiu de determinações opostas, poderia se pensar que se trata aqui de uma lógica da contradição no sentido da lógica formal tradicional. Porém, não é este o caso. A experiência que possibilita e justifica o grande “por quê” da pergunta decisiva, não pode ser obtida por força de uma simples contradição lógica. Evidentemente, temos o direito de colocar tal questão, mas fazer essa experiência é algo assim como um salto da liberdade (*Sprung der Freiheit*). Enquanto percorremos os caminhos habituais do pensamento, nós o fazemos no nível dos encadeamentos que ligam entre si, de maneira finita, determinações ônticas e apreensíveis. Portanto, da articulação lógica desses encadeamentos somente pode resultar outros encadeamentos da mesma ordem. Nesse sentido, no decorrer desse processo lógico nunca teremos como resultado o espanto e a admiração diante do fato surpreendente de que há algo em geral e não nada. Por isso, a experiência em questão e a pergunta que se enraíza nela, não se situam no prolongamento da lógica finita das ciências finitas.

Igualmente, a experiência fundamental do caráter absolutamente decidido do ser não pode ser considerada uma tautologia vazia, como quer a lógica tradicional. Pelo contrário, esse aspecto resolutivo do ser revela um poder incondicional de decisão: O que é, é. E isso não faz parte do campo de competência da lógica tradicional, embora seja algo experimentável; e é justamente a isso que o pensamento weltiniano se refere, ou

²²¹ “Beides zusammen ergibt das Neue und doch Uralte. Das Geheimnis des Absoluten ist das A und das O, der Anfang und das Ende alles Seienden und eben darum auch seine Mitte.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 93.

seja, ao caráter experimentável da experiência fundamental da firmeza e decisão absoluta do ser.

Além disso, Welte ressalta que o não-ente, isto é, o nada, não interessa à lógica finita. Tampouco lhe interessa o fato de que esse nada, possivelmente, possa ser a manifestação do absoluto para nosso pensamento finito. Em sua negatividade, o não-ente não funda nenhum processo lógico necessário.²²² Como já dissemos anteriormente, o mistério infinito se mostra e se anuncia em si e por si mesmo.

Entretanto, isso não quer dizer que não estejamos justificados objetivamente em crer que o todo repousa sobre um fundamento que sustenta tudo e que decide tudo. Pelo contrário, embora os passos decisivos que demos em direção a esse fundamento se situem num âmbito além da lógica finita, esses diferentes passos, longe de serem arbitrários, são racionalmente justificados. Portanto, certamente podemos falar, aqui, de uma lógica transcendental, na medida em que a realidade efetiva e as conexões causais intramundanas são consideradas a partir do âmbito onde as possibilidades de tudo o que existe encontram seu fundamento. Porém, Welte esclarece que essa expressão (lógica transcendental) não deve ser compreendida e associada a um formalismo, por exemplo, de tipo kantiano.

Seja como for, o que deve ficar claro de acordo com a reflexão weltiniana, é que os pressupostos e a condição de possibilidade de toda lógica finita se situam no nível visado pela reflexão decisiva levada a cabo por nosso autor nesse seu segundo caminho em direção a Deus. De fato, se tudo estivesse suspenso sobre um vazio ausente de fundamento, e se tudo pudesse, portanto, ser indefinidamente vítima de um ceticismo sem esperança, então, é evidente que uma lógica finita sensata não seria possível. Assim, podemos dizer que, tendo em vista o percurso traçado pela perquirição weltiniana, nos encontramos em um âmbito que se desdobra para além dessa lógica finita, mas que, entretanto, funda sua possibilidade.

No final desse percurso reflexivo, Welte reitera aquilo que ele já havia dito a respeito do resultado conquistado em seu primeiro caminho em direção a Deus; que o mistério infinito é inefável:

²²² WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 94.

No que se refere às dificuldades lingüísticas que o não-algo, enquanto o mistério infinito que a tudo sustenta, encerra, podemos nos remeter aqui às considerações que já fizemos sobre esse tema e que, por esse motivo, podem ser encontradas no final da última seção. Pois, ao voltarmos atrás perguntando acerca do por quê, chegamos ao mesmo mistério inefável com o qual primeiramente tínhamos nos encontrado em relação à pergunta do “para quê”.²²³

Assim sendo, como bem observa Oreste Tolone, em relação a tal mistério é preciso fazer-se vazio, ou seja, se silenciar diante da presença oculta que a tudo sustenta e dá sentido.²²⁴ Portanto, o mistério infinito entendido como nada é indisponível e inexprimível no ato mesmo de anunciar-se. E segundo Duílio Albarello, ele se manifesta como condição última de possibilidade de tudo o que existe, como fundamento abissal, o qual pode ser experimentado unicamente em virtude de um salto da liberdade (*Sprung der Freiheit*).²²⁵

Porém, do mesmo modo que no primeiro caminho, aqui também persiste o problema da diferença fenomenológica (*die phänomenologische Differenz*). De acordo com os comentários de Sandro Gorgone, o resultado ao qual Welte chegou com sua reflexão sobre o nada passado é, provavelmente, mais semelhante ao Deus *causa sui*.²²⁶ De fato, essa diferença simboliza a distância que se desvela entre o Deus dos filósofos e o Deus verdadeiramente pessoal e divino. Nesse sentido, a descoberta do nada como presença oculta que a tudo sustenta e dá sentido, é condição necessária, mas não suficiente para que se possa dar ao mistério infinito o nome de Deus. Para que isso seja possível, é preciso que esse mistério se revele, fazendo-se *figura*. Isso significa que é preciso que ele se manifeste no espaço e no tempo históricos, ou seja, dentro das condições da realidade humana, desvelando-se ao mesmo tempo em que se oculta. Segundo Oreste Tolone, a *figura* do mistério em forma de evento é a revelação

²²³ “Hinsichtlich der sprachlichen Schwierigkeiten, die das Nicht-Etwas als das unendliche alles tragende Geheimnis in sich birgt, dürfen wir hier auf die Überlegungen zurückverweisen, die wir zu dieser Sache schon am Ende des letzten Abschnitts zu machen Anlaß fanden. Denn wir sind, rückfrage nach dem "Warum", an dasselbe unaussprechliche Geheimnis gekommen, das uns zuerst im Zusammenhang der Frage "Wozu" begegnet ist.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 94.

²²⁴ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 187.

²²⁵ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 184.

²²⁶ GORGONE, Sandro, *La fenomenologia della Religione di Bernhard Welte. Elaborare l'esperienza di Dio* [in line], Atti del Convegno, Parma 20-21 marzo 2009, p. 10. Disponível em: <http://mondodomani.org/teologia>. [Acessado em: Junho de 2015]

simbólica, ou seja, símbolo que conserva a transcendência na manifestação. Desse modo, o divino deve ser entendido como o fenômeno epifânico do mistério, diante do qual o ser humano sente temor e se fascina.²²⁷ Quando essa *figura* assume feições pessoais, estamos, então, diante do Deus divino.

²²⁷ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 189.

CAPITULO III

O DEUS PESSOAL E DIVINO DE WELTE: FILOSOFIA PROPRIAMENTE DITA OU TEOLOGIA FUNDAMENTAL?

Tendo concluído o segundo capítulo de nosso trabalho e, conseqüentemente, percorrido um longo caminho na companhia da reflexão weltiniana acerca do problema de Deus, chegamos, por fim, ao destino final de nossa jornada. Depois de termos discutido o contexto histórico-filosófico no qual está inserido o pensamento de Welte e, por conseguinte, o influxo da filosofia heideggeriana em seu modo de pensar; depois de analisarmos os caminhos traçados pelo filósofo através dos quais se buscou mostrar a razoabilidade de um conceito filosófico de Deus; passamos agora a considerar a validade do pensamento do nosso autor no que diz respeito ao seu conteúdo estritamente filosófico.

De fato, já havíamos acenado no primeiro capítulo desta investigação, que Heidegger situa a perquirição weltiniana no marco da teologia fundamental e sempre entendeu que estava lidando com um teólogo, não com um filósofo.²²⁸ Por isso, faz-se mister que, tendo chegado a este ponto de nossa jornada, elucidemos o sentido dessa afirmação heideggeriana e, ao mesmo tempo, nos posicionemos a respeito desse tema, qual seja: se podemos enquadrar essa reflexão de Bernhard Welte acerca do problema de Deus no marco da filosofia propriamente dita, ou, trata-se, como seu mestre observou, de uma reflexão totalmente inscrita no seio da teologia fundamental.

Porém, para chegarmos a bom termo em relação a esse trabalho é preciso, preliminarmente, que discutamos a relação da perquirição weltiniana com as provas tradicionais da existência de Deus e com a crítica kantiana a tais provas. A necessidade de tal discussão está baseada na grande importância que nosso autor dá a essa relação: “A tradição das provas da existência de Deus, juntamente com sua discussão crítica, por exemplo, a de Kant, pertence aos pressupostos do modo de pensar proposto por nós.”²²⁹ Nesse sentido, se, como vimos no trecho citado, as provas tradicionais da existência de

²²⁸ LAMBERT, César, “*Algunas Consideraciones Acerca de la Correspondencia Entre Martin Heidegger y Bernhard Welte*” in: *Revista de Filosofia*, Santiago de Chile, v. 63, 2007, p. 159.

²²⁹ “Die Überlieferung der Gottesbeweise samt ihrer kritischen Diskussion etwa durch Kant gehört zu den Voraussetzungen der von uns vorgeschlagenen Denkwege.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 96.

Deus – e aqui Welte fala especificamente da terceira via de Tomás de Aquino e do argumento ontológico de Anselmo de Canterbury – e a crítica kantiana a tais provas são os pressupostos de toda sua reflexão acerca do problema de Deus, então não podemos nos furtar a confrontarmos com tal discussão. De fato, para Welte, as provas da existência de Deus são a mostraçãõ teoreticamente articulada do fundamento no âmbito do sagrado e da religião enquanto tal. Porém, isso não significa que a religião do sagrado torna-se acessível somente através das demonstraçoẽs de Deus na sua forma teoreticamente articulada. Pelo contrário, tais demonstraçoẽs pressupõem a religião e, portanto, a compreensãõ dos conteúdos significativamente religiosos fundamentais. É preciso saber, de alguma forma, o que se entende por Deus, para que se possa colocar a questãõ de sua existênciã. Entretanto, de acordo com o filósofo, essas provas representam igualmente a articulaçãõ teórica e de princípio acerca do primeiro acesso concedido ao ser humano à regiãõ do sagrado. Diante disso, esses procedimentos do pensamento (as demonstraçoẽs) não são o início da religião, mas neles acontece (ou deve acontecer) o pensamento deste início. Em *Auf der Spur des Ewigen*, Welte se expressa da seguinte maneira a esse respeito:

As provas da existênciã de Deus, no sentido de santo Tomás, se manifestam, no fundo, como exatas articulaçoẽs metafísicas de um processo espiritual originário, cuja essênciã fenomênica é sim, desde o início, de natureza religiosa, afinal elas representam o início que abre a fenomenalidade religiosa. A articulaçãõ filosófica remete a um movimento religioso de tipo originário e o descreve no horizonte do saber metafísico.²³⁰

Outro passo preliminar importantíssimo nesta nossa caminhada é a demonstraçãõ por parte do filósofo do traço pessoal do mistério absoluto e de sua

²³⁰ “Die Gottesbeweise im Sinne des heiligen Thomas erweisen sich im Grunde als genaue metaphysische Artikulierungen eines ursprünglichen, geistigen Vorganges, dessen phänomenales Wesen von Anfang an religiöser Natur ist, ja, überhaupt den erschließenden Anfang der religiösen Phänomenalität darstellt. Die philosophische Artikulierung weist auf eine religiöse Bewegung ursprünglicher Art zurück und beschreibt dieselbe im Horizont metaphysischen Wissens.” WELTE, Bernhard, *Auf der Spur des Ewigen: philosophische Abhandlungen über Verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1965, p. 334. O adjetivo “geistigen” também pode ser entendido em alemão como “mental” ou “cognitivo”. Porém, o significado que melhor corresponde ao sentido do texto weltiniano é “espiritual”. Trata-se, portanto, de compreender que o adjetivo “geistigen” tem um sentido religioso propriamente dito, uma vez que se refere à experiência originária, à qual Welte se refere, da relação do ser humano com Deus.

divindade. Trata-se, neste caso, da *quaestio de facto*, da demonstração da necessidade da existência do Deus da religião, ou seja, da mostraçãõ fenomenológica de que o mistério incondicional é condição de possibilidade da relação religiosa, a qual vê esse mistério como um mistério religioso.

Em outras palavras, essa etapa da reflexão weltiniana concernente ao problema de Deus é fundamental para todo o desenvolvimento de nosso trabalho, na medida em que ela se refere diretamente ao ponto no qual Welte tentará demonstrar *in concreto* que o mistério infinito é o Deus pessoal e divino. Como já indicamos anteriormente, estamos diante das seguintes questões: Até que ponto o esforço weltiniano concernente à questão de Deus é válido filosoficamente? Podemos enquadrar tal pensamento no âmbito da filosofia da religião ou, antes, trata-se mesmo de teologia fundamental?

Assim, tendo em vista esses dois passos preliminares, este terceiro e último capítulo tem como objetivo principal a análise e a discussão da solução dada por Welte concernente à existência de Deus e sua possível contribuição para o âmbito da Filosofia da Religião.

4.1 - A relação dos caminhos de Welte em direção a Deus com as provas tradicionais de Sua Existência

A reflexão weltiniana começa seu cotejo crítico com a tradição do pensamento ocidental discutindo a demonstração *per effectum ad causam* de Tomás de Aquino, a qual, segundo o próprio Welte, foi considerada com razão o cerne de toda a série de argumentações propostas pelo Aquinate. Porém, nosso autor esclarece, primeiramente, que ao longo do tempo foram formuladas muitas interpretações a respeito das provas da existência de Deus em Tomás de Aquino. Inclusive que a história de seu influxo e de suas interpretações produziu uma formalização cada vez maior a respeito delas, até chegar às formulações às quais Kant teve acesso e às quais ele criticou. Por isso, o filósofo deixa claro que se aterá ao texto original e não a essas formulações tardias.

De acordo com Welte, a reflexão de Tomás de Aquino parte da consideração de que os entes que nos vêm ao encontro no mundo contêm em si a possibilidade de existir ou de não existir, isto é, que em nossa existência fática nos deparamos a todo o momento com entes, os quais em um dado tempo não existiam e de repente surgiram,

para num tempo posterior deixarem de existir, desaparecendo. Nesse sentido, esse não-ser, tanto passado quanto futuro, se refere ao mesmo ente que em algum tempo era ou é ou será, ou seja, trata-se da contingência radical de todo ente intramundano.

Tendo em vista tal contingência, Tomás de Aquino propõe um princípio de causalidade nos seguintes termos: não é possível que *tudo o que é* seja contingente e, por conseguinte, não necessário. Ora, se tudo fosse contingente e não necessário, então houve um tempo no qual nada existia. Segundo a interpretação de Welte, esse passo no encadeamento dos argumentos do Aquinate pode surpreender, à primeira vista. Isso porque, aparentemente, passa-se imediatamente da possibilidade de que *tudo o que é* seja contingente e não necessário à realidade de que um dia nada existiu, ou seja, do possível não-ser a um não-ser algum dia real.

Porém, nosso autor se pergunta: “Por que deveria ser impossível que tudo aquilo que é possivelmente seja, também, sempre real?”²³¹ Sua resposta se articula do seguinte modo: essa objeção não deve ser entendida de maneira formal, uma vez que em nossa experiência cotidiana percebemos que todo ente fático flutua sobre seu possível não-ser. Por sua vez, este possível não-ser, enquanto possibilidade, alcança por si mesmo o caráter de realidade, à medida que experimentamos efetivamente, em nossa existência fática, que cada ente intramundano pode não ter existido um dia e que um dia deixará de existir, ou seja, que todo ente está suspenso abertamente sobre o seu – pelo menos possível – não-ser. E isso ganha maior visibilidade quando observamos a geração e a corrupção das coisas. Se todas as coisas que nos cercam nascem e morrem, deve ter havido um tempo no qual, possivelmente, nada existia. Pelo menos essa afirmação deve manter-se.

Contudo, de acordo com a interpretação de Welte acerca do argumento do Aquinate, se houve um tempo no qual nada existia, ou, falando com precaução, houve um tempo no qual, possivelmente, nada existia; tampouco agora existiria algo, ou, poderia ser que nada existisse. Por isso, é preciso perguntar: como o ente chegou a ser? Certamente, por si mesmo não pode ter sido, pois houve um tempo em que nada existia. Tampouco, pela mera possibilidade, pois o que é meramente possível não pode vir-a-ser senão por algo real. Portanto, o ente chega a ser somente por uma realidade originária.

²³¹ “Warum sollte es unmöglich sein, dass alles, was möglicherweise ist, auch immer wirklich ist?” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 98.

O ente que não é ou pode não ser, não chega a ser senão por algo real. Trata-se, assim, do princípio de causalidade do qual falamos anteriormente. E, segundo Welte, tal princípio diz que tudo aquilo que conserva em si o não-ser como possibilidade não pode estar determinado por si mesmo em seu ser. Por isso, tal determinação que lhe sobrevém deve ser recebida de outro real. Dito de outro modo: o princípio de causalidade se desenvolve a partir do conceito de poder ou de possibilidade no âmbito do ser e do não-ser. Ao mesmo tempo, ele também se desenvolve a partir da intuição intelectual que, por assim dizer, confirma nossa experiência de que somente o real pode operar.

Neste ponto de sua interpretação da Terceira Via de Tomás de Aquino, Welte chega à conclusão de que o modo como o Aquinate coloca o problema do fundamento é equivalente ao modo como ele próprio desenvolveu esse mesmo problema em seu segundo caminho em direção a Deus. Nesse sentido:

A colocação do problema é, certamente, equivalente ao que nós temos discutido. Ela equivale à pergunta: Por que há algo em geral e não nada? Uma vez que essa pergunta de fato interroga sobre todo ente em face de seu possível e analisado não-ser: Por que ele sempre é? Ela pressupõe a indigência fundamental do ente que pode não existir, mas que de fato existe, isto é, a totalidade dos entes que existem de fato.²³²

Tendo em vista essa similitude na colocação do problema do fundamento pelos dois filósofos, temos que considerar agora a resposta que Tomás de Aquino formula a propósito do “de onde...” (*woher*) da totalidade dos entes. Segundo a interpretação de Welte, para identificar aquilo que funda o ser dos entes, o filósofo medieval afirma que tem que existir algo que é necessário. Porém, pode ser que essa causa necessária tenha, por sua parte, uma causa de seu ser necessário, e assim sucessivamente ao infinito. Mas, não se pode proceder indefinidamente ao infinito, uma vez que, se esse fosse o caso, todo o ente seria lançado a uma problematidade fundamental à qual estaria irremediavelmente destinado, e, concomitantemente, a totalidade dos entes ficaria sem explicação em relação ao seu fundamento, em relação ao seu “de onde...”. Portanto, a

²³² “Die Problem stellung ist also offenbar der äquivalent, die wir erörtert haben. Sie ist äquivalent der Frage: Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Denn diese Frage fragt ja zu allem Seienden angesichts seines möglichen und erwogenen Nichts-seins: Warum ist es dennoch? Sie voraussetzt die Grundbedürftigkeit des möglicherweise Nicht-Seienden und doch faktisch Seienden, und zwar alles faktisch Seienden im ganzen.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 99.

necessidade necessária, diante da qual todas as perguntas devem ser silenciadas, somente é alcançada quando ela é buscada fora do plano ôntico da realidade. Isso significa que o realmente necessário somente pode ser encontrado fora da série de entes intramundanos, seja ela do tamanho que for. Nesse sentido, para se resolver tal problema é preciso recorrer a algo positivamente real. Mas, o que significa, propriamente, recorrer a algo positivamente real?

Segundo Welte, para esclarecer o fundamento do ser dos entes, é preciso dar um passo ulterior no texto do Aquinate. Nesse passo é afirmado que tem que existir algo que é necessário, ou seja, que não conserve em si a possibilidade de não-ser. Além disso, nesse ser necessário deve estar localizado o fundamento que decide e esclarece o ente em seu ser. Portanto, trata-se aqui, da causa de todo ente possível.

Em outras palavras, a necessidade necessária diante da qual todas as perguntas perdem seu sentido, somente pode ser alcançada fora da série intramundana de entes, ou seja, como já dissemos anteriormente, não pode ser buscada no plano ôntico da realidade. Conforme nosso autor, neste ponto do texto do Aquinate estamos diante da discussão do *regressus ad infinitum* e da pergunta pelo fundamento inconcusso do real. A reflexão em torno da impossibilidade do *regressus ad infinitum* somente tem sentido se, a partir de uma causalidade imanente, dermos um salto, ou, mais precisamente, se realizarmos um movimento descontínuo na direção de uma causalidade transcendente. Isso significa que o vínculo da causalidade não pode ser entre entes intramundanos – não se pode mais perguntar por um ente necessário dentro da série inteira de entes. Mas, trata-se de se perguntar pelo “de onde...” do ser do ente em geral:

Somente ele não pode, em absoluto, ser extinto; somente ele é necessariamente necessário e assim funda, a partir de sua necessidade abismal, a decisão do ser de todo ente, por maior ou menor que seja sua série, por mais fortes ou mais fracas que sejam as necessidades fáticas existentes, as quais surgem, por exemplo, como leis naturais no interior da série.²³³

²³³ “Er allein ist schlechterdings nicht auszulöschen, er allein ist notwendig notwendig und begründet so aus seiner abgründigen Notwendigkeit die Entschiedenheit des Seins alles Seienden, wie klein oder wie gross dessen Reihe auch sein mag und sie stark oder wie schwach die seienden faktischen Notwendigkeiten sein mögen, die etwa als Naturgesetze innerhalb der Reihe auftauche.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 101.

Para Welte, em sua interpretação do texto de Tomás de Aquino, essa decisão do ser do ente, o qual não está determinado em seu ser, permanecendo, portanto, suspenso sobre seu não-ser, é testemunho, para o pensamento reflexivo, da necessidade abismal, além de todo ente, como realidade de toda a realidade. De acordo com ele, a constatação de tal fato se reveste de suma importância para toda a discussão levada a cabo aqui.

Porém, nosso autor reconhece que a distinção fundamental entre o ente e o abismo da necessidade, o qual se encontra além da totalidade dos entes, não se encontra tematizada de maneira explícita no texto do Aquinate. Dito de outro modo, nesse texto não é tematizada explicitamente a diferença entre causalidade imanente e causalidade transcendente. Entretanto, Welte argumenta que podemos supor que essa diferença responde ao sentido do texto tomista, ou seja, tais distinções estão pressupostas no texto do filósofo medieval. Para ele, somente quando o interpretamos dessa forma o texto ganha um sentido coerente.

No intuito de corroborar seu ponto de vista hermenêutico, Welte recorre a outros textos tomistas, os quais, em cotejo com o texto analisado, mostram com toda clareza a plausibilidade de sua interpretação. Ele se apóia principalmente na *Suma Contra os Gentios* (1, 25) e na *Suma Teológica* (1, 3, 5 – se Deus pertence a algum gênero); sobretudo no trecho no qual o Aquinate diz que: *Deus non est in aliquo genere*. No primeiro capítulo de nosso trabalho discutimos exaustivamente a interpretação weltiniana para essa proposição tomista. Por isso, aqui somente apontaremos para a relação que tal proposição tem com a questão do fundamento em Tomás de Aquino.

Como já dissemos anteriormente, *Deus non est in aliquo genere* significa para o Aquinate que Deus não está em gênero algum e, portanto, não se encerra em nenhuma das possíveis formas de juízo. Em decorrência disso, Deus também não pode se encerrar em nenhum dos modos possíveis do ente ou em nenhum dos modos de fazer corresponder o ser ao ente. Destarte, em consonância com a interpretação weltiniana, com a tese de que Deus não está em nenhum gênero, Tomás de Aquino expressa claramente a diferença entre Deus e os entes intramundanos. Além disso, fica claro que quando o Aquinate fala de causa, certamente não está se referindo a uma causa imanente, senão a uma causa transcendente.

Outro texto no qual Welte se apóia para dar sustentação à sua interpretação da Terceira Via é o *De Ente et Essentia*. Nele nosso autor encontra uma formulação

explícita da causalidade transcendente: “*Ergo oportet, quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio* (Logo, é necessário que toda coisa cujo ser é distinto de sua natureza, receba o ser de outro).”²³⁴ Porém, uma coisa à qual lhe sobrevém o ser no sentido acima indicado, é um ente simplesmente. E ente significa algo que é, algo que tem ser, algo que lhe chega ser. Nesse sentido, esse “é” usado de forma predicativa representa o advento do ser. Isso significa, em outras palavras, que todo ente recebe seu ser de outro. Portanto, a referência a esse “outro” na afirmação anterior faz com que ela remeta a uma dimensão para além do ente em sua totalidade, sendo, assim, um princípio de causalidade transcendente.

Aprofundando sua análise acerca do princípio de causalidade, Welte propõe que a proposição do *De Ente et Essentia*, à qual nos referimos acima, também pode ser expressa da seguinte maneira: “*Oportet, quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum* (é necessário que haja alguma coisa que seja causa de ser para todas as coisas, pelo fato de que ela é ser somente).”²³⁵ Evidentemente, essa proposição não trata da relação de uma coisa com outra, mas da relação de todas as coisas ou do ente em sua totalidade com o ser mesmo, que enquanto tal, é o outro de todo ente. Porém, Welte nos alerta que, nesse contexto, devemos nos lembrar que quando ele fala do “ser mesmo” como “uma coisa”, é apenas de maneira introdutória. Por isso, o termo “coisa” não pode ser interpretado aqui em seu sentido estrito.

Essa observação corrobora novamente nossa interpretação das cinco vias e, especialmente, da terceira via. Embora isso não tenha sido explicitamente tematizado naquela passagem, está claro, porém, a partir do contexto mais restrito e mais amplo, que mesmo ali não pode atuar uma causalidade imanente, a qual enlaça ente com ente, mas, antes, uma causalidade transcendente e transcendental que ultrapassa todo ente.²³⁶

²³⁴ Apud WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 102-103.

²³⁵ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 103.

²³⁶ “Diese Beobachtung stützt noch einmal unsere Interpretation der fünf Wege und insbesondere des dritten Weges. Wiewohl dieses an jener Stelle nicht eigens thematisiert wird, ist es doch klar aus dem engeren und weiteren Zusammenhang, daß es sich auch dort nicht um eine immanente Kausalität handeln kann, die "Seiendes" mit "Seiendem" verknüpft, vielmehr um eine transcendente und transzendierende, d. h. alles "Seiende" überschreitende Kausalität.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 103-104.

Por causa de tudo isso que foi discutido até aqui, reiteramos que as provas da existência de Deus em Tomás de Aquino se equivalem, no que concerne ao seu conteúdo, à reflexão weltiniana a respeito dos caminhos em direção a Deus – particularmente à reflexão a respeito do segundo caminho. Isso significa que também nas provas do Aquinate as discussões giram em torno do “porquê” que põe em questão todo ente e da pergunta para além da totalidade dos entes, cuja realidade é confirmada pela determinação do ser do ente.

Outra relação que nosso autor estabelece com a tradição do pensamento ocidental tem lugar no célebre argumento ontológico de Anselmo de Canterbury. Também aqui podemos constatar um vínculo profundo entre os processos de pensamento que guiaram a reflexão weltiniana e a reflexão anselmiana acerca do problema de Deus.

Nesse sentido, Welte começa seu cotejo crítico com o pensamento anselmiano se perguntando a respeito de quê, especificamente, o texto do argumento ontológico trata. Em primeiro lugar, ele trata “*aliquid quo maius nihil cogitari potest*” – daquilo que nada de maior se pode pensar. Porém, de acordo com nosso autor, “aquilo que nada de maior se pode pensar” não pode ser somente no pensamento, ou seja, não pode ser algo que é pensado somente em virtude do pensamento. Pois, o que existe somente no pensamento é nulo e deficiente, é uma coisa que não existe no sentido pleno e autêntico da palavra. Portanto, ser (*esse*) deve ser entendido como ser por si mesmo e em virtude de si mesmo, independentemente do fato de se eu penso ou não nele.²³⁷

Porém, o pensamento “*quo maius cogitari nequit*” exclui a deficiência e a nulidade do ser. Portanto, “aquilo que nada de maior pode ser pensado” não pode existir somente no pensamento, ele deve incluir o pleno ser em si do absolutamente maior e mais perfeito.

Com efeito, tal pensamento recebeu muitas críticas ao longo da história da filosofia. E uma das principais críticas foi formulada por Kant: na medida em que o filósofo chamou atenção para o fato de que “ser” não é um predicado real e que cem táleres reais, os quais lhes correspondem ser, não são mais do que cem táleres pensados,

²³⁷ WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 105.

os quais não lhes correspondem nenhum ser. Em decorrência disso, nada se segue dos “predicados reais” em relação ao ser.

Entretanto, segundo Welte, tal crítica só tem sua razão de ser se o argumento anselmiano é considerado apenas do ponto de vista formal, se desenvolvendo com a correspondente agudeza formal para a distinção entre predicados objetivos (reais) e o ser (ser em si) do predicado. Porém, é preciso perguntar: O quê significa propriamente a reflexão anselmiana “*quo maius cogitari nequit*”? Como tal pensamento chega ao nosso entendimento? Como identificar sua realidade?

Primeiramente, é preciso dizer que o pensamento “*quo maius cogitari nequit*” aponta para além do plano ôntico da realidade. Em virtude de suas próprias características, ele transcende a possível soma de todos os entes finitos, seja esta última grande ou pequena, limitada ou ilimitada. Nesse sentido, tal pensamento aponta para além de tudo que pode ser enunciado ou pensado. De acordo com Welte, “*quo maius cogitari nequit*” também é aquilo do qual podemos dizer: “*excogitari nequit*” – pode ser imaginado.²³⁸

Conforme interpretação de nosso autor, essa parte transcendente de seu pensamento não passou despercebida por Anselmo, porém, ele não a tematizou explicitamente. Por isso, Welte considera que teve razões de sobra para mostrar de maneira explícita que a discussão acerca da transcendência do pensamento “*quo maius cogitari nequit*”, resulta dele mesmo e não de um acréscimo exterior ao argumento.

Com efeito, Welte volta a se perguntar: “Mas, como um pensamento tão grande e surpreendente em todos os sentidos chega ao pensamento humano e, portanto, finito?”²³⁹ Segundo nosso autor, não chega por meio de uma arbitrariedade ou de um capricho humano, nem mesmo por intermédio de cálculos finitos. Mas, nos chega por meio do seu próprio mostrar-se. Pois, “*quo maius cogitari nequit*” não nos deixa descansar em nenhuma causa por maior que seja, em nenhuma série de causas por mais longa que seja. Na verdade, “*quo maius cogitari nequit*” nos leva à pergunta: “Por que há algo em geral e não nada?”.

²³⁸ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 106.

²³⁹ “Wie kommt aber ein großer und merkwürdiger Gedanke überhaupt ins menschliche und also endliche Denken?” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 107.

“O quê, então, nos traz ao olhar aquilo que está além de todo ente e, no entanto, sustenta e fundamenta todo ente? O monstruoso “nada”, do qual podemos realmente dizer: Não pode ser pensado nada de maior?”²⁴⁰ O “*quo maius cogitari nequit*” sempre esteve presente no pensamento, embora, de imediato e geralmente, de maneira inadvertida. Ele se mostra a si mesmo como o “maior” e se impõe a todo e qualquer perguntar infundável. Na abertura do abismo que sustenta e fundamenta tudo, mesmo quando aparece primeiramente como o nada, o “*quo maius cogitari nequit*” é a realidade de toda realidade.

Tendo em vista a discussão precedente, Welte se pergunta agora: Como provar a realidade do mistério infinito diante de nosso pensamento? Em outras palavras: Como mostrar que o nada que aparece como “*quo maius cogitari nequit*” não é um nada nulo, mas, a aparição oculta de um poder infinito?²⁴¹ A resposta se articula da seguinte forma no pensamento de nosso autor: a transição à realidade não pode acontecer em virtude do mero pensamento, mas por meio da coisa mesma, tal como ela se mostra em si e por si mesma. Welte reconhece que Anselmo não se mostrou interessado em discutir esse ponto. Porém, para as intenções weltinianas é preciso destacar que o pensamento não tem que formular ou postular um absoluto para si próprio a partir de sua própria construção conceitual. Pelo contrário, ele deve deixar espaço para a própria imposição e mostração desse absoluto. Nesse sentido, na medida em que a reflexão anselmiana expressa tal estado de coisas, ela expressa uma grande verdade para além de qualquer formalização vazia.

A partir dessa discussão se desvela, portanto, a relação entre o pensamento weltiniano e a reflexão de Anselmo de Canterbury. Nas palavras de nosso autor: “O mesmo também pode ser dito do nosso olhar retrospectivo em relação ao nosso primeiro pensamento, cujo nervo, lembremo-nos, era o postulado de sentido do homem.”²⁴² Nesse sentido, “*id quo maius cogitari nequit*” se impõe a si mesmo porque se mostra a si mesmo e, de forma alguma, é somente no pensamento e para o pensamento. Além disso, ele nos interpela sempre, na medida em que não nos deixa fixar em nenhuma

²⁴⁰ “Was rückt uns dann jenes in den Blick, des jenseits alles “Seienden” liegt und doch alles ‘Seiende’ trägt und begründet? Das ungeheure ‘Nichts’, von dem man wirklich sagen kann: Größeres ist nicht zu denken?” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 107.

²⁴¹ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 108.

²⁴² “Dasselbe läßt sich auch aus unserem Rückblick auf unseren ersten Gedanken sagen, dessen Nerv - wir erinnern daran - das Sinn-Postulat des Menschen war.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 108.

configuração finita de sentido, nos impelindo, portanto, em direção à pergunta abismal: que sentido tem nossa existência no mundo? Dito de outro modo: “*Id quo maius cogitari nequit*” se identifica com o nada que se encontra além da totalidade dos entes. Isso significa que sua realidade é determinada através da intuição de que um nada nulo não pode dar sentido à nossa existência e nem ao mundo que nos cerca.

Uma vez mais Welte reconhece que na reflexão anselmiana “essa ‘mediação’ da realidade do mistério infinito através da decisão do ser do ente finito não desempenha nenhum papel especial e relevante, assim como não desempenha tal papel sua mediação pelo postulado de sentido.”²⁴³ De acordo com ele, esse pensamento ainda se encontra em um estágio embrionário no contexto da reflexão anselmiana, de tal forma que muitos aspectos que lhe concerne estão implícitos, mas não desenvolvidos explicitamente.

Além disso, faz-se mister reiterar que essa “mediação” (*Vermittlung*) não elimina a prerrogativa do mistério infinito no ato de se automanifestar. Como já dissemos, é ele que se desvela por si e em si mesmo abrindo, assim, sua dimensão infinita e incondicional. Nesse sentido, à medida que o mistério infinito aparece primeiramente na ambiguidade do nada, a qual teve que ser decidida em virtude da contradição que se apresentava com o plano ôntico da realidade por meio da interpretação negativa do nada, devemos nos lembrar que, igualmente, tal contradição se mostra a si mesma e nela o mistério se manifesta como realidade de toda realidade. Portanto, toda essa discussão precedente deve ser mantida no argumento anselmiano. Ademais, nele aparece também a contradição resultante da interpretação negativa do “*id quo maius cogitari nequit*” como meramente no entendimento e não na realidade. De modo algum tal contradição deve ser interpretada de maneira puramente formal.

Diante disso, Welte afirma peremptoriamente que o argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, mesmo que esteja cifrado formalmente, deve ser entendido como expressão da lógica peculiar de suas próprias reflexões acerca do problema de Deus.²⁴⁴ Portanto, ao apontar para tais reflexões, o argumento anselmiano se relaciona com a perquirição weltiniana na medida em que mostra que o mistério infinito não pode

²⁴³ “(...) diese "Vermittlung" der Wirklichkeit des unendlichen Geheimnisses durch die Entschiedenheit des "Seins" des endlichen "Seienden" keine besondere und betonte Rolle spielt und schon gar nicht dessen "Vermittlung" durch das Sinnpostulat.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 109.

²⁴⁴ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 110.

ser somente pensado, mas deve fazer seu caminho por si mesmo no pensamento humano, desde que este lhe conceda o espaço e se abra para seu autodesvelamento.

E, por fim, tendo concluído sua discussão com o pensamento de Anselmo de Canterbury, Welte se volta agora para a crítica kantiana às provas da existência de Deus. Partindo da obra prima do filósofo alemão, *Kritik der reinen Vernunft*, nosso autor constata que nessa obra Kant trata da possibilidade da metafísica como ciência. Entretanto, é pressuposto no texto acima citado que Deus é o objeto principal daquilo que o filósofo chama de metafísica. Portanto, questionar a possibilidade desta última como ciência é a mesma coisa que perguntar sobre a possibilidade de um conhecimento científico de Deus. É importante destacar, porém, que quando falamos aqui de ciência, estamos nos referindo à ciência moderna, fruto das transformações sócio-culturais ocorridas, sobretudo, nos séculos XVI e XVII.

Nesse sentido, de acordo com Welte, Deus aparece para a razão como o ideal da razão pura (*das Ideal der reinen Vernunft*). Por sua vez, “ideal” significa para Kant a ideia *in individuo*, ou seja, a coisa singular determinável ou determinada somente pela ideia. Isso significa que o conceito de Deus é concebido como o conceito de uma coisa ou ente. Porém, uma coisa ou um ente é determinado por uma essência. Por isso, pode-se distinguir na coisa, assim como em todo ente, entre o *fato-de-ser* e o *que é*, isto é, entre a existência e a essência. Portanto, esse estado de coisas exige um conhecimento objetivo e seguro que traga à luz esses dois princípios fundamentais do ente.

De fato, de acordo com Welte interpretando Kant, tudo aquilo do qual podemos saber ou dizer algo mostra o caráter de um ente, na medida em que pode ser apreendido em sua existência e em sua essência, ou, determinação cognoscível, por intermédio de um método rigoroso e válido universalmente.²⁴⁵ Dito de outro modo: os entes são sempre determinados por seus predicados, os quais, por sua vez, correspondem aos entes expressando as peculiaridades que lhes correspondem. Com isso, é reforçada a natureza composta da representação do ente e também de Deus. Deus e todas as coisas são compostos de essência e existência, de sujeito e predicado. Os pressupostos para aquilo que é chamado na tradição do pensamento de *ens summum* estão dados aqui; com consequências importantíssimas para a possibilidade ou impossibilidade de seu conhecimento. Portanto, se a razão busca se aproximar de um Deus assim entendido, só

²⁴⁵ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 112.

poderá fazê-lo mediante princípios seguros de validade universal. É dessa forma que a razão procede nas demais ciências.

Porém, o modo de proceder weltiniano não pode se basear no princípio de contradição, tal qual ocorre com as ciências em geral. Pois se assim procedesse, a proposição “Deus existe” se tornaria uma tautologia vazia e sem sentido; não seria mais que um mero pensamento e não corresponderia à existência real de Deus. Assim, se levarmos em conta esse ponto de vista, uma prova ontológica da existência de Deus a partir de meros conceitos e lançando mão do mero princípio de contradição seria uma perda de tempo.

Do mesmo modo, se sob os pressupostos dados acima lançássemos mão do princípio de causalidade numa prova ontológica da existência de Deus – o qual é utilizado no sentido de um princípio universalmente válido, ou seja, no sentido de um princípio que, pela primeira vez, possibilita o contexto de uma experiência possível, tendo validade somente para esse contexto –, então cairíamos na mesma aporia relativa ao princípio de contradição, isto é, o princípio só indicaria uma série de causas ônticas e nada mais. Portanto, se precisarmos mostrar a necessidade da existência de Deus e a omni perfeição de sua essência empregando o princípio de causalidade assim entendido, somente chegaremos a uma necessidade fática. Isso significa: a necessidade de Deus pensada no âmbito do princípio da série causal somente é necessária faticamente.

Por outro lado, essa reflexão mostra, também, que a perfeição absoluta representa seguramente um ideal justificado, o qual não pode ser demonstrado em sua conexão com a necessidade da perfeição absoluta, somente baseando-se nos pressupostos dados. Na verdade, tal perfeição não deve ser inferida a partir do mundo, já que se trata de um princípio de causalidade puramente formal. Além disso, o pressuposto referente ao seu conteúdo (o mundo), no máximo exige uma causa proporcional, uma causa que na melhor das hipóteses seja tão grande quanto o mundo, mas que não seja infinitamente maior que ele. Em decorrência disso, Kant tem razão em concluir que com base nos argumentos acima elencados só podemos postular um arquiteto do mundo, mas não um criador. Portanto, o conceito de causa perde totalmente seu sentido quando usado no âmbito meramente especulativo, ou seja, quando usado em um âmbito que ultrapassa toda experiência no sentido em que Kant a compreende.

Por isso, de acordo com Welte, uma totalidade absoluta e omni-perfeita é tão impossível quanto à necessidade necessária da existência, ou seja, tendo em vista os pressupostos discutidos precedentemente, nenhum conhecimento de Deus pode ser objetivamente assegurável e científico. E se as tentativas de provar a existência de Deus continuarem se processando no marco dessa maneira de pensar, elas seguirão experimentando o agulhão da crítica kantiana.

Com efeito, é justamente esse modo de pensar que trará luz aos processos de pensamento de Welte. Segundo nosso autor, suas reflexões se baseiam em uma compreensão de experiência que Kant não levou em consideração e, muito menos, a ciência moderna. Trata-se de um tipo de experiência²⁴⁶ que não pode ser assegurada do ponto de vista estritamente ôntico e que, além disso, oferece o espaço aberto para a automanifestação e a interpelação incondicional do mistério infinito em si mesmo. Portanto, nessa experiência decisiva também fica claro que esse mistério se encontra além do ente em sua totalidade e de sua objetividade.

Ademais, Welte destaca que a pergunta pelo fundamento, assim como a pergunta pelo sentido, além de ter um uso imanente, também tem um uso transcendente, cuja legitimidade pode ser identificada no postulado de sentido, moralmente evidente, que Kant reconhece explicitamente, e pela determinação transcendental do ser do ente, a qual se encontra além da causalidade fática do ente, além do tipo de causalidade que Kant e a ciência moderna afirmam como sendo a única que deve ser levada em consideração.²⁴⁷

Portanto, tendo em vista a compreensão reducionista de experiência oriunda dos procedimentos adotados por Kant em sua crítica às provas da existência de Deus e, concomitantemente, o uso transcendente que as perguntas pelo fundamento e pelo sentido da existência têm, Welte lança mão, uma vez mais, da distinção entre causalidade imanente e causalidade transcendental, ou, causalidade ôntica e causalidade ontológica. De acordo com o filósofo, tal distinção – que Kant não tinha como levar em consideração a partir de seus pressupostos – se move para além da crítica kantiana e, por conseguinte, para além do âmbito das ciências modernas. Assim, com o argumento da

²⁴⁶ Para ver o conceito weltiniano de experiência remetemos à nota de rodapé nº 11, no segundo capítulo deste trabalho, tópico 2.1.1 – A existência (*Dasein*) segundo Welte.

²⁴⁷ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 115.

distinção causal, Welte pretende ter superado a crítica kantiana às provas da existência de Deus. Em suas palavras:

O pensamento de Kant nos obriga a realizar claramente essa delimitação, esse movimento do pensamento para além do ôntico e do objetivável. O confronto com Kant deve, portanto, intensificar, nossa consciência metódica, a qual tem conduzido nossas reflexões. E confirma criticamente a forma como nosso procedimento está correto em seus aspectos determinantes. Assim, tal confronto ajuda, indireta e criticamente, a esclarecer melhor a questão.²⁴⁸

4.2 - O caráter pessoal do mistério absoluto

Ao fim de suas discussões acerca das relações entre seu modo de pensar, as provas da existência de Deus e a crítica por parte do pensamento kantiano a tais provas, Welte volta sua atenção, agora, para outra temática importante relativamente à sua demonstração da existência de Deus. Trata-se da discussão concernente à personalidade do mistério divino. Conforme observa Duilio Albarello, trata-se de se perguntar sobre a possibilidade de se interpretar, do ponto de vista de sua personalidade, o mistério infinito que se manifesta ao ser humano através da experiência do nada.²⁴⁹

Nesse sentido, a argumentação levada a efeito por Welte começa pelo esclarecimento do conceito de pessoa. Assim, justamente com o fito de elucidar tal conceito, ele escreve em *Zeit und Geheimnis*:

Na medida em que eu me envolvo na dinâmica do encontro, eu me responsabilizo-pelo-outro. Na responsabilidade do encontro eu experimento, pela primeira vez, aquilo que não pode ser apreendido por meio de nenhum conceito geral: o tu. Por isso, o encontro, eu e tu, nós, é o lugar da revelação, do revelar-se daquilo que entendemos com a pala

²⁴⁸ “Kants Gedanke verpflichtet uns, diese Abgrenzung, diese Bewegung des Gedankens jenseits des Ontischen und des Objektivierbaren deutlich durchzuführen. Die Auseinandersetzung mit Kant muß also unser Methodenbewußtsein, das unsere Überlegungen leitete, verschärfen. Und sie bestätigt kritisch die Weise unseres Vorgehens gerade in ihren entscheidenden Grundzügen. So hilft sie indirekt und kritisch, unsere Sache noch klarer zu machen.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 115.

²⁴⁹ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 185.

vra “pessoa”. No encontro acontece aquilo que pode ser denominado o “conceito de pessoa”.²⁵⁰

Porém, em *Religionsphilosophie*, Welte afirma que quando invocamos a Deus através da oração estamos no âmbito do fundo básico da conduta religiosa. Oramos nos dirigindo a um tu que nos interpela incondicionalmente. Portanto, quando ele se refere ao aspecto pessoal do mistério infinito, isso, do mesmo modo, diz respeito à condição de possibilidade dos atos religiosos. Assim, esse mistério é abordado por nosso autor como sendo um mistério religioso.²⁵¹

Por isso, tendo em vista o conceito de pessoa articulado no trecho citado de *Zeit und Geheimnis*, nosso autor aprofunda sua análise de tal conceito em *Religionsphilosophie*, clarificando, em um primeiro momento, o que se quer dizer com aspecto pessoal da conduta humana. E, para tanto, o filósofo afirma que devemos nos fixar nas ações humanas, principalmente nas ações linguísticas, onde aparece claramente o aspecto pessoal dessa conduta. “Quando, por exemplo, nos dirigimos a outra pessoa como “tu”, então é evidente que essa ação vocativa se move no âmbito pessoal, e, talvez, ela até abra o âmbito pessoal.”²⁵² Nesse sentido, quando o “tu” é usado, pode-se falar de uma ação linguística por meio da qual o aspecto pessoal se mostra de modo mais eminente. No ato de invocação do “tu” surge o pessoal.

Por outro lado, essa ação linguística à qual nos referimos acima não pressupõe nada e começa consigo mesma. Trata-se de um acontecimento simples e elementar que tem seu início em si mesmo, ainda que abarque vários aspectos e situações.

²⁵⁰ “Indem ich mich aus das Schicksal der Begegnung einlasse, stehe ich in der Ver-antwortung. In den Ver-antwortung der Begegnung erfahre ich allererst, was das ist, das in keinen Allgemeinbegriff zu fassen ist. Solchermaßen ist Begegnung, Ich und Du, Wir die Stätte der Offenbarung, des Offenbarwerdens dessen, was wir mit dem Worte Person meinen. In der Begegnung geschieht das, was man ‘Begriff der Person’ nennen kann.” Obs: O substantivo abstrato *Verantwortung* deriva do verbo *verantworten* que significa: responder por, responsabilizar-se por. Nesse sentido, quando Welte o escreve com os hífen (*Ver-antwort-tung*) ele quer destacar justamente a transitividade e, ao mesmo tempo, a reflexibilidade que o verbo *verantworten* expressa – no sentido de que eu faço um movimento na direção de outrem, que eu respondo a outrem. Por isso, para resguardar essa riqueza semântica que caracteriza o verbo *verantworten*, optamos por traduzir o substantivo abstrato *Ver-antwort-tung* por “me-responsabilizo-pelo-outro. WELTE. Bernhard, *Zeit und Geheimnis: philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 50.

²⁵¹ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 115-116.

²⁵² “Wenn wir, z. B. einen anderen Mitmenschen mit Du anreden, dann bewegt sich diese anredende Handlung offenbar um personalen Bereich, vielleicht eröffnet sie gar den personalen Bereich.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 116.

Por isso, essa ação tem a característica da autorrealização (*Selbstvollzug*). De fato, o vocativo “tu” se refere à *ipseidade* do interpelado, realizando a seu modo essa mesmidade: o tu mesmo. O “tu” significa, pois, uma *ipseidade* que se autopossui e se autorrealiza, na medida em que se refere a si mesmo enquanto está aí para si e está iluminado em si. Além disso, quando nos dirigimos a uma pessoa como “tu”, esperamos que ela possa nos responder, isto é, visto que esse vocativo é uma interpelação, então, nesse caso, contamos com a possibilidade de alguma resposta. Isso significa que ao lançarmos mão dessa ação linguística, reconhecemos que existe ali uma alteridade que pode se abrir a partir de si mesma e se mostrar aos outros como ela mesma. Portanto, o vocativo “tu” exige uma capacidade de resposta e de irrupção a partir de si mesmo. Exige um poder começar, uma originalidade, um brotar original da resposta que nada pressupõe, senão a mesmidade que se pertence a si mesma e que se manifesta a partir dessa liberdade. Nesse sentido, esse “poder responder” não deve ser entendido, segundo Welte, como consequência de um estado precedente e constatável.

Com efeito, nosso autor reconhece a legitimidade de se pensar que esse “poder responder” esteja articulado com um conjunto de condições precedentes, por exemplo, de tipo psicológico ou social. Porém, como nota Duilio Albarello, a realidade pessoal transcende toda tentativa de apreendê-la em uma definição. Na medida em que esse “poder responder” se refere a uma mesmidade que se autorrealiza e se autopossui, ela escapa a qualquer tentativa de redução às dimensões da realidade puramente ônticas, ou seja, quando, por exemplo, temos que lidar somente com esses fatores psicológicos ou sociais referentes ao ser humano, o vocativo “tu” não aparece como categoria pessoal.²⁵³ Nesse caso, trata-se unicamente da constatabilidade objetiva do fenômeno humano. No entanto, Welte afirma que no momento em que o “tu” aparece em tais proposições impessoais, esses nexos objetivos são transcendidos na direção de um horizonte qualitativamente novo: o horizonte da originalidade livre da pessoalidade.²⁵⁴ Portanto, como já dissemos, o “tu” pessoal significa originalidade que se autopossui e que se mostra a partir de si mesma.

Mas, qual é propriamente o lugar do pessoal? Ou seja: Onde podemos encontrar a realidade pessoal no âmbito do fenômeno humano? Welte responde a essas perguntas

²⁵³ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 185.

²⁵⁴ WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 118.

afirmando que o lugar ao qual pertence propriamente o pessoal é o contexto de pessoa para pessoa, no acontecer mesmo do encontro pessoal, isto é, na intersubjetividade viva. Portanto, a realidade pessoal tem lugar, ou, pode ser encontrada no âmbito do diálogo interpessoal, na copessoalidade, no encontro entre duas pessoas. É, justamente, a partir desse lugar que o “tu” pode se manifestar em toda sua força autorrealizadora e responsiva. Assim, a mesmidade, que essencialmente é pessoal, está estruturada de forma dialógica.

De fato, se por acaso me vejo diante dos entes intramundanos simplesmente em sua constatabilidade objetiva, ou seja, em seu não-ser dialógico, então eu, enquanto pessoa que sou, careço de meu lugar próprio; meu modo de ser é, por assim dizer, deficiente (*defizienten Modus*). Isso significa que diante das coisas do mundo que não podem me interpelar, sempre me faltará um momento integrador em minha pessoalidade, ou seja, sempre me faltará a possibilidade de responder pessoalmente. Entretanto, Welte reconhece que mesmo nesse caso ainda serei eu mesmo, porém como um espaço vazio, sempre me faltará o lugar ao qual pertence propriamente: o diálogo. “Por isso, podemos dizer: Pessoa é uma origem que se possui a si mesma, que pertence essencialmente a um contexto dialógico, ao contexto do encontro de origem com origem.”²⁵⁵

Com efeito, Welte destaca que as pessoas têm um horizonte que lhes pertence. Nesse sentido, o “tu” inscrito em uma relação dialógica não pode ser entendido como dois pólos isolados de um ato linguístico. Como bem observa Duílio Albarello, o caráter de originalidade que pertence à pessoa humana somente pode ser explicado de maneira satisfatória em um meio, o qual pode ser definido como sendo o início a partir do qual nasce toda iniciativa pessoal.²⁵⁶ Nesse sentido, quando nos comunicamos através do diálogo, fazemos isso em virtude de algo no interior da trama referencial de nossos respectivos mundos. Ao lançarmos mão do vocativo “tu”, o fazemos em um horizonte de mundo no interior do qual nos movemos diante uns dos outros. Por isso, compreendemos uns aos outros como possuidores de mundo. O acontecimento pessoal e copessoal ocorrem, em primeiríssimo lugar, no contexto do mundo. Por exemplo: ao

²⁵⁵ “Darum müssen wir sagen: Person ist ein sich selbst besitzender Ursprung, der wesentlich in einen dialogischen Zusammenhang gehört, in den Zusammenhang der Begegnung von Ursprung mit Ursprung.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 119.

²⁵⁶ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 186.

dizer “tu” me movo dentro dos limites de meu mundo, porém a resposta à minha interpelação a partir de outrem é um movimento nos limites do mundo dessa outra pessoa. Portanto, na medida em que é produzida uma interpelação e uma resposta a essa interpelação a partir dos respectivos mundos, então, a pessoa e eu nos encontramos em um único mundo, nosso mundo. É nesse mundo compartilhado que tem lugar o acontecer pessoal. Diante disso, podemos dizer que “no acontecimento do encontro dialógico permanecemos referidos ao mundo e o mundo permanece referido a nós.”²⁵⁷ E, por sua vez, permanecemos referidos uns aos outros.

Todavia, Welte destaca que o horizonte do mundo, ao qual pertencem todas as relações pessoais, é, em princípio, sempre ilimitado.²⁵⁸ Isso significa que, embora ele apareça, primeiramente, como sendo limitado, ao falarmos, por exemplo, dos limites de nosso saber ou de nossas ações no mundo, o fazemos em referência a um âmbito que é sempre mais amplo e que ultrapassa esses limites. Caso contrário, não poderíamos falar de limites. É por causa disso que podemos falar de tudo que pode ser pensado e, além disso, sobre tudo que não pode ser pensado.

Nesse contexto, é importante ressaltar que, de acordo com Welte, o horizonte do mundo da vida pessoal representa uma forma especialmente intensa e marcante do ser do ente. Por isso, esse diálogo entre o “tu” e o “eu” se reveste de grande significado para nosso autor. Pois, trata-se aqui do significado da amizade, do amor, da luta, do destino, etc. É na vida pessoal, portanto, que resplandece o ser do ente em toda sua luz. Assim, tendo em vista o horizonte mundano do ser do ente, podemos dizer, com referência à perquirição weltiniana, que tal horizonte recebe sua significância decisiva da vida pessoal e, por conseguinte, da urdidura das relações pessoais. Essa vida irradia sobre a totalidade do mundo a luz da significância, abrindo, pela primeira vez, a significância do ser do ente, junto com a significância do eu, do tu e do nós.

Se o ser do ente se mostra como dado de maneira simplesmente material, então ele carecerá de significação, enquanto existe somente para si e for considerado somente por si mesmo.²⁵⁹ No entanto, na medida em que aparecem as relações pessoais, uma

²⁵⁷ “Im Geschehen der dialogischen Begegnung bleiben wir bezogen auf die Welt, und die Welt bleibt bezogen auf uns.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 120.

²⁵⁸ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 120.

²⁵⁹ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 121.

pessoa pode *mostrar* à outra tudo o que pode ser pensado no mundo e, inclusive, todos os fenômenos constatáveis desse mundo. Nesse sentido, à luz de tal *mostração* copessoal se manifesta o todo do mundo na clareza, determinação e significância de seu ser. Assim, os atos pessoais, conjuntamente com seu próprio ser, realizam, ao mesmo tempo, o ser do mundo em seu todo e o ser do ente em seu conjunto, relativamente à sua significância. Por isso, Welte pode afirmar com segurança que as pessoas são origens (*Ursprünge*) que se pertencem a si mesmas e, concomitantemente, pertencem a um contexto de origem para origem, abrindo pela primeira vez o ser do ente em sua totalidade relativamente à sua significância.

Para nosso autor, é importantíssimo chamar a atenção para essa realidade da vida pessoal. De fato, tendo em vista a objetividade e a constatabilidade dos entes e do mundo advindas do modo de pensar científico, é difundida por essa mundivisão um modelo de compreensão do ser puramente objetivo e funcional, de tal forma que este último somente se desvela como algo disponível e constatável. Porém, de acordo com Welte, tal estado de coisas é um engano. As ciências também têm que levar em consideração e, mais ainda, apreciar o valor da comunicação, visto que, inadvertidamente e sem pensar propriamente nisso, elas atuam de maneira eminente no espaço da interpessoalidade. Portanto, a vida pessoal é indispensável e fundamental para a concepção de mundo em sua totalidade e, com isso, para a compreensão religiosa do absoluto.

Com efeito, prosseguindo com sua demonstração acerca do caráter pessoal do mistério infinito, Welte constata que a pergunta pelo sentido de nossa existência está determinada por um horizonte pessoal. De fato, essa pergunta pelo sentido parte de nossa existência vivida faticamente, ou seja, da vida que vivemos reciprocamente na comunicação e solidariedade pessoal. Por isso, tal pergunta coloca a questão do sentido nestes termos: Qual o sentido de *nossa* existência?²⁶⁰

Diante disso, o postulado de sentido aparece em sua validade absoluta ao se referir à responsabilidade diante do outro e, portanto, diante de outras pessoas. Por isso, Welte pode afirmar que o caminho e o enfoque básico que conduz ao mistério infinito se iniciam na dimensão da pessoalidade.

²⁶⁰ WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 123.

Porém, como o filósofo ressalta, esse horizonte pessoal e copessoal frequentemente não se encontra plenamente realizado e, por causa disso, nos sentimos sozinhos e abandonados. Isso não significa que tal horizonte não esteja presente, mesmo que vazio. Nesse sentido, mesmo quando estamos sozinhos, a pergunta pelo sentido está determinada pessoalmente. Entretanto, Welte reconhece que a questão da pessoalidade do mistério infinito não pode ser decidida a partir desse ponto de partida específico, embora ele seja muito significativo para os propósitos de sua reflexão.

De acordo com nosso autor: “Mas, é decisivo que, finalmente, a partir desse ponto de partida, perguntemos pelo absoluto e incondicional e que nessa pergunta queiramos encontrar a resposta.”²⁶¹ Como vimos em discussões anteriores no capítulo II de nosso trabalho, essa resposta também se encontra de maneira decisiva no nada infinito e incondicional. Naquela oportunidade encontramos razões de sobra para acreditar na aparição oculta de um poder infinito que garante e conserva o sentido de nossa existência em seu todo.

Neste ponto de sua investigação, nosso autor retoma aquela argumentação que foi articulada por ele a fim de decidir a ambiguidade do nada com referência ao postulado de sentido no seu primeiro caminho em direção a Deus. Assim, se o poder infinito fosse entendido de maneira não-pessoal, poderia ter para nós uma significação absoluta algo que para si mesmo não fosse nada, tal como uma coisa sem vida? Nesse sentido, conforme nosso autor, não podemos interpretar o mistério infinito de maneira não-pessoal porque, senão, ele seria um nada nulo, sobretudo ali onde se trata da decisão ética. E isso significaria que todo agir ético e, por conseguinte, todo sentido quedariam aniquilados. Portanto, somente pode dar sentido à existência em geral e, por conseguinte, não aniquilar sua substância ética, um poder que é transparente para si mesmo e se realiza a si mesmo, um poder para o qual nós também sejamos transparentes e que, além disso, pode se abrir em resposta às nossas invocações.

Diante disso, toda pergunta pelo sentido já pressupõe uma resposta pessoal. Isso significa: o postulado de sentido somente tem sua razão de ser na medida em que postulamos e pressupomos que existe um poder pessoal que dê sentido e significado à

²⁶¹ “Entscheidend aber ist, daß wir von diesem Ausgangspunkt aus schließlich nach dem Absoluten und Unbedingten fragen und dort die Antwort finden wollen.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 123.

nossa existência em geral. Assim, essa estrutura pessoal pertence, ao mesmo tempo, à pergunta e à resposta.

Ademais, Welte afirma que tal estrutura pertence também, na medida em que se refere ao mistério infinito e incondicional, aos dados *a priori* do sentido no postulado de sentido. Pois, somente se for entendido dessa forma, ele poderá produzir sentido. Portanto, o caráter pessoal desse mistério se mostra de maneira imediata a partir de si mesmo na medida em que nos interpela por si mesmo.

Entretanto, quando tentamos aplicar a estrutura dialógica pessoal encontrada na vida intersubjetiva e, também, no horizonte do mundo, ao mistério infinito, nos encontramos em grandes dificuldades. De fato, se esse mistério é incondicional, então, ele não pode depender de nenhum ente finito, muito menos da condição de pessoas finitas. Em decorrência disso, ele também não pode depender da condição do mundo finito e fático. Portanto, a personalidade não pode ser exigida para o incondicional e infinito sem as devidas matizações.

Com o fito de esclarecer tais matizações, Welte articula uma argumentação segundo a qual podemos aplicar a categoria de personalidade ao mistério infinito e incondicional se o pensarmos sob o modo da possibilidade. Trata-se de mostrar que a possibilidade, enquanto possibilidade, da existência de uma multiplicidade de pessoas finitas referidas entre si, conjuntamente com o mundo finito que lhes concerne, não depende de outras condições finitas.

Com efeito, essa possibilidade enquanto possibilidade depende do incondicionado, se este último realmente atuar como incondicionado. Por isso, Welte pode afirmar peremptoriamente que a possibilidade é a realidade possível. Nesse sentido, o possível, do mesmo modo que o real quando é posto como real, é decidido pelo incondicionado e depende dele. Portanto, o mistério infinito é incondicional e não depende de nada.

Porém, através de si mesmo ele se abre para cada tu possível e para cada mundo possível, e, por isso, também se abre para cada tu real e para cada mundo real, contanto que estes tenham sido chamados à existência por esse mistério. Portanto, nós, as pessoas finitas com

nosso mundo finito, estamos aqui para o grande mistério. Assim, de nossa parte, podemos dizer-lhe tu e chamá-lo de tu.²⁶²

Destarte, esse mistério, ao qual podemos chamar de tu, pode se manifestar a todo o momento para nos interpelar a partir de sua profundidade incondicional e responder, depois de primeiramente abrir-se, a partir de sua liberdade incondicional para nos chamar com nosso mundo à existência. Por isso, conforme Welte, o dialógico e sua estrutura mundana pertencem ao mistério infinito. Portanto, este último deve ser entendido como sendo pessoal na plena acepção da palavra.

Por outro lado, se considerarmos esse mistério a partir do fundamento, isto é, a partir do “de onde...” (*woher*), também chegaremos à comprovação de seu caráter pessoal. Com isso, Welte quer afirmar que a partir da assunção de outro ponto de vista hermenêutico, ou seja, da pergunta “[por] que há algo em geral e não nada?” chega-se, do mesmo modo, à constatação da pessoalidade desse mistério.

De acordo com nosso autor, a elucidação dessa questão passa pelo esclarecimento do quê significa a expressão “existe algo em geral” e do quê significa que algo é fundado por um fundamento. No primeiro caso, Welte esclarece que a compreensão de que algo seja em geral está marcada pelo que entendemos como imagem diretriz do ser do ente. Imagem esta que é o critério para a compreensão do ser do ente em sua totalidade.

Todavia, Welte ressalta que a existência pessoal e copessoal não podem ser entendidas com base em uma compreensão da imagem diretriz do ser do ente haurida da perspectiva positivista ou científica, as quais somente levam em conta o aspecto ôntico da realidade. Nesse sentido, como já foi dito pelo filósofo, a existência pessoal é a forma mais intensa do ser do ente e a mais importante para a compreensão do ser de todo ente. Assim, o pessoal não pode ser reduzido ao plano ôntico da realidade. Ele é algo completamente distinto de tudo aquilo que é abarcado pelo horizonte intelectual determinado pelo positivismo e, portanto, pelas ciências empíricas. É algo que está para além do meramente dado, do meramente constatável, do meramente disponível.

²⁶² “Aber es ist durch sich selbst offen für jedes mögliche Du und für jede mögliche Welt, und darum auch für jedes wirkliche Du und auch für jede wirkliche Welt, sofern diese von ihm ins Dasein gerufen wurde. Also sind wir, die endlichen Personen, mit unserer endlichen Welt für das große Geheimnis da. Wir dürfen also unsererseits zu ihm Du sagen und es anrufen.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 125.

Com efeito, na medida em que perguntamos “[por] que há algo em geral e não nada?”, perguntamos também acerca do “porquê” do ente em sua totalidade. Ora, o tu e o eu, como pólos constitutivos da relação pessoal, fazem parte dessa totalidade dos entes. Além disso, como dissemos anteriormente, o pessoal é a forma mais vigorosa do ser do ente. Portanto, perguntar “[por] que há algo em geral e não nada?” é perguntar, sobretudo, na direção do ser pessoal. “Significa perguntar: Por que há tu e eu, por que há o âmbito pessoal e sua capacidade de abrir mundo? Pois, somente a partir daí pode-se falar e interrogar acerca do ser do ente em geral.”²⁶³

Portanto, se formos em busca do fundamento absoluto e incondicional a partir da assunção desse novo ponto de vista hermenêutico, isto é, a partir da consideração da direção pessoal da pergunta “[por] que há algo em geral e não nada?”, então o que podemos esperar no que concerne à compreensão de tal fundamento?

Em consonância com a reflexão weltiniana, o mistério que tudo sustenta e decide todo o sentido é também origem de todo ser do ente. Dito de outro modo, trata-se aqui da existência de uma relação entre aquilo que faz brotar e aquilo que brota deste último e, portanto, recebe dele sua determinação. Porém, se isso é verdade, aquilo que brota em primeiro lugar, brota a partir daquilo que brotou. Porque, se assim não fosse, aquilo a partir do qual brotou aquilo que brota em primeiro lugar não poderia dar origem a partir de si ao seu brotar, ao seu novo começo e, portanto, não seria origem. Ora, aquilo que brota da origem vive e se move primeiramente nessa mesma origem, para, somente então, poder sair dela. Por outro lado, essa origem realiza-se a si mesma e a sua própria vida, na medida em que se realiza como o processo de fazer brotar e de determinação. Portanto, de acordo com Welte, esse acontecimento pode ser designado, com Aristóteles, como *epidosis eis auto* (*Zugabe ins Selbe*), isto é, algo é acrescentado, mas permanece o mesmo visto a partir da origem. Consequentemente, da relação entre aquilo que brota com aquilo que faz brotar resulta a continuidade entre fundamento e fundado. Isso significa que o fundamento se prolonga na direção de todos os âmbitos do fundado e, sobretudo, na direção do âmbito pessoal referente a este último. Significa,

²⁶³ “Es heißt fragen: Warum gibt es Du und Ich, warum gibt es den personalen Bereich und seiner welteröffnende Kraft? Denn nur von daher läßt sich überhaupt vom Sein des Seienden reden und dieses befragen.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 127-128.

em outras palavras, que o mistério da origem sustenta e desenvolve a relação dialógica percebida nesse âmbito pessoal, além de fundá-la.

Porém, se tudo se passa da maneira descrita acima, somos obrigados a concluir que o mistério da origem não pode gozar de menor privilégio ontológico – usando a terminologia de Heidegger – em relação ao fundado. E para corroborar ainda mais sua argumentação, Welte recorre à analogia do falar humano. De acordo com a perquirição weltiniana, ao falarmos fundamos o som das palavras proferidas e, por conseguinte, as palavras em si mesmas. Por sua vez, ao considerarmos as palavras a partir de seu ser fundadas, compreendemos que elas são o desenvolvimento vivo do ser daquele que as profere. Nesse sentido, o ato de falar e aquele que fala por meio desse ato alcançam as palavras, sustentando-as e realizando-as em seu ser.

Diante disso, Welte pergunta: “O ser pessoal pode ser considerado como sendo ‘a palavra proferida’ do fundamento infinito?”²⁶⁴ E ele mesmo responde que sim. O ser pessoal pode ser considerado como sendo “a palavra proferida” do fundamento em virtude da continuidade existente entre fundamento e fundado que ocorre através de uma relação de analogia. De fato, como bem observa Duilio Albarello, entre a origem e o outro ao qual ela deu origem há uma relação que é, ao mesmo tempo, de semelhança e diferença. Por isso, uma vez que o outro é salvaguardado e sustentado em seu ser pela origem que o inicia, então podemos falar de uma relação de tipo analógica. Por outro lado, na medida em que se estabelece uma distância entre a origem e o outro originado, então, temos que falar de uma relação heteróloga. Em decorrência disso, no que diz respeito à lógica da origem é preciso referir-se a uma analogia heteróloga.²⁶⁵ Trata-se, em outras palavras, do tornar-se outro por parte do mesmo sem, contudo, perder a própria *ipseidade*. Porém, neste ponto de sua perquirição nosso autor reconhece as grandes dificuldades nas quais se meteu ao recuperar esse conceito de analogia. De fato, tal conceito foi se desvirtuando ao longo do tempo, despertando grandes dúvidas a respeito de sua relevância para o pensamento filosófico.²⁶⁶

²⁶⁴ “Darf man das personalen Sein (...) als ‘ausgesprochenes Wort’ des unendlichen Grundes betrachten?” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 129.

²⁶⁵ ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L’evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 188.

²⁶⁶ Um exemplo disso é a crítica feita por Heidegger, mestre de Welte, ao procedimento da analogia no âmbito puramente filosófico, à qual teremos oportunidade de discutir mais detidamente no tópico 3.4 deste capítulo. Por ora, somente remeteremos ao texto heideggeriano no qual estão presentes tais críticas: *Sein und Zeit* (35a – 65d).

Entretanto, Welte constata que o conceito de analogia recupera seu vigor originário se for entendido em seu significado original grego. Nesse sentido, o vocábulo “analogia” pode ser dividido em duas partes para sua melhor compreensão: *logos* que significa “um âmbito” e a preposição *ana* que significa “um movimento através desse âmbito do logos”. Portanto, *anà tòn autòn lógon* significa: através do mesmo âmbito de sentido. Assim, tendo em vista esse significado mais originário, análogo é aquilo que se move de um para o outro através do mesmo âmbito de sentido.²⁶⁷

Nessa perspectiva, o logos é o âmbito de sentido que permanece o mesmo e através do qual a origem funda o fundado de tal modo que este último, enquanto fundado, permanece unido ao fundamento segundo seu sentido. De acordo com Welte:

Essa analógica e essa continuidade, que são características do movimento de fundação, permitem olhar, a partir do fundado, para o fundador através do mesmo âmbito de sentido. Portanto, permitem olhar, a partir da vida pessoal, para o fundamento infinito, permanecendo no âmbito de sentido da vida pessoal.²⁶⁸

E isso é possível porque, segundo Welte, esse infinito e incondicionado quis ser a origem de todo ente finito ao fazer brotar o logos a partir de seu fundamento abismal, em cujo âmbito de jogo o ente pode ser o que ele é. Nesse sentido, é o absoluto em si mesmo que pela primeira vez fundou a analogia. Por isso, é possível e necessário para o pensamento finito do ser humano considerar o aspecto fundamental da pessoalidade no ser do ente e, ademais, visualizar o mistério eterno a partir desse ponto por intermédio do mesmo logos. Portanto, o pessoal já tem que estar presente no fundamento; deve irromper deste último como desenvolvimento criador de sua vida.²⁶⁹

Com efeito, Welte volta a dizer que ao incondicionado não lhe sobrevém à pessoalidade. Pelo contrário, usando a terminologia de Martin Buber, nosso autor afirma que o tu eterno permanece em sua transcendência absoluta e em seu mistério sendo, portanto, fonte e origem de toda vida pessoal. Assim, a afirmação tomista “*Deus non est in genere*” se mantém de pé, na medida em que Ele permanece inefável e impensável e que, por isso, não lhe cabe nenhum conceito. Igualmente, o conceito de

²⁶⁷ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 130.

²⁶⁸ “Diese Analogik und Kontinuität, die der Bewegung des Gründens eingetümlich ist, erlaubt es, vom Begründeten her durch denselben Sinnbereich (Logos) hindurch auf das Gründende zu blicken. Vom personalen Leben her also, bleibend im Sinnbereich des personalen Lebens, auf den unendlichen Grund hin.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 130.

²⁶⁹ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 130.

pessoa, enquanto conceito de gênero, também não pode ser adequado para a compreensão de Deus. Certamente Ele está pleno da pessoalidade originária, porém, de tal modo que Sua pessoalidade permanece um mistério inescrutável.

Com isso, o mistério infinito e inefável em seu caráter pessoal remete para além daquilo que pode ser dito através das modificações da palavra ser: além do “ele é” e do “tu és”. Esse mistério pessoal remete para um além que, seguramente, oculta em si o conteúdo essencial de tais palavras, sobretudo, do “tu és” pessoal. Porém, de acordo com Welte, toda essa reflexão deve afastar de nós a sensação de familiaridade no âmbito do pessoal e no uso da grande palavra “tu”. Isso significa que não podemos compreender o mistério e, portanto, recebê-lo em nossas mãos. Ele não se dá imediatamente da forma como estamos acostumados quando usamos a palavra “tu” em nosso cotidiano.

Por isso, tendo em vista toda argumentação levada a efeito até aqui, Welte finalmente conclui que o absoluto, na medida em que é compreendido em sua pessoalidade transcendente, começa a ser para nós uma dimensão religiosa.

4.3 - A divindade do mistério absoluto

Justamente com o fito de continuar demonstrando que o absoluto deve ser para nós, como dissemos, o Deus da religião, Welte trata de tematizar, agora, a possibilidade do mistério absoluto e infinitamente pessoal ser compreendido a partir de sua divindade. Nesse sentido, as perguntas que se seguem e que nortearão o percurso investigativo weltiniano a partir desse momento serão as seguintes: O mistério absoluto e pessoal pode ser entendido como o divino? Existe alguma razoabilidade em nos referirmos ao “tu eterno” como sendo o Deus divino?

Para responder a tais questões, Welte esboça uma hipótese que implicará uma dupla afirmação: em primeiro lugar, o mistério infinito passa a ser Deus na medida em que se torna *figura (Gestalt)*; em segundo lugar, ele se constitui como *figura* no acontecimento da revelação (*Offenbarungseignissen*). Portanto, a hipótese à qual o filósofo se refere pode ser articulada do seguinte modo: Deus é uma determinação epifânica referida à revelação.

Com efeito, a analogia humana exhibe, no presente contexto, um significado especial. Pois, ao falarmos que a revelação tem um sentido, constatamos, antes de tudo, que o absoluto adentra, ou, já adentrou, no horizonte da experiência humana. Isso significa, em outras palavras, que o mistério infinito e pessoal funda, ou, fundou, de modo eminente, a analogia com o âmbito humano. Por isso, a hipótese em questão nos convida a conceber, a partir de nós mesmos, analogias humanas para que com o pensamento possamos ir ao encontro de um possível evento da revelação.

Assim, tendo em vista o modelo humano-pessoal, Welte evidencia alguns aspectos que vão além daquilo que foi considerado até o momento: em primeiro lugar, cada *ipseidade* humana é uma fonte luminosa de vida que, enquanto tal, é inefável. Pois, somente eu posso ser eu mesmo e somente tu pode ser tu mesmo. Nesse sentido, ninguém pode saber como é ser eu mesmo ou ser tu mesmo. Não se pode entrar no círculo mais íntimo dessa *ipseidade*.

Em segundo lugar, se existisse somente essa mesmidade fechada em si mesma, ela careceria totalmente de fisionomia e de figura para os outros. Na verdade, a *ipseidade* humana não é somente uma interioridade hermética e, por conseguinte, completamente fechada em si mesma. Como Emílio Brito mesmo destaca, cada *si* mesmo sai frequentemente de seu círculo interior e se abre para o encontro de outra interioridade. Todo pertencer-se a si mesmo requer a realização desse poder se abrir para os outros.²⁷⁰ Portanto, abrindo-se dessa forma, cada ser humano realiza a sua própria revelação de si mesmo, isto é, olhando, falando, agindo e reagindo, cada indivíduo se revela a si mesmo para os outros. Nesse comércio com seus semelhantes, cada um se reconhece ao mesmo tempo em que expõe suas deficiências através dessa ação dialógica.

Em terceiro lugar, o que aparece nesse acontecer revelador? Welte responde:

Uma *multiplicidade* de gestos, palavras e ações. Porém, em e com essa multiplicidade aparece antes de tudo sua unidade, inicialmente, na forma de um traço e de um caráter unitário, de uma certeza unitária,

²⁷⁰ BRITO, Emílio, *La Différence Phénoménologique du Mystère Absolu et du Dieu Divin selon B. Welte*, in: *Revue Théologique de Louvain, Belgique*, v. 32, n. 314, 2001, p. 355.

que está em sintonia com toda multiplicidade unitária e se distingue dela como unidade.²⁷¹

Dito de outro modo: o que aparece nesse acontecer revelador é a unidade na multiplicidade constituída de consistência homogênea, sendo, portanto, uma determinação unitária que penetra e dispõe de toda essa variedade de comportamentos e que, concomitantemente, se distingue dela enquanto unidade.

Em quarto lugar, nessa multiplicidade unificada de seu revelar-se ao outro, a pessoa torna-se figura para as outras pessoas, seus contornos tornam-se mais claros e o seu aspecto é desvelado. Desse modo, com a ajuda de seus contornos e de seu aspecto, isto é, com a ajuda de sua figura, temos condições de saber com que tipo de pessoa estamos lidando.

E, por fim, em quinto lugar, nessa unidade diversificada da figura se anuncia ao mesmo tempo o que sempre se retrai, o que permanece completamente inacessível para nós. Como bem observa Emílio Brito, trata-se do *se* no qual não se pode adentrar forçosamente, da *ipseidade* que sempre se subtrai à nossa apreensão.²⁷² Aqui, chegamos ao cume, ao ponto mais alto da unidade na multiplicidade. Porém, é nesse momento que entra em cena, também, um paradoxo, o qual consiste no fato de que essa *ipseidade* mais íntima é tocada precisamente em sua parte mais recôndita, a saber, em seu retraindo-se. Nesse sentido, ao se manifestar em sua figura, essa mesmidade torna visível, ao mesmo tempo, sua distância em relação àquele para o qual ela se mostra: ninguém além de ti pode ser tu mesmo, contudo isso fica claro somente na medida em que tu te manifesta e vai ao encontro de outro tu. Por isso, um duplo movimento dialético pertence ao revelar-se da pessoa a outra pessoa: o movimento da unidade e da multiplicidade na figura expressiva e a própria expressão em seu conjunto e o movimento do centro da personalidade, a qual, precisamente em seu desvelar, se oculta em seu inviolável mistério.

²⁷¹ “Eine Mannigfaltigkeit von Gesten, Worten und Handlungen. Aber in und mit dieser Mannigfaltigkeit erscheint zuerst deren Einheit, in der Form zunächst eines einheitlichen Grundzuges und Charakters, einer einheitlichen Bestimmtheit, die die ganze Mannigfaltigkeit einheitlich durchstimmt und die in ihr als Einheitlichkeit hervortritt.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 134.

²⁷² BRITO, Emílio, *La Différence Phénoménologique du Mystère Absolu et du Dieu Divin selon B. Welte*, in: *Revue Théologique de Louvain*, Belgique, v. 32, n. 314, 2001, p. 355.

Assim, tendo em vista o evento no qual uma pessoa se revela a outra pessoa como figura, Welte tentará, agora, demonstrar a possibilidade de que o absoluto, enquanto tu eterno, se manifeste aos seres humanos em sua história, ou seja, trata-se de demonstrar a possibilidade análoga do revelar-se do mistério pessoal, enquanto *figura*, aos seres humanos em seu mundo.

Porém, primeiramente é preciso destacar uma vez mais, com Welte, que esse mistério insondável se encontra além de toda figura. De acordo com as observações de Zbigņevs Stankevičs a esse respeito, tal mistério vem ao nosso encontro, antes de tudo, como ausência de figura, como puro retraimento e, portanto, como o nada.²⁷³ Em outras palavras, embora possamos nos referir ao absoluto como um tu, isso não significa que ele não esteja acima de toda figura exterior e, por isso, carente desta. Entretanto, se o esforço de Welte consiste em demonstrar que esse mistério pessoal pertence à dimensão religiosa, então é preciso considerar que o tu eterno se abra positivamente à experiência humana. E é isso, justamente, que nosso autor chama de epifânia (*Epiphanie*). Essa palavra significa, portanto, abertura positiva, revelação positiva daquilo que, à primeira vista, se oculta em sua negatividade. Porém, tendo em vista a reflexão weltiniana, as palavras epifania e revelação são utilizadas, aqui, em sentido amplo, diferentemente daquele sentido restrito utilizado no âmbito da teologia cristã.

Com efeito, Welte reconhece que por intermédio do mero pensamento não é possível demonstrar tal acontecimento, mas, por outro lado, não se pode excluí-lo completamente do âmbito da razão humana. Diante dos relatos positivos de epifanias e revelações, no sentido acima indicado, deve-se levar em conta sua possibilidade, além disso, nosso autor também afirma ser possível refletir sobre algumas condições para que tais epifanias e revelações ocorram.²⁷⁴

²⁷³ STANKEVICS, Zbigņevs, *Dove va L'Occidente? La Profezia di Bernhard Welte*, Roma: Città Nuova Editrice, 2009, p. 115.

²⁷⁴ Em uma nota de rodapé ao seu texto: *Mystère Absolu et Dieu Divin selon B. Welte*, a qual, por sua vez, remete ao texto de Stjepan Kušar, *Dem göttlichen Gott entgegen denken: Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes*, Emílio Brito esclarece que os relatos acima mencionados se referem “às experiências das quais fala a história das religiões. O que implica em uma receptividade do pensamento ao que advém da história. Daí uma mudança de método. Em seu desenvolvimento dos caminhos que levam ao mistério absoluto, o método empregado por Welte consistiria principalmente em uma análise do fenômeno do aí-ser e de suas relações, sem ter diretamente em conta os testemunhos históricos eminentes da experiência religiosa. Por outro lado, quando ele considera as condições de possibilidade da revelação efetiva, o autor utiliza um método fenomenológico-hermenêutico: seu olhar se abre aos dados da fenomenologia e da história das

A mais importante dessas condições de possibilidade da revelação, quiçá, acrescenta Welte, a única acessível ao pensamento humano, é aquela que se refere ao fato de que o infinito somente pode se mostrar positivamente dentro das condições da finitude das experiências humanas, isto é, o absoluto somente pode interpelar o ser humano na medida em que ele se inscreve no contexto da realidade intramundana que nos cerca. Como consequência disso, esse mistério infinito torna-se um ente para a experiência humana. Assim, a diferença mais profunda e mais fundamental que o pensamento humano pode identificar entre o além-do-ente (*Überseiende*) e o ente fica encoberta no acontecimento da revelação.

Como consequência ulterior decorrente da consequência elencada precedentemente, o inominado recebe agora um nome pelo qual se distinguirá dos outros. Além disso, recebe um tempo próprio, o *kairós*, através do qual sua revelação ocorrerá. E, finalmente, o mistério infinito e pessoal terá seu lugar próprio para sua manifestação. Um lugar que nós podemos indicar dizendo: aqui aconteceu.²⁷⁵

Por isso, Welte pode afirmar categoricamente que, ao penetrar nas condições da finitude, o mistério infinito e pessoal em sua epifânia torna-se *figura*. “Torna-se a unidade acontecida em uma multiplicidade concreta de efeitos reveladores.”²⁷⁶ E para corroborar tais afirmações, nosso autor rememora os exemplos fornecidos pelo primeiro testamento, nos quais o absoluto, em sua revelação, se mostra como um centro vivo de ações: se eleva e se rebaixa, deixa resplandecer sua face e a oculta, acolhe e rejeita, etc. Na plenitude e na multiplicidade dos efeitos que as testemunhas dessa revelação experimentaram, se revela, concomitantemente, a unidade daquilo que se manifesta: um espírito que irrompe a partir de um fundamento inefável.

Como bem observa Zbigņevs Stankevičs, nesse tipo de experiência, o tu eterno adquire contornos e um rosto para o ser humano.²⁷⁷ Por isso, podemos compreender agora com quem estamos lidando. O tu eterno se mostra de forma clara. Ao tornar-se *figura* em seu mostrar-se ao ser humano, ele torna-se, ao mesmo tempo, este Deus para

religiões.” BRITO, Emílio, *La Différence Phénoménologique du Mystère Absolu et du Dieu Divin selon B. Welte*, in: *Revue Théologique de Louvain*, Belgique, v. 32, n. 314, 2001, p. 356.

²⁷⁵ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 136.

²⁷⁶ “Es wird die sich ereignende Einheit einer konkreten Mannigfaltigkeit von offenbarenden Wirkungen.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 136.

²⁷⁷ STANKEVICIS, Zbigņevs, *Dove va L'Occidente? La Profezia di Bernhard Welte*, Roma: Città Nuova Editrice, 2009, p. 115.

estas pessoas. Além disso, por ter se revelado como *figura*, o tu eterno recebe um nome, permanecendo essencialmente ligado às personagens que historicamente receberam sua revelação e que, por conseguinte, acabaram tornando-se os portadores de tal revelação. Ao receber esse nome – por exemplo, Yahveh – ele fica conhecido como o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Na medida em que adota uma *figura* limitada, Deus pertence a um povo particular, se imiscuindo às vicissitudes de sua vida histórica. Portanto, como *figura*, Deus alcança uma manifestação histórica concreta, fundando uma história efetiva.

Ademais, a *figura* do mistério que se revela como acontecimento pode ser chamada, com certa precaução, de símbolo (*Symbol*). Pois, longe de se isolar em si mesma, ela acontece como coincidência (*symballein*) daquilo que se revela com a forma de sua revelação. Trata-se de um acontecer vivo que, em seu sentido originário, faz ver aos seres humanos a revelação luminescente do mistério inefável. Portanto, a palavra símbolo não pode ser entendida modernamente como coisa estática. Pelo contrário, deve ser entendida em seu aspecto dinâmico de acontecimento (*Ereignis*).

Porém, Welte destaca enfaticamente que em sua aparição finita, o tu eterno conserva sua transcendência em relação a toda finitude. Como bem nota Emílio Brito, o decisivo nesse caso é que o tu eterno supraentitativo – que, na *figura* simbólica de sua revelação, se mostra como um ente denominável –, conserva, contudo, precisamente nessa aparição finita, sua distância em relação a todo ente finito.²⁷⁸

Esse tu eterno supraentitativo é e continua sendo ele mesmo de forma eminente: ao se revelar, permanece reservado a si mesmo muito mais do que qualquer *ipseidade* humana. Assim, esse tu eterno é totalmente transcendente em relação a todo ente finito e conserva-se de tal maneira transcendente que a cópula “é” perde completamente seu sentido. Nas palavras de Welte: “Portanto, se o tu eterno se revela, então se chega a esse paradoxo absoluto de que ele se aproxima em uma figura finita, mas justamente nisso deixa sentir a distância de sua transcendência intocável.”²⁷⁹ Eis a dialética decisiva da revelação: se esse tu eterno não mantivesse sua transcendência em relação a toda forma finita, então já não poderíamos falar que ele se revelou como o mistério inescrutável; o

²⁷⁸ BRITO, Emílio, *La Différence Phénoménologique du Mystère Absolu et du Dieu Divin selon B. Welte*, in: *Revue Théologique de Louvain*, Belgique, v. 32, n. 314, 2001, p. 358.

²⁷⁹ “Offenbart es sich also, so kommt es zu diesem absoluten Paradox, daß es sich nähert in der endlichen Gestalt, aber eben darin die Ferne seiner unberührbaren Transzendenz mit spüren läßt.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 137.

que apareceria seria somente um ente finito ou uma figura pessoal como todas as outras. Por outro lado, se esse mistério não se fizesse *figura* finita, então ele ficaria totalmente impossibilitado de se revelar aos seres humanos.

Por isso, é característico da epifânia do mistério absoluto que ele, justamente em sua *figura*, não se imiscua a uma série qualquer de entes intramundanos, mas se mantenha excelso sobre todos eles, conservando em si sua excelssitude, seu “ser completamente distinto”, como aquilo que ele tem de mais íntimo e próprio. Porém, ao mesmo tempo, em sua manifestação e em sua ação, se fazendo brilhar e doando-se generosamente ao seres humanos.

Por outro lado, essa *figura* não se fecha em si mesma. Pelo contrário, ela torna-se ainda mais transparente em relação ao mistério que, em seu caráter excelso, permanece absolutamente elevado, acima de toda figura. E é justamente, por isso, que a revelação é algo totalmente extraordinário. Aquilo que é completamente indisponível e inacessível se aproxima em sua aparição e surpreende a todos na medida em que afeta incrivelmente as testemunhas de tal revelação. Eis, portanto, a coincidência concreta ou, em outras palavras, o símbolo.

Além disso, de acordo com Welte, é preciso acrescentar que na medida em que o mistério de Deus em sua revelação aparece como *figura* aos seres humanos, é inevitável que os eventos epifânicos, nos quais Ele se mostra, suscitem um eco nos homens e, por sua vez, recorra ao repositório de sua linguagem e de suas representações.²⁸⁰ Nesse sentido, nós buscamos exprimir esse mistério que nos interpela incondicionalmente por meio da linguagem e, por conseguinte, das palavras. A divindade se encontrará, portanto, envolta em nossas representações humanas e em nossos modelos lingüísticos, típicos de cada grupo humano. Como Welte ressalta:

Então, sucederá como em um diálogo. Onde Deus fala ou falou, o homem quer e, por sua vez, logo terá uma palavra a dizer. Colocar-se-á em movimento aquela força humana, a qual H. Bergson descreveu como função fabuladora. Assim, na figura de Deus crescem juntos traços divinos e humanos.²⁸¹

²⁸⁰ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 138.

²⁸¹ “Es wird dann sein wie in einem Dialog. Wo Gott spricht oder sprach, will und wird bald der Mensch seinerseits mitsprechen. Es wird sich jene menschliche Kraft in Bewegung setzen, die H. Bergson als fonction fabulatrice beschrieben hat. So werden in der Gestalt Gottes göttliche und menschliche Züge

Desse modo, se desenvolverão muitos símbolos relativos à *figura* do Deus que se revela. Na forma de uma figura terrestre, esse mistério além de toda figura falará como Deus aos seres humanos.

No símbolo experimentamos ao mesmo tempo a proximidade e a distância de Deus. Entretanto, não se trata aqui de uma ruptura, mas de uma unidade. Deus nos interpela incondicionalmente como símbolo, e nós, ao respondermos a essa interpelação incondicional, experimentamos o que é maior que o símbolo, aquilo que o transcende infinitamente.

Fica claro, portanto, que o símbolo assim entendido não é um simples véu que podemos remover quando quisermos. De acordo com Welte, o mistério não pode ter outro nome, senão o de símbolo. Além disso, não se pode, graças a palavras mais apropriadas, colocar esse mistério ao lado do símbolo como se Ele fosse algo exterior a este último. É preciso experimentar o símbolo como símbolo, isto é, como advento de Deus.

Em decorrência disso, ao nos encontrar em um fenômeno epifânico, o tu eterno nos atinge no mais íntimo de nosso ser. De fato, Emílio Brito observa que no acontecimento através do qual Deus torna-se *figura* e, por conseguinte, símbolo, Ele toca o homem no mais íntimo de seu ser, de tal modo que esse acontecimento responde a suas aspirações mais profundas.²⁸² Isso significa, em outros termos, que a epifânia do Mistério nos afeta de maneira decisiva. Inclusive, esse advento de Deus em sua *figura* simbólica decide tudo para nós, nos interpela incondicionalmente, afetando nossos interesses e motivações mais íntimos. Portanto, o acontecimento epifânico de Deus é uma afecção. Trata-se de uma forma eminente e singular do divino se aproximar de nós.

Com efeito, Welte esclarece que a distância e, por conseguinte, a inefabilidade de Deus não é uma simples distância e inefabilidade neutras. Trata-se, antes, de uma inacessibilidade que nos afeta como uma distância que se eleva bem acima de todas as representações humanas, porém, nos afetando intimamente. É algo que nos faz tremer de medo e de alegria.

zusammenwachsen." WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 138.

²⁸² BRITO, Emílio, *La Différence Phénoménologique du Mystère Absolu et du Dieu Divin selon B. Welte*, in: *Revue Théologique de Louvain*, Belgique, v. 32, n. 314, 2001, p. 360.

Neste ponto de sua reflexão, Welte recorre àquilo que Rudolf Otto descreveu como “o sagrado” *tremendum et fascinatum* - *fascinatum* porque afeta e interpela o homem incondicionalmente e, ao mesmo tempo, *tremendum*, porque mantém sua transcendência abismal em relação a este último – e a Agostinho quando afirma: *contremui amore et horrore*. Tudo isso com o intuito de corroborar seu argumento acerca dessa experiência da proximidade e distância do Tu eterno.

Com isso, a diferença fenomenológica entre o sagrado e o divino começa a se resolver. Pois, a lógica interna do tema em questão nos conduziu à proximidade da fenomenalidade especificamente religiosa do Deus divino. “O sagrado como figura pessoal é o divino e o Deus. Na epifânia Deus torna-se, primeiramente, Deus, antes ‘(ele) era, pelo contrário, o que ele era’, citando mestre Eckhart.”²⁸³

De acordo com Welte, essa hipótese pode ser corroborada, pelo menos de maneira aproximada, na medida em que ela nos possibilitou alcançar realmente o âmbito que esclarece o que significam as palavras sagrado, divino e Deus, isto é, o noema fenomenal das noésis referidas a Deus. Em *Auf der Spur des Ewigen*, Welte expõe programaticamente o que acabamos de dizer a guisa de conclusão:

Na verdade, é óbvio que na ciência da religião em geral e, também, na ciência revelada em particular, deve-se perguntar de onde vêm os conteúdos de seu sentido constitutivo originário e qual é o significado que esses conteúdos de sentido trazem consigo a partir de suas origens, como isso se mostra nos atos que são dados por tais conteúdos inicialmente e quais são esses atos. Em primeiro lugar, deve-se perguntar: o que queremos realmente dizer quando dizemos ‘sagrado’, ‘Deus’ ou algo semelhante? Qual é o conteúdo noemático e eidético inicial de tais conceitos? Com qual medida medimos, quando medimos com tais noemas objetos reais ou pensados? Porque chamamos de Deus, Deus, e de sagrado, o sagrado? E em segundo lugar: é possível determinar os âmbitos primários, os horizontes que são dados inicialmente por tais noemas e onde eles estão?²⁸⁴

²⁸³ “Das Heilige als personale Gestalt ist das Göttliche und der Gott. In der Epiphanie wird Gott erst Gott, vorher ‘war (er) vielmehr, was er war’, um Meister Eckhart zu zitieren.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 138.

²⁸⁴ “In der Tat ist es einleuchtend, daß auch in der Wissenschaft von der Religion im allgemeinen und von der geoffenbarten im besonderen gefragt werden muß, woher die ursprünglich sie konstituierenden Sinngehalte stammen und welches die von den Ursprüngen der Sinngehalte selbst mitgebrachte Bedeutung ist, wie sich zeigt diese in den anfänglich gebenden Akten und welches diese Akte sind. Es

Com efeito, por meio do mero pensamento não podemos responder à questão referente à revelação efetiva do tu eterno. Na verdade, o pensamento tem razões de sobra para considerar os testemunhos positivos da história da experiência religiosa, inclusive as narrativas veterotestamentárias da revelação. Por isso, Welte nos convida a recordar, por exemplo, como foi narrada a revelação de Yahveh a Abraão, Isaac e Jacó, e como, na visão da sarça ardente, Deus revelou seu nome a Moisés. Como Deus mostrou seu comprometimento com o povo de Israel quando os livrou de seu cativeiro no Egito, assim como os castigou e os julgou em sua jornada pelo deserto em busca da terra prometida. De acordo com nosso autor, em todas essas ações reveladoras Yahveh se mostrou como o Deus de seu povo. Uma passagem do livro dos Números (15,41) exprime de um modo particularmente expressivo o que foi dito acima: “Eu sou o Senhor vosso Deus que vos tirou da terra do Egito para ser vosso Deus. Eu sou o Senhor vosso Deus.”²⁸⁵

A esse respeito, Emílio Brito comenta que a palavra “para ser” (*lihejoth*) não significa, de maneira alguma, um ser estático, trata-se, antes, do caráter dinâmico da revelação, isto é, de um “estar próximo” à maneira de um acontecimento (*Ereignis*) libertador no qual Yahveh se revela como “vosso Deus”. Sua divindade surge a partir do acontecimento de sua revelação.²⁸⁶

Por outro lado, os textos bíblicos evocam também o caráter ameaçador que caracteriza o inacessível. Welte exemplifica tal fato através da narrativa veterotestamentária segundo a qual Moisés, diante da sarça ardente, fica descalço, porque aquele local era santo. Outro exemplo foi a proibição, por parte do sumo sacerdote, da entrada no Santo dos Santos, a não ser uma vez por ano e depois de minuciosa purificação. Arrebatando ao profano certos lugares, tempos, pessoas e objetos – consagrados a Deus para ritos específicos – o culto os situa em um estado intermediário, o estado sacral, o qual vela e desvela de uma só vez a divindade

muß gefragt werden, erstens: Was meinen wir eigentlich wenn wir 'heilig', wenn wir 'Gott' oder wenn wir ähnliches sagen? Welches ist der anfängliche noematische und eidetische Gehalt solcher Begriffe? An welchen Maße messen wir, wenn wir wirkliche oder gedachte Gegenstände mit solchen Noemata messen? Warum nennen wir Gott Gott und das Heilige heilig? Und zweitens: Lassen sich Erstbereiche, anfängliche gebende Horizonte für solche Noemata ausmachen, und wo liegen diese?" WELTE, Bernhard, *Auf der Spur des Ewigen: philosophische Abhandlungen über Verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1965, p. 316-317.

²⁸⁵ WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 141.

²⁸⁶ BRITO, Emílio, *La Différence Phénoménologique du Mystère Absolu et du Dieu Divin selon B. Welte*, in: *Revue Théologique de Louvain, Belgique*, v. 32, n. 314, 2001, p. 360.

transcendente do Deus que se mostra como Deus diante de seu povo. Por isso, Welte pode concluir sua demonstração da divindade do tu eterno dizendo:

Portanto, o relato religioso positivo confirma, à sua maneira, o que nossa hipótese inicialmente esboçou hipoteticamente. Ela tornou-se tese por causa dos relatos religiosos positivos históricos. Diante disso, como em outros relatos semelhantes, podemos com pleno direito e com uma clara consciência do que fazemos, falar do Deus divino ou simplesmente de Deus.²⁸⁷

4.4 – A questão da causalidade

Findadas nossas discussões exegéticas acerca da reflexão weltiniana sobre a sua demonstração da necessidade da existência de Deus, faz-se mister, agora, discutirmos a relevância filosófica da argumentação complexa articulada pelo filósofo até aqui. Como vimos precedentemente, Welte remete a origem da distinção entre causalidade ôntica e causalidade ontológica às reflexões elaboradas por Tomás de Aquino e Anselmo de Canterbury – sobretudo, ao argumento da terceira via do Aquinate e ao argumento ontológico anselmiano. De fato, de acordo com nosso autor, tal distinção já despontava nesses pensadores do medievo de maneira embrionária, isto é, de maneira ainda bastante incipiente e, portanto, não desenvolvida ou tematizada plenamente.

Porém, a verdade é que essa distinção entre causalidade ôntica e causalidade ontológica somente pôde ser usada por nosso autor em virtude da distinção ulterior heideggeriana entre ôntico e ontológico. Foi o filósofo de Todnauberg quem, pela primeira vez, pôs de pé, explicitamente, tal distinção que, por sua vez, está radicada na diferença ontológica entre ser e ente. Em *Sein und Zeit*, por exemplo, ela aparece a propósito da discussão acerca da necessidade, estrutura e primado da questão de ser [2a].²⁸⁸ No terceiro e quarto parágrafos do primeiro capítulo da referida obra [9a] –

²⁸⁷ “Der positive religiöse Bericht bestätigt also auf seine Weise, was unsere Hypothese zunächst hypothetisch entwarf. Sie wird vom positiven historischen religiösen Bericht her zur These. Im Blick auf diesen wie auf andere ähnliche Berichte dürfen wir mit vollem Recht und im klaren Bewußtsein dessen, was wir tun, vom göttlichen Gott oder einfachhin von Gott sprechen.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 141.

²⁸⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 37.

[15b],²⁸⁹ Heidegger discute a necessidade de retomar a questão do sentido de ser a partir de uma nova compreensão do ser humano, que ele denomina existencial. Nesse sentido, para uma reelaboração autêntica dessa questão era preciso esclarecer o modo de se visualizar o ser, de compreendê-lo e apreender seu sentido. Ora, o ente que pergunta sobre o sentido de ser e que tem o privilégio de compreendê-lo é o ser humano. Nessa perspectiva, este último possui um primado múltiplo em relação aos outros entes. Ele tem o primado ôntico, pois é um ente que, sendo, importa-se com seu próprio ser, ou seja, relaciona-se com o ser. E isso significa, portanto, que ele também é em si mesmo ontológico. Por esse caráter ôntico-ontológico, pertence-lhe originariamente uma compreensão do ser do ente que ele mesmo é e do ente que ele mesmo não é. Heidegger o chamará de aí-ser (*Dasein*), enquanto o entende na sua relação constitutiva para o ser, como o ente que é essencialmente como compreensão de ser.

Além disso, no momento em que se manifesta, o ente revela seu sentido ou sua verdade. Dessa forma, o fenômeno da verdade se identifica com a manifestação própria do ente enquanto tal. Porém, somente é possível que compreendamos a verdade do ser na medida em que possuímos uma pré-compreensão deste último (o ser). Portanto, o ser só pode se mostrar àquele ente que tem como privilégio uma relação constitutiva com ele (o ser), ou seja, como já dissemos, ao aí-ser (*Dasein*). Por isso, devido à peculiaridade de sua reflexão, Heidegger se vê forçado a distinguir entre verdade ontológica e verdade ôntica: “Entre a verdade ôntica e a verdade ontológica há uma diferença ontológica e, ao mesmo tempo, uma estreita relação, enquanto ‘se pertencem uma a outra’.”²⁹⁰

Na sua obra *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, também podemos encontrar outro exemplo da distinção entre ser e ente que, por sua vez, acarreta a distinção correspondente entre ôntico e ontológico – porém, esta última de maneira implícita no referido texto:

“O ente é.

O seer se essencia.

²⁸⁹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 44-51.

²⁹⁰ HEIDEGGER, Martin, *L'essenza del Fondamento*, Halle 1929, trad. it. di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, p. 90-91.

‘O ente’ – essa palavra *não* denomina apenas o efetivamente real e esse até mesmo apenas como o presente à vista e esse apenas ainda como o objeto do conhecimento, não somente o efetivamente real de todo e qualquer tipo, mas, ao mesmo tempo, o possível, o necessário, o casual, tudo o que se encontra de alguma maneira no seer, até mesmo o nulo e o nada.

‘O seer’ não visa apenas à realidade efetiva do efetivamente real, nem tampouco apenas à possibilidade do possível, em geral não somente ao ser a partir do respectivo ente, mas ao seer a partir de sua essenciação originária na plena abertura do fosso abissal, à essenciação não restrita à ‘presentidade’.²⁹¹

Porém, mesmo criticando a metafísica tradicional de ter-se esquecido da diferença ontológica, Heidegger reconhece que a tradição do pensamento ocidental percebeu essa distinção ôntico/ontológico, embora não a tenha tematizado de maneira autêntica, isto é, tal distinção foi reduzida à distinção sensível/inteligível, temporal/intemporal, na medida em que o ser foi entendido, nesse pensamento, como “presença constante”. Isso pode ser constatado, segundo Heidegger, justamente no modo como a tradição, de alguma maneira, intuiu o primado ôntico-ontológico do aÍ-ser: “Já cedo percebeu-se o primado ôntico-ontológico da presença, embora não se tenha apreendido a presença em sua estrutura ontológica genuína nem se tenha problematizado a presença nesse sentido.”²⁹² Exemplo disso é o modo como Aristóteles se refere à alma. De acordo com a interpretação heideggeriana do Estagirita, a alma, na medida em que é compreendida na filosofia aristotélica como sendo a essência do ser humano, descobre, em seus modos de ser, todo ente naquilo que ele é e como ele é, ou seja, descobre sempre todo ente em seu ser. Outro exemplo é o modo como o Aquinate acolhe em seu filosofar essa tese aristotélica. Mais uma vez, na interpretação de Heidegger, Tomás de Aquino usa essa tese ontológica de Aristóteles para derivar os transcendentais a partir da demonstração do *verum* como *esse transcendens*. Por sua vez, tal demonstração é feita recorrendo-se a um ente que, em seu modo de ser, tem a qualidade de ser conveniente a todo e qualquer ente. Esse ente privilegiado é a alma

²⁹¹ HEIDEGGER, Martin, *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 76.

²⁹² HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 50 [14a].

(*anima*) [14a]. Portanto: “O primado da presença frente a qualquer outro ente que aqui se apresenta, embora ainda não esclarecido do ponto de vista ontológico, nada tem em comum com uma má subjetivação da totalidade dos entes.”²⁹³

No entanto, como já dissemos no início desse tópico, diferentemente de seu mestre, Welte acredita que a distinção ôntico/ontológico esteja presente no pensamento tradicional, porém, implicitamente, de modo embrionário. Para nosso autor, Tomás de Aquino e Anselmo de Canterbury viram os momentos decisivos dessa distinção, embora não a tenham posto de pé como o fez Heidegger. E isso em virtude do próprio estágio em que se encontrava a inteligência da época – tanto no que diz respeito ao contexto cultural vigente, como em relação à própria perspectiva hermenêutica adotada naquele momento. Welte expressou tal circunstância, porém em um contexto diferente, da seguinte forma:

Por outro lado, se reveste de pouca importância o fato de que a pergunta pelo sentido não desempenhe nenhum papel relevante no texto das cinco vias, mas, pelo contrário, a pergunta pelo “por que”, que pergunta na direção do fundamento, domina toda a estrutura de pensamento. Isso é tão característico dos pensadores medievais, como é típico do pensamento moderno colocar em primeiro plano a pergunta pelo sentido.²⁹⁴

Em outros termos, o que queremos explicitar aqui é o fato de que determinadas noções, conceitos e pressupostos, por estarem enraizados profundamente na cultura de uma determinada época histórica, adquirem o aspecto de axioma, isto é, tornam-se autoevidentes para aqueles indivíduos que compõem aquele determinado momento histórico. Tomando emprestado um termo marxiano, tais noções, conceitos e pressupostos tornam-se a ideologia de um tempo. Em nossa época encontramos constantemente exemplos que corroboram o que acabamos de afirmar acima: a ciência trabalha com o pressuposto tácito de que o mundo teve um início e terá um fim no tempo e no espaço, de que há um progresso que subjaz a ordem da história, o qual se constrói a partir de uma compreensão linear de seu sentido. Entretanto, tais pressupostos

²⁹³ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 50 [14a].

²⁹⁴ “Demgegenüber ist es von geringerer Bedeutung, daß die Sinnfrage im Text der fünf Wege keine entscheidende Rolle spielt, daß vielmehr die Frage 'Warum', die nach dem Grunde zurückfragt, das ganze Gedankengefüge beherrscht. Dies ist für den mittelalterlichen Denker ebenso charakteristisch, wie es für unser modernes Denken kennzeichnend ist, die Sinnfrage in den Vordergrund zu rücken.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 104.

não podem ser demonstrados cientificamente. Embora se mostrem com a aparência de serem autoevidentes por si, não passam de postulados que exigem ou não o assentimento de quem é apresentado à determinada teoria científica. Além disso, é importante lembrar que esses pressupostos têm suas origens claramente ligadas a uma pré-compreensão da realidade intramundana mais fundamental – no sentido de ter sido experimentada imediatamente em sua concretude originária – ou seja, estão ligados ao texto bíblico, à teologia cristã. Com isso queremos dizer que a iniciativa do autodesvelar-se de Deus para os pensadores medievais era autoevidente, não necessitando de nenhuma explicitação ulterior. Porém, diferentemente do que acontece nas ciências, essa autoevidência se enraíza numa pré-compreensão intuitiva de que há algo que transcende a realidade factual e que nos interpela da altura de seu mistério, concedendo sentido e fundamento à nossa existência. Dito de outro modo, a autoevidência da iniciativa da automostração de Deus se enraíza na intuição intelectual de que o sentido de nossa existência depende de algo que não é meramente mundano, mas que transcende a totalidade dos entes. Por isso, essa autoevidência é pressuposta nos textos do Aquinate e de Anselmo, mas não é explicitamente tematizada. Não se trata, portanto, de uma autoevidência fruto de um antecedente histórico, por assim dizer, superado e sobre o qual a ciência não tem nada a dizer, senão de uma experiência concreta profunda, enraizada na existência humana enquanto tal.

Com efeito, aqui se apresenta um problema: Heidegger rejeita o princípio de causalidade. E isso porque o filósofo compreende esse princípio como estando associado única e exclusivamente ao ente através da modalidade de causalidade operante ou eficiente.²⁹⁵ Para o pensador alemão, o princípio de causalidade tem como consequência catastrófica para o pensamento ocidental o fato de Deus ser exigido e posto pela razão humana como a última explicação, a razão suficiente de tudo e, nesse sentido, também de si mesmo. Ele não é senão a fundamentação e explicação do todo. Portanto, a não aceitação por parte de Heidegger do princípio de causalidade se fundamenta na crítica que ele dirige à tradição do pensamento ocidental, acusando-a de ter-se esquecido do ser e, por conseguinte, de ter-se tornado onto-teo-logia.

Vale a pena lembrar – a propósito da discussão levada a efeito aqui – o que nós já dissemos no capítulo primeiro deste trabalho: essa tradição, enquanto metafísica, é

²⁹⁵ LOTZ, Johannes B., *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*, trad. Lumir Nahodil, Lisboa: Instituto Piaget, 2002, p. 110.

onto-teo-lógica por causa de sua fundamentação do ente enquanto ente, isto é, do ser do ente, em um princípio último e absoluto, o qual a metafísica cristã, por exemplo, identificou com o Deus criador. Esse Deus é causa exemplar da essência dos entes criados (*eidōs, idea*) e causa eficiente da existência dos mesmos. Essa repetição se faz necessária para que possamos destacar o que está em jogo aqui: a articulação entre o princípio de causalidade e o princípio de razão suficiente.

Nesse sentido, nós perguntamos: como Welte se livra dessa crítica contundente de seu mestre e, por conseguinte, recupera a noção de causalidade em sua reflexão referente à demonstração da necessidade da existência de Deus? Nosso autor se livra da crítica heideggeriana e, ao mesmo tempo, recupera o princípio de causalidade para os propósitos de sua reflexão, na medida em que não procura a causa eficiente do ente, mas sua causa formal, entendida não como substância ou como seu componente ôntico, mas como sua estrutura ontológica, ou seja, como condição de possibilidade da compreensão dos entes enquanto tal.²⁹⁶ De acordo com Welte:

(...) então deve ficar claro que o conceito de causa tem um sentido completamente diferente aqui do que em qualquer outro uso. Pois, essa coisa-originária não pode ser uma causa primeira imanente na série de causas intramundanas, a partir da qual se distanciam cada vez mais o segundo e os demais membros dessa série causal. Pelo contrário, é um princípio transcendente que funda e sustenta toda a série, guardando o mesmo grau de distância e de interioridade em relação a cada um de seus membros, do mesmo modo em que permanece distinto de cada um deles e permanece elevado na transcendência de seu mistério.²⁹⁷

Além disso, é sempre bom lembrar o que Welte afirmou exaustivamente no itinerário reflexivo percorrido por ele ao longo dos dois caminhos em direção a Deus e da demonstração de Sua pessoalidade e divindade: não é o pensamento que, de maneira arbitrária, postula a existência de Deus, mas a Sua realidade se impõem de modo

²⁹⁶ MAC DOWELL, João A. A. A., *Introdução a "Ser e Tempo"*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada, p. 18.

²⁹⁷ "(...) dann muß man sich klar sein, daß der Begriff Ursache hier einen durchaus anderen Sinn hat als in aller sonstigen Verwendung. Weil diese Ur-sache nicht ein immanent erstes in der Reihe der innerweltlichen Ursachen sein kann, von der das zweite und die weiteren immer weiter entfernt wären. Vielmehr ein transzendierendes Erstes, das die ganze Reihe begründet und trägt und jedem ihrer Glieder gleich nahe und innerlich ist, wie sie auch von jedem ganz unterschieden und entrückt bleibt in die Transzendenz ihres Geheimnisses." WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 92-93.

inexorável ao ser humano, na medida em que Ele se manifesta por si e em si mesmo. Em outras palavras: é Deus que interpela o ser humano primeiramente. Ele se dá a conhecer porque reside Nele à iniciativa de sua autorevelação. Portanto, com o Aquinate, Welte O compreende para além de qualquer fundamento posto pela razão humana. Enquanto fundamento, Deus não é um ente como os demais entes e não pode ser abarcado pela razão humana, Ele é um fundo sem fundo.

Assim, a articulação desenvolvida por Heidegger entre o princípio de causalidade e o princípio de razão suficiente não pode surtir efeito nesse contexto. E isso porque a causalidade de que se trata aqui toma uma direção radicalmente nova em relação ao direcionamento que lhe foi dado pela tradição. Nesse sentido, esse princípio se radica na pergunta decisiva pelo fundamento: “[por] que há algo em geral e não nada?”, o qual exige um salto da liberdade, um movimento descontínuo que abandona a dimensão ôntica da realidade. Não se trata, portanto, de simplesmente reduzir a distinção ôntico/ontológico à distinção sensível/suprasensível. Ao contrário, Welte tem firme o ensinamento de seu mestre de que se deve pensar a diferença ontológica como o diferente que transporta os diferentes um ao outro e, concomitantemente, os reúne e distingue. Nessa distinção, porém, transporta-os um para fora do outro de tal modo que nenhum dos dois chega à sua especificidade senão a partir dessa diferença. Por isso, a causalidade ontológica ou transcendental de Welte não está articulada com o princípio de razão suficiente e, muito menos, baseada na constituição onto-teo-lógica do pensamento ocidental.

Tal fato também pode ser constatado tendo em vista a interpretação heideggeriana do princípio de razão suficiente. De acordo com o filósofo, esse princípio aponta para duas direções diferentes, ou, ressoa em duas diferentes tonalidades. Nele se diz *nihil est sine ratione*. Nada é sem razão. Todavia podemos dizer: *NIHIL est SINE RATIONE*. Nada é sem razão, colocando o acento em nada (*nihil*) e em sem (*sine*). Então teremos na forma afirmativa: *tudo tem* uma razão. Ou, podemos dizer: *nihil EST sine RATIONE*. Nada é sem razão, colocando o acento em é (*est*) e em razão (*ratione*). Então teremos na forma afirmativa: cada *ente (como ente)* tem uma razão.²⁹⁸ Segundo Heidegger, usando Leibniz como o modelo *par excellence* desse modo de pensar, a tradição do pensamento ocidental privilegiou o primeiro caminho e, por isso, promoveu

²⁹⁸ HEIDEGGER, Martin, *O Princípio do Fundamento*, trad. Jorge Telles Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, p. 66.

a idéia de que o ser se funda na razão. Dessa forma, a metafísica caiu sob o influxo da onto-teo-logia, pois tal fundamento posto na razão é o Deus concebido ontologicamente, enquanto ente supremo, no qual todo ente e o ser mesmo tem sua causa. Porém, ao comentar essa passagem do texto heideggeriano, Phillipe Capelle afirma que o filósofo dá a entender que se o pensamento ocidental tivesse escolhido o segundo caminho teria escapado à onto-teo-logia.²⁹⁹

Por isso e em decorrência do que foi discutido acima, podemos dizer que, de fato, a reflexão weltiniana ressoa conforme a segunda tonalidade, na qual cada *ente* (como *ente*) tem uma *razão*, ou seja, ao se valer da distinção entre causalidade ôntica e causalidade ontológica articulada à questão decisiva pelo fundamento “[por] que há algo em geral e não nada?”, Welte não promove a ideia de que tudo tem uma razão, isto é, de que as proposições concernentes ao fundamento dizem respeito a um ente que já está dado ônticamente. Pelo contrário, do nosso ponto de vista, podemos dizer que Welte explicita a relação profunda que existe entre fundamento e ser, na medida em que tem como pressuposto de sua distinção entre causalidade ôntica e causalidade ontológica o fato de que ao desvelamento do ente enquanto tal pertence uma pré-compreensão de ser, a qual é a manifestação mais originária do fundamento. Porém, diferentemente de seu mestre, para nosso autor, essa pré-compreensão de ser na qual sempre nos movemos é entendida como compreensão da salvação – tema que já tivemos oportunidade de discutir no primeiro capítulo deste trabalho.

4.5 – A questão da analogia

Outro problema que Welte traz para dentro de sua reflexão a respeito de Deus é a retomada do procedimento da analogia. E aqui é preciso destacar que tal procedimento é retomado em um momento bastante delicado dessa discussão. Como vimos, a questão da analogia aparece ligada à argumentação conduzida por Welte acerca da continuidade entre fundamento e fundado no âmbito da demonstração da pessoalidade do mistério infinito. Trata-se, portanto, de um ponto fulcral no percurso investigativo de nosso autor, na medida em que corresponde à explicitação da *quaestio de facto*, isto é, corresponde à passagem do deus dos filósofos (mistério infinito) para o Deus da religião

²⁹⁹ CAPELLE, Phillipe, *Philosophie et Theologie dans la Pensée de Martin Heidegger*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, p. 63.

(Deus pessoal e divino). Em outras palavras, a discussão articulada acima se refere à demonstração de que o mistério infinito pode ser entendido como o Deus pessoal e divino.

Porém, Welte faz questão de destacar que sua retomada do conceito de analogia é marcada por seu abandono tal qual foi formalizado por Aristóteles e, por conseguinte, assumido posteriormente pela tradição do pensamento,³⁰⁰ em prol de um significado mais originário que, por sua vez, se enraíza no modo como Platão o concebe, sobretudo, no *Fédon*. Como vimos, tendo em vista o sentido platônico do termo, para Welte *anà tôn autòn lógon* significa: através do mesmo âmbito de sentido. Assim, análogo é aquilo que se move de um para o outro através do mesmo âmbito de sentido.³⁰¹

Com efeito, Heidegger critica de maneira contundente o uso da analogia no contexto do pensamento filosófico, porque, de acordo com ele, o uso do procedimento analógico no âmbito da reflexão filosófica consiste na transposição arbitrária de um conceito elaborado a partir de determinada realidade intramundana para a compreensão de outra realidade que é, por sua vez, transempírica. Nesse sentido, tal crítica se enraíza em sua concepção de fenomenologia, concebida como o método por excelência da filosofia, o qual se expressa no seguinte *desideratum*: “(...) deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia.”³⁰² Porém, isso não quer dizer que ele recuse a validade da analogia no campo científico do conhecimento ôntico. Pelo contrário, trata-se de compreender que o procedimento analógico não é adequado apenas e tão somente para o pensamento filosófico.

³⁰⁰ De fato, é possível constatar essa dessemelhança e esse sentido mais originário, uma vez que em Aristóteles o termo analogia é entendido, sobretudo, como analogia geométrica descontínua ($a/b = c/d$), enquanto que para Platão trata-se da analogia geométrica contínua ($a/b = b/c$), porém, marcada desde sempre pela associação do sentido matemático-horizontal com o sentido de proveniência. Além disso, no pensamento platônico é conservado o sentido mais originário de analogia como proporção ou igualdade de relações, diferentemente do significado enfraquecido que temos diante de nós contemporaneamente, a saber, uma semelhança mais ou menos longínqua entre coisas que não se parecem no seu aspecto geral. Para ver com mais detalhes a questão da analogia em Platão e sua diferença em relação ao seu uso aristotélico e contemporâneo, consultar: AUBENQUE, Pierre, *O Problema do Ser em Aristóteles: Ensaio sobre a Problemática Aristotélica*, São Paulo: Paulus, 2012. MURACHCO, France Yvonne, *A Noção de Analogia no Timeu de Platão e na Tradução de Cícero*, In: Revista Hypnos, São Paulo, n. 12, 2004, p. 37-48. RESENDE FILHO, Edson Peixoto de, *A Interpretação de Pierre Aubenque dos Usos Filosóficos da Analogia em Platão*, In: Revista O que nos faz Pensar?, Rio de Janeiro: v. 17, n. 24, 2008, p. 59-70.

³⁰¹ WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 130.

³⁰² HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 74.

Portanto, diante de tal crítica, como Welte pode retomar o procedimento da analogia em sua reflexão sobre Deus sem comprometer a relevância filosófica de seu pensamento? Sabemos que nosso autor também se utiliza do método fenomenológico de pesquisa, tanto nos caminhos que levam ao mistério infinito quanto na consideração das condições de possibilidade da revelação efetiva. Porém, se levarmos em conta a recusa heideggeriana da validade da analogia para propósitos puramente filosóficos, não consistiria em contradição retomar o procedimento analógico no âmbito do método fenomenológico? Para Welte não. Porque quando Heidegger critica a analogia como transposição de um conceito originário de uma realidade ôntica para uma realidade não ôntica, ele tem em vista somente a forma enfraquecida que o conceito adquiriu ao longo da tradição do pensamento ocidental, principalmente a partir dos comentadores neoplatônicos de Aristóteles, a qual consiste na mera semelhança entre duas coisas. Em outras palavras, como bem nota Pierre Aubenque, foi a partir de uma modificação da teoria da significação de Aristóteles – particularmente da teoria da homonímia³⁰³ – por parte desses comentadores, que houve o abandono definitivo do sentido proporcional de analogia, tal qual encontramos em Platão, em nome de um sentido de analogia que não implica – além do sentido rigoroso de uma igualdade de relações – uma relação de proveniência,³⁰⁴ ou seja, que não expressa o fato de que a semelhança ou comunidade é ao mesmo tempo o efeito e o signo de uma filiação.³⁰⁵ Dito de outro modo, a analogia entendida como mera similitude mais ou menos longínqua entre duas coisas – concepção que Heidegger tem em mente em sua crítica – não expressa o fato de que ela é sempre proporção. Porém, especificamente na filosofia platônica, esse procedimento encontra seu fundamento na semelhança ou comunidade irradiada pela processão do primeiro princípio. Portanto, a consequência filosófica desse uso da analogia contínua em Platão consiste no fato de que o platonismo deve ser entendido como uma filosofia

³⁰³ A teoria da homonímia foi expressa de maneira paradigmática por Aristóteles na proposição que inicia o seu tratado acerca das *Categorias* (1a1 – 3): “são ditos homônimos os itens cujo nome somente é comum, mas a definição da substância correspondente ao nome é diferente.” Portanto, o Estagirita toma por homônimos os itens que têm o nome em comum, porém, com definições diferentes. Trata-se de uma teoria – assim como a teoria da sinonímia – que tem como foco principal delinear as condições de significação de um determinado termo. Em português temos vários exemplos de homonímia, tais como, pena, manga, caminho, cedo, etc. Para mais detalhes acerca do tema ver: ZINGANO, Marco, *Aspásio e o Problema da Homonímia em Aristóteles*, In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 2001-2002, p. 93-131.

³⁰⁴ AUBENQUE, Pierre, *Les Origines de la Doctrine de l'Analogie de l'Être: Sur l'histoire d'un contresens*, In: *Les Études Philosophiques*, Paris, n. 1, 1978, p. 8.

³⁰⁵ Exemplo paradigmático de tal filiação é a analogia do sol com o Bem, contida na *República* VI, 509 a-b.

da continuidade. E tudo isso pode ser confirmado na perquirição weltiniana quando ele escreve:

Anà tòn autòn lógon é a configuração única do mundo inferior em seu esplendor com o puro eidos, enquanto pura origem. O anà pode ter nesse trecho um sentido espacial. Deve-se dizer, portanto: O inferior é uma unidade com o superior se movimentando dentro do mesmo espaço do logos: Anà tòn autòn lógon. Logos é, pois, o espaço concedido em si mesmo, o qual se estende desde a origem “superior” até o mundo inferior. Deste modo, ao pensar no logos, por exemplo, como o mito narrado, podemos pensar, então: O mito prolonga o espaço no qual aquilo que foi dito como palavra se abre em uma unidade com a origem do mito: A palavra dita é, assim, aná tòn autón lógon, se movimentando através do mesmo espaço do logos e associada à narrativa.³⁰⁶

Nesse sentido, como já dissemos anteriormente, nosso autor compreende o mistério infinito como a origem de todo ser do ente. Porém, qualquer relação com essa origem só é possível quando esta traduz uma continuidade entre o fazer-brotar (*Entspringenlassenden*) e a brotação de algo. Pois, de outro modo, o fazer-brotar não seria em si e a partir de si a origem de algo, não daria ao ente o ser que lhe sobrevém.³⁰⁷ Por isso, o conceito de analogia tem o significado específico em Welte de uma identidade entre a origem que concede ser e o brotar concedido ao ser. Assim, os caminhos do fazer-ser, do fazer-brotar e da concessão devem permanecer firmes em uma equivalência.

A essa relação da lógica da origem Welte dá o nome de ana-lógica. De fato, essa ana-lógica também pode ser encontrada no âmbito humano, quando esta se refere, por exemplo, à criação humana por meio das artes.³⁰⁸ De acordo com nosso autor, no

³⁰⁶ “Anà tòn autón lógon sein die Gebilde der unteren Welt in ihrem Glanze eins mit den reinen eíde als den reinen Ursprüngen. Das anà dürfte an dieser Stelle einen räumlichen Sinn haben. Es soll demgemäß gesagt sein: Das Untere ist eins mit dem Oberen durch den Raum desselben Logos hin. Anà tòn autòn lógon. Lógos ist dann das Raumgewährende selber, das sich von den ‘oberen’ Ursprüngen her zu den unteren hin ausspannt. Denkt man dabei etwa an den Logos als sagende Sage, dann kann man denken: Das Sagen spannt den Raum, in dem das Gesagte als das Wort sich entfaltet in eins mit dem Ursprung des Sagen: Das gesagte Wort ist so anà tòn autòn logon, durch den Raum desselben Logos hin mit dem Sagenden verbunden.” WELTE, Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 57.

³⁰⁷ WELTE, Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 56.

³⁰⁸ O termo “arte” é usado aqui em sentido amplo, tal qual foi concebido pelos gregos e pelos medievais: trata-se de tudo aquilo que surge no mundo por meio da ação humana de fabricação e produção de algo e que, por conseguinte, não existe na natureza. Em seu artigo *A Téchnē* em Aristóteles, Fernando Rey Puente explicita esse sentido amplo do termo “arte”, o qual temos em vista, aqui, em nossa investigação: “Inicialmente, é sempre oportuno lembrar que o espectro semântico recoberto pelo termo grego *téchnē* é muito mais abrangente do que o que a sua tradução mais usual, arte, significa para nós. Isto ocorre porque ele não se refere apenas e tão somente à habilidade ou destreza de um especialista qualificado capaz de

momento em que estão produzindo, os seres humanos identificam-se completamente com seu ato de produzir. É realizado um trabalho em forma de produção artística. Nesse sentido, a vida desse *homo faber* se abre para o ser à medida que se dirige inteiramente para essa abertura, estendendo-se continuamente em direção ao seu fim, o produto desse trabalho, que, gradualmente, faz surgir a partir de seus pensamentos e de sua arte. Em decorrência disso, a continuidade será caracterizada aqui pelo processo de trabalho, o qual antecipa seu *télos* por intermédio do pensamento do trabalhador.³⁰⁹ Também aqui, como podemos ver com esse exemplo, essa continuidade consiste no movimento através do mesmo âmbito do logos e está associada a ele. Ela expressa a relação analógica entre a antecipação na mente do trabalhador daquilo que deve ser produzido e a realização efetiva daquilo que foi antecipado em sua mente, isto é, tomando emprestadas as palavras de Marx: “No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente.”³¹⁰ E é justamente esse fato que torna efetiva e exprime de maneira emblemática a mais perfeita e original arte do fazer-brotar. “No final, estará ali à luz do dia, o que antes vivia no espírito e no coração: o mesmo, mas agora desvelado, dirigido e concedido à luz do dia.”³¹¹

Assim, tendo em vista o exemplo acima, Welte pode acrescentar que a origem que faz-brotar é, simultaneamente, seu brotar e seu nascer, porém, como sua alteridade. Isso significa que o brotar começa – ao mesmo tempo em que brota – estabelecendo sua distância em relação àquilo que brotou inicialmente. Em outras palavras, é somente na distância em relação ao produzido que se deve iniciar, a partir da origem, aquilo que aparece como o outro do início. Portanto, essa origem deve permanecer na mesmidade do logos, porém de tal forma que esta última seja afirmada em sua alteridade.

Diante disso, fica claro que a crítica heideggeriana erra o alvo em relação ao modo como o procedimento da analogia é retomado no pensamento de Welte. Em nosso

produzir com maestria algum artefato, mas também a uma dimensão teórica especulativa. Em outras palavras, a *téchne*, portanto, é para os gregos uma forma de conhecimento. Essa relação estreita entre a *téchne*, por um lado, e o conhecimento teórico, por outro, é o que explica e fundamenta a intercambialidade dos termos *téchne* (arte) e *epistéme* (ciência) durante todo o século V a.C.” PUENTE, Fernando Rey, *A Téchné em Aristóteles*, In: *Hypnos*, São Paulo, n. 4, 1998, p. 129.

³⁰⁹ WELTE, Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 57.

³¹⁰ MARX, K. *O Capital*, trad. Rubens Enderle et ali. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 326-327.

³¹¹ “Es wird am Ende im Offene dastehen, was vorher im Geist und im Herzen lebte: das gleiche, aber nun ins Offene entborgen, geleitet und gewährt.” WELTE, Bernhard, *Zeit und Geheimnis: Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1975, p. 57.

autor, como tivemos oportunidade de perceber por intermédio das discussões levadas a efeito até aqui, tal procedimento se encontra em perfeita consonância com o caráter indisponível da realidade que se trata de justificar, a saber, Deus.

4.6 – Filosofia ou teologia fundamental?

Outra objeção que é feita à perquirição de Welte acerca do problema de Deus tem sua origem no campo da teologia propriamente dita. De acordo com tal objeção, ao acentuar o papel do nada em seus dois caminhos em direção a Deus e na demonstração de Sua personalidade e divindade, a reflexão weltiniana corre o risco de incorrer num reducionismo apofático. Um dos críticos dessa postura supostamente presente no pensamento de nosso autor é um dos comentadores que nos acompanhou em nosso cotejo crítico com a argumentação weltiniana, Duilio Albarello. De acordo com ele, ao acentuar a diferença que está na origem do acontecimento apropriador graças ao qual o ser se dá (*Es gibt Sein*), Welte prejudica a correlação existente entre a manifestação do Deus divino e as formas efetivas de antecipação humana. Isso significa: pode-se notar uma tendência dualística na relação entre o nível fenomenológico-ontológico e o nível hermenêutico do mesmo evento fundador, devido a uma superdeterminação do momento fenomenológico na direção de uma Alteridade inteiramente subtraída que enfraquece o caráter constitutivo da dimensão ôntica na realização de Sua manifestação.³¹²

Na direção da crítica de Albarello encontra-se também outro comentador que nos acompanhou ao longo de nosso trabalho, Emílio Brito. Seguindo a senda aberta por seu companheiro, ele também ressalta a exterioridade do evento fundador em relação à dinâmica da antecipação humana. Ele se pergunta se a precedência do ser foi suficientemente esclarecida na abordagem weltiniana. E isso porque:

(...) não é sobre a negatividade do nada que o homem funda sua existência, mas sobre as experiências positivas da riqueza efetiva que se exprime no é e em sua verdade. O ente é, e não é não-ente; eu sou, o contrário não é verdade; tu és, e tu tens, portanto, o direito de ser. Diante da irrecusável decisão do ser, toda ênfase exclusiva do

³¹² ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008, p. 259-260.

nada e de sua ambiguidade, parece ontologicamente discutível. Portanto, o que decide sobre a precariedade do ente somente pode ser remetido à claridade absoluta de um mistério positivo.³¹³

Portanto, de acordo com os dois pensadores, Welte não deixa claro que a transcendência de Deus é, por sua própria natureza, rica em sentido incólume, ou seja, que Deus não se deixa encontrar somente em sua negatividade temível, mas também, e, sobretudo, como o Ser fascinante. Certamente, Ele é incompreensível e se subtrai totalmente à nossa compreensão. Porém, embora essa experiência de Seu velamento e de Seu retraimento faça parte de nossa relação com Deus, não nos é permitido absolutizá-la.

Com efeito, não parece claro para nós que Welte tenha absolutizado a experiência do velamento e do retraimento de Deus em detrimento da positividade de Sua manifestação. Na verdade, o que é constatado pela reflexão weltiniana são os limites da linguagem humana, sobretudo, em seu uso no âmbito teológico. Trata-se, em última análise, do fato de que ao seguirmos os caminhos e as regras de nossa linguagem sempre usaremos formas nominais com os artigos como se estivéssemos falando de um ente intramundano. Porém, Deus não é um ente. E isso é lembrado de maneira dramática por Heidegger:

O último golpe contra Deus e contra o mundo supra-sensível consiste em que Deus, o ente do ente, se rebaixe à condição de valor supremo. Não que Deus seja considerado incognoscível, não que se demonstre que a existência de Deus seja indemonstrável, é o mais duro golpe contra Deus, senão o fato de elevar a valor supremo o Deus tido por real. Com efeito, esse golpe não vem dos profanos que não crêem em Deus, mas dos crentes e seus teólogos que falam do mais ente do que qualquer ente, sem ocorrer-lhes pensar no ser mesmo, para assim cair na conta que esse pensar e esse falar, vistos a partir da fé, são simplesmente sacrilégio, caso se imiscuem na teologia cristã.³¹⁴

³¹³ BRITO, Emílio, *La Différence Phénoménologique du Mystère Absolu et du Dieu Divin selon B. Welte*, in: *Revue Théologique de Louvain, Belgique*, v. 32, n. 314, 2001, p. 432-433.

³¹⁴ “Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, dass Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten, Wert herabgewürdigt wird. Nicht dass Gott für unerkennbar gehalten, nicht dass Gottes Existenz als unbeweisbar erwiesen wird, ist der härteste Schlag gegen Gott, sondern dass der für wirklich gehaltene Gott zum obersten Wert erhoben wird. Denn dieser Schlag kommt gerade nicht von den Herumstehern, die nicht an Gott glauben, sondern von Gläubigen und deren Theologen, die vom Seiendsten alles Seienden reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken, um dabei inne zu werden, dass dieses Denken und jenes Reden, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung

É justamente isso que Welte tem presente ao desenvolver seu pensamento em relação à questão de Deus. A crítica heideggeriana à metafísica tradicional é, por extensão, uma crítica a toda teologia, na medida em que esta dissolve a positividade da experiência de Deus na experiência da busca por um ente supremo, convertido, por conseguinte, em valor supremo. Essa positividade está eivada de elementos onto-teológicos que lhes são estranhos. Por isso, ao cair sob o influxo da filosofia grega, a teologia foi incapaz de criar um aparelho conceitual adequado à experiência da vida, própria da fé.

É verdade que Heidegger crítica toda a teologia: seja positiva ou negativa. De fato, ao analisar os escritos referentes à literatura mística, moral-teológica e ascética da escolástica medieval, em particular, textos de Mestre Eckhart, Heidegger acaba percebendo que as obras dos espirituais cristãos não exprimem, de maneira fiel, a experiência fática da vida. Tanto a psicologia escolástica, quanto a literatura ascético-mística da Idade Média estão contaminadas de elementos metafísicos, estranhos aos fenômenos que se trata de expressar.

Segundo João A. Mac Dowell, na visão de Heidegger, é justo conferir aos grandes representantes da mística medieval, assim como a Lutero e a Kierkegaard, a experiência vigorosa e a consciência viva do sentido da existência, tal qual aparece nos seus escritos de edificação, e enquanto se mantêm no nível da simples descrição dos fenômenos. Porém, quando passam ao nível da conceitualização e da sistematização teórica, eles acabam caindo em esquemas inapropriados à transmissão de suas vivências.³¹⁵

Porém, o que queremos ressaltar com essa discussão é que Welte não cai em um reducionismo apofático, porque o fenômeno que se trata de tematizar se mostra, enquanto tal, inefável. Além disso, em seus caminhos em direção a Deus o nada aparece como uma experiência concreta positiva, a saber, a não-existência, tanto passada quanto futura. Portanto, a positividade de sua experiência manifesta-se, primeiramente, em uma negatividade determinada vinculada à existência singular de cada indivíduo em particular. Ora, se esse nada pode ser experienciado como o que foi e o que será,

schlechthin ist, falls sie sich in die Theologie des Glaubens einmischen." HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 259-260.

³¹⁵ MAC DOWELL, João A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder, 1970, p. 126-127.

precisamente por isso, ele é algo positivo justamente em sua negatividade. Assim sendo, o nada não pode ser uma nulidade vazia.

Ademais, para resolver definitivamente a ambiguidade do nada e, por conseguinte, demonstrar que este último é o mistério infinito, Welte recorre ao postulado de sentido e à pergunta “[por] que há algo em geral e não nada?”. Porém, esse procedimento depende de uma instância mais fundamental. Uma instância que, por sua própria natureza, carrega em si todas as formas possíveis de antecipação do ser humano. Trata-se daquilo que já designamos anteriormente com o nome de experiência de transcendência do espírito humano, isto é, do dinamismo próprio que caracteriza tal espírito.

Como vimos, do ponto de vista do postulado de sentido, esse dinamismo próprio do espírito humano faz com que sempre superemos toda configuração finita de sentido, isto é, essa experiência revela uma dialética negativa, constitutiva da relação do ser humano com o mundo e com sua própria existência, segundo a qual toda forma de sentido finita alcançada se mostra, a cada instante, em uma negatividade parcial de tal sentido, que, por sua vez, é abarcada e superada em uma ulterioridade mais profunda caracterizada pela pergunta: Que sentido tem tudo isso? Em outras palavras, no fundo dessa dialética negativa repousa o postulado total de sentido. Assim, há um movimento por parte do ser humano em direção a um sentido total, na medida em que nesse mover-se já sempre se mostra o incondicionado e infinito. Há uma copertença entre esses dois momentos: a busca pelo sentido total e o dar-se do mistério infinito. O ser humano, em virtude do dinamismo próprio de seu espírito, busca o sentido total de sua existência ao mesmo tempo em que esse sentido total, por sua própria espontaneidade, se desvela nessa insuficiência das configurações finitas de sentido exequíveis pelo ser humano.

A mesma forma de proceder tem lugar na pergunta pelo fundamento. Porém, nesse caso, ao invés da busca humana pelo sentido ser o fio condutor da argumentação, é a regressão ao infinito que ocupa lugar central aqui. Por trás da série dos fundamentos intramundanos e, portanto, do *eros científico* que sempre segue perguntando, se afigura também a experiência de transcendência do espírito humano, pois, como vimos, a ideia da série infinita de fundamentos presente nesse afã científico que pergunta indefinidamente é insatisfatória. Também aqui qualquer configuração finita se apresenta insuficiente para a compreensão dos pressupostos últimos de toda ciência (que, em

última análise, significa a compreensão dos pressupostos últimos ou, mais precisamente, da condição de possibilidade do conhecimento humano), de sua última base sustentadora. Nesse sentido, esse movimento humano que toma uma direção radicalmente nova, e que é caracterizado por um “salto” do plano ôntico ao plano ontológico da realidade, se constitui também como um movimento de busca, no qual, concomitantemente, aquilo que é antecipado nessa busca se mostra em si mesmo e por si mesmo no esplendor de sua superabundância e no temor de seu caráter incompreensível.

Portanto, tendo em vista a argumentação articulada acima, não podemos falar de uma superdeterminação do momento fenomenológico na direção de uma Alteridade inteiramente subtraída em Welte, porque cumpre papel decisivo em sua demonstração de Deus o dinamismo próprio do espírito humano, o qual carrega em si o caráter constitutivo da dimensão ôntica na realização da automanifestação de Deus. Vale lembrar a propósito do que acabamos de afirmar que nosso autor pressupõe em toda sua reflexão um significado do termo “Deus” que O caracteriza como sendo criador, isto é, como sendo uma realidade perfeita e transcendente, distinta e superior a toda realidade intramundana, da qual esta última depende. Nesse sentido, vale para Welte as palavras de Agostinho: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!”³¹⁶ Ou o pensamento de Descartes de que a própria realidade, enquanto criada, traz consigo a marca do criador, do mesmo modo que o artista imprime sua marca na obra produzida por ele.³¹⁷

Diante disso, ao destacar o caráter incompreensível e inefável de Deus, Welte tem consciência da situação histórica-cultural na qual está inserida sua perquirição. Trata-se de uma época na qual se percebe claramente a desordem que tomou conta do nosso mundo social, a prevalência em quase todos os âmbitos da realidade das forças opressoras sobre o indivíduo e a confiança irrestrita nas promessas do progresso científico e técnico, portanto, na capacidade humana de criar um mundo para si, autorreferencial e totalmente imanente. Além disso, como pudemos ter oportunidade de discutir no primeiro capítulo deste trabalho, nosso autor tem presente o diagnóstico

³¹⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, trad. J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J., São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, livro III 6, p. 88.

³¹⁷ SCRIBANO, Emanuela, *Guia para Leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*, trad. Silvana Cubucci Leite, São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 104.

heideggeriano da contemporaneidade, segundo o qual estamos em uma época de indigência, de niilismo, na qual se assiste à ausência dos deuses.

Nesse contexto, como bem observa Luis Palacín, encontramos-nos em uma época na qual se encaixa aquela categoria que os místicos medievais chamaram de “noite escura”. Porém, para eles – sobretudo para São João da Cruz – a exigência de negação total é fruto de uma ascese individual, ao passo que para nós trata-se de uma negação total dada socialmente.³¹⁸ Por isso, a atitude gnosiológica de nosso tempo deve ser aquela de pensar essa ausência de Deus como presença: nessa ausência é experimentado também Aquele que se ausentou. Isso é o que Welte constata na interpretação do diagnóstico de seu mestre e que, por conseguinte, será incorporado ao seu modo de pensar ao longo de sua demonstração de Deus. Portanto, se, em consonância com São João da Cruz, a luz de Deus ofusca nossa inteligência, assim como o excesso de claridade ofusca os nossos olhos,³¹⁹ onde buscar, então, a positividade da automanifestação de Deus?

Justamente nessa obscuridade, nesse silêncio, nessa noite, nessa incompreensibilidade infinita. Somente assim, o pensamento pode se preparar melhor para encontrar e acolher aquela realidade suprema que é experimentada como silêncio, como nada, como deserto. Trata-se, portanto, da constatação, por parte de nosso autor, de um momento não-objetivável, nem disponível que tem um caráter peculiar, para o qual devemos nos abrir em sua faticidade histórica e o qual põe o acento na atitude pessoal, não no conteúdo conceitual e normativo. Além disso, trata-se de ressaltar a distância que separa Deus da totalidade dos entes criados e a indisponibilidade do momento imprevisível de Sua automanifestação, ou seja, de ressaltar que a experiência que o homem tem de vestígios da eternidade (esse instante sem espaço) no tempo natural, ou, a antecipação da eternidade nesta vida é marcada, desde sempre, pela finitude humana. Por isso, como já dissemos anteriormente, diante de Deus não cabe lançar mão da noção de “compreensão”. Pois, é da natureza de Deus que a natureza do ser humano, limitada e finita, não possa nunca compreendê-Lo. Mais uma vez, parafraseando Descartes, basta que compreendamos isso para que tenhamos uma ideia

³¹⁸ PALACÍN, Luis, *Imanência e Transcendência na Experiência de Deus*, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 4, n. 11, 1977, p. 25.

³¹⁹ *Apud* PALACÍN, Luis, *Imanência e Transcendência na Experiência de Deus*, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 4, n. 11, 1977, p. 26.

mais verdadeira, mais clara e mais distinta de Deus do que todas as outras ideias que habitam em nosso espírito.³²⁰

Entretanto, se não é justo conferir a Welte a crítica de que em seu pensamento acerca de Deus tem lugar um dualismo caracterizado pela superdeterminação da exterioridade do evento fundador, o que dizer, então, da crítica de Heidegger aludida anteriormente de que a tradição do pensamento ocidental – e, com isso, também toda teologia baseada nele – dissolveu a positividade da experiência de Deus na experiência da busca pelo sumo ente, transformado, por conseguinte, em valor supremo?

Primeiramente, é preciso esclarecer que Welte admite em sua perquirição as teses mais importantes do pensamento de Heidegger como, por exemplo: o método adotado por ele em seu percurso investigativo é o fenomenológico-hermenêutico assim como no pensamento heideggeriano, nosso autor concorda inteiramente com o diagnóstico de seu mestre de que vivemos o tempo do “crepúsculo dos deuses” e, também, com a tese de que a metafísica é onto-teo-logia. Porém, a respeito deste último ponto existe um “senão”, o qual tivemos oportunidade de discutir no primeiro capítulo de nosso trabalho – o fato de que é na própria metafísica que pode ser encontrado o germe de sua superação (particularmente na metafísica tomasiana). Portanto, pela própria natureza de sua reflexão e em virtude de sua relação com a filosofia heideggeriana, Welte situa seu pensamento como um meditar que se encontra já na superação da metafísica, isto é, trata-se de um pensamento não metafísico que tenta pensar Deus livre de toda conceituação teórica e dos elementos metafísicos estranhos a uma concepção autêntica de Deus.

Como vimos, o pensamento não metafísico de Welte tem como ponto de partida, justamente, uma virtualidade não explorada no pensamento de Heidegger, cuja explicitação requer a radicalização da compreensão do acontecimento apropriador (*Ereignis*), na medida em que a coloca em relação com a concepção tomista do *ipsum esse* e, respectivamente, com uma explicitação não onto-teo-lógica da realidade divina.

Porém, mesmo com um esforço minucioso de procurar não se enredar nas teias do discurso metafísico e, por conseguinte, trazer para a sua demonstração de Deus os

³²⁰ DESCARTES, René, *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, trad. Fausto Castilho, Campinas: Editora da Unicamp, 2004, p. 93.

elementos fundamentais da crítica de seu mestre ao Deus da metafísica, o pensamento de Welte não é entendido por Heidegger como filosofia, mas, trata-se antes, de fruto de uma reflexão puramente teológica. Isso pode ser constatado em trecho de uma carta endereçada ao nosso autor por seu mestre por ocasião de seu sexagésimo aniversário, em 28/03/1966:

Você alcançou, em uma longa preparação, uma nova forma de docência em Teologia, a qual permite uma discussão positiva com a época contemporânea e, ao mesmo tempo, mantém desperto o olhar para as grandes figuras na tradição do pensar teológico. Dessa forma, pode-se salvar, do melhor modo, o espírito especulativo contra o embate das novas formas e menos massivas do positivismo.³²¹

Outra carta de 12/05/1946 diz:

Com grande interesse li parte de vosso trabalho. Em algumas tardes, concentramos nossos diálogos à mesa nas questões da teologia fundamental. Agora, somente lhe desejo uma coisa: que tu chegues à docência o mais rápido possível, a qual é saudável não só para os ouvintes, mas para ti mesmo.³²²

Não há dúvida, portanto, que Heidegger, nos trechos acima citados, ressalta a longa preparação de Welte com vistas a uma nova forma de atividade docente em teologia. O que ele aprecia nesse tipo de trabalho teológico é o fato de que esse pensar não se viu presa de suas próprias reflexões, mas teve a coragem de entrar em um diálogo profícuo com a contemporaneidade, porém sem deixar de lado os grandes pensadores da tradição. Nesse sentido, Heidegger se interessa pelo Welte teólogo e pela forma como a teologia se apropria do seu modo de pensar. Interessa-lhe, justamente, a dimensão comum entre a filosofia e a teologia, a atitude de discussão com a contemporaneidade e o aspecto histórico da disciplina teológica.

Mais ainda, em relação à leitura e à acolhida do texto “*Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*”, enviado por Welte a Heidegger, este último escreve em 13/10/1964: “Meticulosidade e juízo cuidadoso caracterizam também seu artigo em

³²¹ HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. Ángel Xolocotzi e Carlos Gutiérrez, México: Universidad Iberoamericana, A. C., 2006, p. 93.

³²² HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. Ángel Xolocotzi e Carlos Gutiérrez, México: Universidad Iberoamericana, A. C., 2006, p. 84.

memória de G. Siewerth, pelo qual lhe dou tardiamente os parabéns.”³²³ A leitura desse texto weltiniano e de outros, tais como: “*Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte*” e “*Gott im Denken Heideggers*”, mostra também a preocupação de Heidegger em relação ao modo pelo qual, a propósito da pergunta por Deus, a teologia cristã o está entendendo.

No que diz respeito ao artigo “*Gott im Denken Heideggers*”, Heidegger escreve a Welte: “Seu co-pensar minucioso e cuidadoso é tão satisfatório como extraordinário. Geralmente, é costume classificar meus intentos precocemente em alguma categoria ou aproveitar-se deles de maneira apologética.”³²⁴ Em outra passagem ele faz uma proposta ao nosso autor com vistas à publicação de seu texto – a qual diz respeito ao acento que deve ser posto no caráter de caminho de seu pensar:

Não tenho dúvidas acerca de seu texto, porém tenho, sim, uma proposta. Na publicação poderia pedir ao leitor mediante uma nota de rodapé na primeira página que considere primeiramente a seção final (p. 28). Dessa maneira, se evitaria que, contrariamente ao seu propósito, alguém tire de seu texto alguma tese fixa e opiniões incoerentes, em lugar de permanecer, a caminho, numa atitude de pergunta.³²⁵

Como bem observa César Lambert a respeito dos trechos de cartas citados acima, para Heidegger é importante que o trabalho do teólogo não se torne uma forma de apologia que se sirva de seu pensamento somente de uma maneira instrumental. Por outro lado, porém, é preciso destacar que o filósofo não discorda da leitura weltiniana quando esta põe a questão de Deus no centro de seu filosofar.³²⁶

De fato, nas cartas trocadas entre Heidegger e Welte não há discussão em relação ao modo como o discípulo interpreta o pensamento do mestre. As divergências surgem somente em relação à leitura weltiniana de Tomás de Aquino e de Mestre Eckhart, sobretudo, àquelas que têm lugar no artigo “*Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte*”. Para Heidegger, o que Welte atribui ao

³²³ HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. Ángel Xolocotzi e Carlos Gutiérrez, México: Universidad Iberoamericana, A. C., 2006, p. 91.

³²⁴ HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. Ángel Xolocotzi e Carlos Gutiérrez, México: Universidad Iberoamericana, A. C., 2006, p. 104.

³²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. Ángel Xolocotzi e Carlos Gutiérrez, México: Universidad Iberoamericana, A. C., 2006, p. 105.

³²⁶ LAMBERT, César, “*Algunas Consideraciones Acerca de la Correspondencia Entre Martin Heidegger y Bernhard Welte*” in: *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, v. 63, 2007, p. 167.

Aquinate é obra somente de Eckhart. Isso significa: o que Eckhart afirma não se encontra em nenhuma outra parte. Em uma carta a Welte, de 29/02/1968, seu mestre escreve:

“Fundo” (*Hintergrund*) em Tomás é, realmente, uma segunda intenção pensada? Ao contrário, em Mestre Eckhart “segue” realmente um passo novo. Uma frase como *Sed etiam Deus quod Deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente* (...) segundo meu conhecimento não se encontra em parte alguma. Essa frase diz mais do que a indicação de que o *esse* não é um gênero.³²⁷

Porém, o autor de *Sein und Zeit*, reconhece que não é um especialista em filosofia medieval. Em decorrência disso, ele têm muito cuidado com as afirmações que faz em relação a esse tema específico. No entanto, o filósofo não está convencido da leitura weltiniana de Tomás de Aquino. Em carta de 29/02/1968, Heidegger escreve:

Certamente, não consigo harmonizar as duas teses *Deus est ipsum esse subsistens* e *Quod Deus non sit in aliquo genere*. Caso isso não seja a intenção, tampouco em Tomás a contradição foi destacada. A *subsistência* é o primeiro *γένοϋς* dos *genera*. Não é assim? Por que você traduz essa palavra na página 753 como “gêneros” (*Arten*)?³²⁸

Ele não concorda com a leitura de Welte de que no pensamento tomasiano encontra-se a “origem” da superação da metafísica.

Todavia, o que devemos reter dessa discussão é que Heidegger não entende Welte como um filósofo, senão como teólogo. Por isso, para ele o pensamento de seu discípulo se enquadra totalmente no âmbito da teologia fundamental e não no âmbito da filosofia propriamente dita. Em outros termos, se seguirmos essa indicação teremos que chegar à conclusão inevitável de que a discussão da qual nos ocupamos ao longo desse trabalho é de natureza teológica e não filosófica, isto é, trata-se de teologia e não de filosofia.

Entretanto, embora Welte sofra grande influência do pensamento heideggeriano, ele deve ser considerado como um pensador autônomo. Nesse sentido, devemos analisar seu modo de pensar em si mesmo e não em referência à filosofia heideggeriana. Em

³²⁷ HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. Ángel Xolocotzi e Carlos Gutiérrez, México: Universidad Iberoamericana, A. C., 2006, p. 97-98.

³²⁸ HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. Ángel Xolocotzi e Carlos Gutiérrez, México: Universidad Iberoamericana, A. C., 2006, p. 97.

outras palavras, sabemos que a crítica heideggeriana à tradição do pensamento ocidental é problemática – e não é nossa tarefa aqui discutir os problemas da interpretação heideggeriana do pensamento ocidental.³²⁹ Por isso, devemos deixar que a reflexão weltiniana se mostre por si mesma tanto no que concerne à originalidade e fecundidade de sua argumentação, quanto no que concerne aos limites e fragilidades que, porventura, lhes sejam inerentes. Portanto, devemos perguntar: toda reflexão weltiniana levada a efeito até aqui a respeito do problema de Deus pode ser enquadrada como uma reflexão filosófica *strito sensu*, ou, trata-se antes, de uma reflexão que se enquadra totalmente no âmbito da teologia fundamental?

Antes propriamente de responder a essa pergunta é preciso reiterar que Welte se confrontou com as duas grandes críticas à metafísica na história da filosofia: o criticismo kantiano e a onto-teo-logia heideggeriana. Além, é claro, de se confrontar com o empirismo lógico e o racionalismo contemporâneo de Karl Popper e de Hans Albert. Por isso, seu pensar esteve sempre consciente dos grandes desafios que iria enfrentar ao propor essa nova forma de demonstração da necessidade de Deus na contemporaneidade. Como já dissemos, não se trata aqui de resgatar as provas tradicionais da existência de Deus que nos foi legada pela tradição, mas de mostrar a razoabilidade, ou, a plausibilidade da existência de Deus. Mostração que, por sua vez, tem como fim ulterior mostrar que a fé em Deus é racional – porém, não é nosso objetivo discutirmos esse assunto neste trabalho. Portanto, do ponto de vista filosófico, a proposta de Welte tem o mérito de desfazer alguns equívocos relacionados ao modo como determinados conceitos e noções foram interpretados pelos filósofos modernos e contemporâneos ao longo da história da filosofia ocidental – por exemplo, as noções de causalidade e de analogia. Mais ainda, a nosso ver, tais noções, ao serem retomadas em sua originalidade, adquirem um viço que lhes foi despojado em virtude das diversas capas interpretativas que lhes foram colocadas indevidamente pela tradição do pensamento ocidental. Assim, ao ser fiel ao método legado por seu mestre, Welte vai além dele ao recuperar, em sua originalidade fundamental, noções que o próprio

³²⁹ Para uma discussão mais detalhada sobre os limites da crítica de Heidegger à tradição do pensamento ocidental, ver: LIMA VAZ, H. C., *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997; VILLELA-PETIT, Maria da Penha., *Dois Leituras em Platão: Simone Weil e Martin Heidegger*, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 31, n. 101, 2004, p. 333-358; MÜLLER Max/VOSSENKUHL, Wilhelm, *Auseinandersetzung als Versöhnung: Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 1994 e JULIÃO, José Nicolao, *Os Equívocos de Heidegger na Delimitação da Ontoteologia*, in: Princípios, Natal, v. 9, n. 11-12, 2002, p. 82-108.

Heidegger assumiu espontaneamente da tradição – por exemplo, a leitura da idéia de Bem em Platão a partir da consideração de que a interpretação aristotélica é a interpretação modelo, ou, a mais correta para se compreender esse tema platônico.³³⁰

Portanto, a relevância filosófica do pensamento de Welte não pode ser pautada pelo fato de que Heidegger não o entende como um filósofo, senão como um teólogo. Tal fato não é condição necessária e, muito menos, condição suficiente para um julgamento das teses weltinianas.

De acordo com o que pudemos perceber ao longo do nosso itinerário investigativo na companhia de Welte, o elemento problemático de sua reflexão se verifica no seu comprometimento com uma determinada imagem de Deus, sobretudo, no que diz respeito à sua demonstração da pessoalidade e da divindade do mistério absoluto, isto é, o fato de, nesse ponto de sua perquirição, nosso autor ter-se comprometido com uma imagem de Deus fortemente enraizada na tradição religiosa cristã. Mas, qual é o problema em relação a tal comprometimento? Em que consiste esse elemento problemático referido acima?

Podemos dizer que ao se comprometer com uma imagem de Deus fortemente enraizada na tradição cristã – o Deus pessoal e criador –, Welte acaba por comprometer a universalidade que deve caracterizar o sentido da existência humana e, por conseguinte, o seu fundamento. Em outras palavras, ao se comprometer com uma imagem de Deus enraizada na tradição judaico-cristã, a reflexão weltiniana não salvaguarda:

(...) uma experiência de *transgressão* no sentido da ruptura em direção ao ‘alto’ (para usar 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.³³¹

Isso significa que ao tentar mostrar que o mistério infinito é o Deus pessoal e divino, a perquirição weltiniana não salvaguarda a universalidade que caracteriza essa experiência da transcendência do espírito humano, à qual nos referimos ao citarmos o texto de Lima Vaz. Experiência, inclusive, que é um elemento fundamental para a sua própria demonstração de Deus.

³³⁰ VILLELA-PETIT, Maria da Penha., *Dois Leituras em Platão: Simone Weil e Martin Heidegger*, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 31, n. 101, 2004, p. 334.

³³¹ LIMA VAZ, H. C., *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997, p. 203.

As questões que se colocam necessariamente são as questões do sentido da vida e de seu fundamento. E em virtude da radicalidade e da universalidade de tais questões parece-nos problemático respondê-las na direção de um tipo específico de compreensão dessa experiência de transgressão dos limites que encerram o universo sensível, ou seja, o comprometimento com uma interpretação da experiência histórica da transcendência calcada, sobretudo, na experiência da Revelação em Israel não resguarda a reflexão weltiniana de uma visão limitada daquilo que constitui o sentido e o fundamento último da realidade.

De fato, essa limitação pode ser constatada na própria compreensão de Welte da religião, a qual se constituirá como o pressuposto fundamental de todo seu pensamento concernente ao problema de Deus. Para nosso autor Deus é o princípio da religião: “Na religião, o homem se compreende determinado por Deus e referido a Ele. Por isso, Deus é a magnitude a partir da qual a religião é primariamente constituída.”³³² Porém, a evidência histórica não corrobora tal pressuposto, uma vez que existem religiões nas quais Deus não é o princípio delas, como, por exemplo, no Budismo, o qual, inclusive, é usado por Welte como testemunho histórico para legitimar a sua compreensão do nada como a aparição oculta de um poder infinito.

Com isso, não queremos dizer que a questão do sentido ou do fundamento não suscite a questão de Deus. Porém, a articulação dessas questões não deve ser tomada por necessária sem, antes, ser precedida de um exame minucioso de outras respostas que historicamente foram dadas ao problema da transcendência. Aqui temos em vista as discussões sobre o tempo-eixo levadas a efeito por Karl Jaspers³³³, na sua obra *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, e, sobretudo, por Eric Voegelin³³⁴, na sua obra *Ordem e História*. Além, é claro, da discussão a respeito da resposta dada pela própria filosofia nas suas vertentes fundamentais: seja a favor de um sentido e, por conseguinte, de um fundamento imanente ou transcendente. Tudo isso com o fito de conservar a pretensão universal própria de uma investigação que se arroga o direito de se chamar filosófica. A universalidade é uma das características mais fundamentais da Filosofia. Portanto, deve ser resguardada a todo custo.

³³² “In der Religion weiß sich der Mensch von Gott bestimmt und auf Gott bezogen. Daher ist Gott die Größe, von der her sich Religion primär konstituiert.” WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 45.

³³³ JASPERS, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt a. M., Fischer Bucherei, 1957, p. 58-66.

³³⁴ VOEGELIN, Eric, *Ordem e História*, 5 vols., São Paulo: Loyola, 2009.

Porém, isso não quer dizer que o pensamento de Welte deva ser relegado ao âmbito de competência exclusivo da teologia fundamental. Pelo contrário, o fato dele se comprometer com uma determinada imagem de Deus particular não elimina a relevância filosófica de sua reflexão. Em outras palavras, essa limitação apontada na discussão acima não tira de Welte o caráter estritamente filosófico de seu pensamento. E isso porque ao longo da tradição do pensamento ocidental tivemos grandes pensadores que se comprometeram com a imagem de Deus característica da tradição judaico-cristã e que, nem por isso, seus pensamentos ficaram relegados ao âmbito exclusivo da teologia: por exemplo, Tomás de Aquino, Agostinho de Hipona, Fílon de Alexandria, etc. Certamente, o próprio Heidegger reconhece esses autores citados como cânones do pensamento filosófico ocidental. Inclusive, ele realizou uma preleção em Freiburg, no semestre de verão de 1921, cujo tema era: *Agostinho e o Neoplatonismo*.³³⁵ Portanto, a nosso ver, contrariamente ao juízo heideggeriano, a contribuição de Bernhard Welte é filosofia no sentido pleno da palavra. Seu pensamento a respeito de Deus se constitui como um subsídio respeitável para as discussões acerca desse tema na contemporaneidade. Além disso, sua perquirição oferece à ocasião de se repensar a atitude corrente atual de radicalização da viravolta antropocêntrica moderna, na direção de um materialismo sem esperança marcado pela lógica infinita capitalista em sua busca incessante de dissolver a experiência de transcendência do espírito humano na demanda imanente pelo consumo, a qual não tem precedente na história da humanidade.

³³⁵ HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 141-288.

CONCLUSÃO

Ao final de nosso itinerário investigativo e, por conseguinte, de nossas discussões acerca do modo pelo qual Bernhard Welte encaminhou sua reflexão concernente ao problema de Deus – tanto nos caminhos que levam do nada futuro e do nada passado em direção ao mistério infinito, quanto na sua demonstração da pessoalidade e divindade desse mesmo mistério –, estamos, enfim, em condições mais favoráveis para pronunciarmo-nos de forma conclusiva relativamente à relevância filosófica da proposta weltiniana de se pensar Deus a partir da urgência contemporânea de Sua ausência. Em outras palavras, nos encontramos em uma posição mais privilegiada para tirarmos algumas conclusões acerca da atitude intelectual de nosso autor de retomar a questão de Deus em uma época, como já tivemos oportunidade de dizer, sempre já marcada por uma sociedade fortemente secularizada, para a qual Deus e qualquer perspectiva transcendente se tornaram desnecessárias em virtude da confiança absoluta das pessoas nas suas possibilidades intramundanas encucadas pelo progresso tecnocientífico e econômico.

Nesse sentido, é preciso ficar claro, primeiramente, que o empreendimento de Welte se funda na determinação, haurida do pensamento heideggeriano, de que somente a partir da compreensão de ser, isto é, estando na verdade do ser, pode-se chegar ao Deus divino – O qual é o princípio da religião para nosso autor. Portanto, é fundamental uma genuína compreensão de ser para que se possa encaminhar um meditar autêntico acerca do que possa significar a palavra “Deus”. Onde impera o esquecimento do ser e, por conseguinte, só é considerado o ente, não se pode falar de Deus nem de Sua automanifestação.

Porém, Welte precisa se afastar de seu mestre, na medida em que ele descobre no dinamismo próprio do espírito humano em seu modo de ser como compreensão de ser, uma abertura que se orienta para além do ser-para-a-morte heideggeriano. Para nosso autor, em virtude da significância originária que marca a estrutura fundamental “eu-mundo”, o aí-ser mundano encontra-se também em uma luz originária que remete, por sua vez, a uma unidade superior de sentido, a qual desvela que no sentido de ser experimentamos, como dissemos anteriormente, uma referência a uma plenitude de

sentido, a uma totalidade significativa, e que essa plenitude é a compreensão da salvação. Dito de outro modo, na totalidade de nosso aí-ser mundano e na totalidade de seus momentos já sempre nos é dada nossa compreensão do sentido de ser. E, uma vez que o aí-ser mundano se encontra desde sempre determinado pelo princípio de toda significância, então, nessa determinação, ele e o sentido de ser em geral estão, ao mesmo tempo, ordenados e remetidos à sua salvação. “Nesse sentido, a compreensão é enquanto tal compreensão da salvação, e isso desde sua primeira origem.”³³⁶

Realmente, o aí-ser mundano é, de início e de ordinário, como compreensão de ser. Isso significa, ao mesmo tempo, que o ser humano só pode compreender o ente, na medida em que tem uma pré-compreensão de seu ser e do ser em geral. Porém, nessa relação compreensiva do aí-ser mundano para o ser está inscrita uma pré-compreensão que antecipa, por meio da experiência de transcendência do espírito humano, o fato positivo da revelação do Deus divino. Portanto, é preciso ficar claro para os propósitos deste trabalho que o ponto de partida da perquirição weltiniana acerca da questão de Deus é a constatação de que a relação constitutiva do ser humano para com o ser é sempre já marcada pela sua capacidade de ultrapassar a realidade intramundana e finita numa abertura ilimitada para a totalidade do ser. Essa capacidade do espírito humano não pode ser confundida com nenhuma realidade particular, na medida em que é capaz de negar sempre toda particularidade e limite, tendendo sempre para mais. De acordo com João A. Macdowell, essa transcendência do espírito humano se mostra na sua capacidade de sempre se autossuperar tanto na direção do saber, na medida em que não se contenta com respostas parciais às perguntas que a razão humana coloca, quanto na direção do querer, na medida em que nenhum fim ou valor intramundanos satisfazem completamente o desejo humano. Nesse sentido, o horizonte dessa capacidade humana é justamente o ser, uma vez que este último – como o princípio que abrange tudo o que é - e o espírito são correlativos. Portanto, ser é o que sustenta e que concede sentido a cada ente enquanto ente e ao ente em sua totalidade. Espírito, por sua vez, é a capacidade humana de compreender esse sentido, ou seja, o ser do ente.³³⁷ Tendo em vista seu horizonte, a saber, o ser, esse dinamismo do espírito humano torna patente uma ilimitação tanto quantitativa, quanto qualitativa. Do ponto de vista quantitativo, não há

³³⁶ “In diesem Sinne ist Seinsverständnis als solches Heilsverständnis, und dies aus seinem ersten Ursprung.” WELTE. Bernhard, *Heilsverständnis*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1966, p. 68.

³³⁷ MAC DOWELL, João A. A. A., “*A Experiência de Deus à Luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano*”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002, p. 07.

limite para o alcance universal do ser, ao qual apenas se contrapõe o não ser, ou seja, o nada. “Por outro lado, a perfeição de ser não tem limites. Podemos pensar em algo sempre mais perfeito, indefinidamente, e mesmo negar qualquer limite à sua perfeição, como plenitude de ser.”³³⁸

De fato, ao depararmos com os caminhos de Welte em direção a Deus, percebemos a presença dessa dialética negativa inscrita, tanto na originária e ontológica abertura do aí-ser mundano, a qual traz consigo uma confiante antecipação de sentido que não se ilude com um futuro porvir, mas intui e antecipa uma significância que já é, que já existe, porém não plenamente, quanto no anelo humano pela elucidação da positividade dos entes do mundo, expresso de maneira emblemática no *eros científico* – que sempre segue perguntando “por quê?” –, e pela própria necessidade humana de fazer com que o pensamento concorde consigo mesmo e, por conseguinte, elimine a tensão que origina-se do próprio ser do ente. Com isso, podemos concluir, com Oreste Tolone, que a essência do aí-ser mundano encerra o infinito princípio divino, do qual nos damos conta por meio da inexaurível tensão que se faz presente no espírito humano, tanto na linha do saber, quanto na linha do desejo.³³⁹

Outro ponto importante que devemos reter de toda a discussão realizada até aqui é o fato de que o nada a partir do qual se inicia o caminho de Welte em direção ao mistério infinito é *ontológico*. Como já falamos no capítulo II deste trabalho, trata-se de uma experiência que é profundamente vivenciada por todos nós no decorrer de nossa existência. Nascemos e morremos. Em certo momento não existíamos e viemos a existir, noutra deixamos de existir. Esse nada que marca o início e o fim de nossa existência não pode ser entendido, portanto, de maneira formal. A questão do nada não pertence ao campo da lógica e, por conseguinte, da razão humana. Ele (o nada) não é a negação universal do ente, isto é, não pode fundar-se no “não” da mera negação, uma vez que esta última é um ato da razão. Portanto, o nada weltiniano não é um “*ens rationis*”. Nesse sentido, enquanto uma negação determinada da existência, esse nada nos obriga a superar a lógica tradicional, recusando seus pressupostos, e estabelecendo a originalidade desse mesmo nada em relação ao “não” e à negação. Assim, é a lógica enquanto tal que depende do nada e não o contrário. Este último é, conforme bem

³³⁸ MAC DOWELL, João A. A. A., “A Experiência de Deus à Luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano”, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002, p. 07.

³³⁹ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 87.

observa Oreste Tolone, o resultado inevitável de um pensamento que intui e antecipa o absoluto, mas que jamais se encontra nele.³⁴⁰

Destarte, é imprescindível ter presente que a base a partir da qual Welte erige sua argumentação complexa a respeito de sua demonstração da necessidade da existência de Deus tem lugar, sobretudo, na articulação entre compreensão de ser e experiência de transcendência do espírito humano e sua noção do nada, como uma negação determinada da existência. Nesse sentido, como bem observa João A. Mac Dowell, a perquirição weltiniana assume a dialética constitutiva do saber e, por conseguinte, da consciência e da liberdade, na medida em que garante no curso de sua argumentação, tanto a finitude humana, quanto sua abertura para um absoluto que ultrapassa a razão. Isso significa que Deus está salvaguardado de ser confundido com uma resposta a uma pergunta ou aspiração humana. A iniciativa no diálogo com o ser humano é prerrogativa Dele, enquanto absolutamente primeiro nessa relação. Nesse caso, é o ser humano que se constitui como resposta à interpelação divina e não o contrário. O chamado divino está inscrito no espírito humano, enquanto abertura dinâmica para a totalidade do ser através da razão e da liberdade.³⁴¹

Trata-se, portanto, do reconhecimento da presença fundante de Deus e, ademais, do acolhimento no pensamento e na liberdade da necessidade de sua existência que se autodesvela na inefabilidade de nossa experiência existencial. Aqui, Deus é acolhido como dom gratuito, não exigido para a satisfação de nossas necessidades ou projeção de nossos desejos.

Além disso, Ele não pode ser entendido como conclusão necessária de um raciocínio que, por exemplo, inferisse a necessidade da Sua existência a partir da constatação do dinamismo ilimitado do espírito humano, isto é, como alvo dessa tendência própria do espírito. Pelo contrário, de acordo com Welte, podemos fazer a experiência de sua presença viva quando a razão atinge o limite de suas possibilidades. Faz-se mister, então, romper os limites impostos pela lógica da razão demonstrativa através de um ato de liberdade ulterior à própria necessidade. Não se trata, porém, de uma decisão arbitrária, um salto irracional, mas da constatação do próprio fracasso das

³⁴⁰ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 100.

³⁴¹ MAC DOWELL, João A. A. A., “A Experiência de Deus à Luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002, p. 16.

tentativas da razão humana de explicar por si mesma a experiência humana fundamental.³⁴² Nesse sentido, ela admite que a exigência do absoluto descoberto em si mesmo aponta para algo superior a ela mesma.

Por outro lado, como já tivemos oportunidade de discutir no capítulo II deste trabalho, Deus não corresponde tampouco a um postulado invocado pela razão para dar sentido a nossa existência.³⁴³ O postulado total de sentido, enquanto significância originária e global, patenteia tão somente o caráter periclitante e fugaz de todas as configurações de sentido intramundanas e finitas. Para além disso, tal postulado equivale à confissão de que a razão não é capaz de conferir um sentido global à realidade, na medida em que este último (o sentido global) se encontra fora de seu âmbito de competência. A respeito deste ponto específico da reflexão weltiniana, soam extremamente importantes as palavras de João A. Mac Dowell: a razão humana reconhece que a realidade tem sentido, mas que sua fonte não pode ser o mundo finito no qual já sempre estamos lançados, senão o absoluto transcendente. Porém, esse sentido último ultrapassa nossa compreensão, ou seja, não é determinado pela razão, não está contido nela, tampouco pode ser apreendido por ela, embora seja a condição necessária e suficiente que lhe permite descobrir o sentido parcial dos entes intramundanos, ao abri-la à totalidade do ser.³⁴⁴

Com efeito, tendo em vista os resultados alcançados através das discussões levadas a efeito até aqui, é preciso entender que toda argumentação de Welte busca determinar a relevância filosófica de um pensamento sobre a religião. Mais ainda, busca estabelecer o caráter filosófico da hermenêutica teológica, mostrando como uma fé que busca compreender se mostra necessariamente e internamente referida ao pensamento filosófico. Portanto, como já dissemos anteriormente, não podemos entender o empreendimento weltiniano como uma interferência teológica no âmbito puramente filosófico, mas, como resultado de uma indagação filosófica propriamente dita e, mais especificamente, fenomenológica.

De fato, como bem observa Joaquín Silva Soler, Welte confere uma grande importância à fenomenologia. Para nosso autor, através dela a filosofia experimenta um

³⁴² WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 89.

³⁴³ WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 67-68.

³⁴⁴ MAC DOWELL, João A. A. A., “*A Experiência de Deus à Luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano*”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002, p. 17.

novo impulso criativo decorrente do interesse pelas experiências fundantes das estruturas de sentido que marcam a vida humana, além, é claro, do interesse por aquilo que é originário e primeiro no entendimento.³⁴⁵ Nesse sentido, a perspectiva fenomenológica implica, tendo em vista uma discussão estritamente filosófica acerca do problema de Deus, que se devem buscar categorias de compreensão fundantes e primeiras no que concerne à demonstração da plausibilidade e razoabilidade da necessidade de Sua existência – considerando tanto as condições atuais do pensamento, quanto à análise histórica de seus fundamentos.

Por outro lado, o fato de Heidegger entender o *aí-ser* como um *ser-no-mundo*, cuja compreensão se encontra, de início e de ordinário, marcada por sua essencial finitude e, portanto, o fato de negar, por princípio, a abertura do espírito humano para Deus inscrita na sua compreensão de ser, tal qual vimos em Welte, se constitui mais como uma limitação da própria compreensão heideggeriana do fenômeno humano do que uma crítica capaz de relegar o pensamento de nosso autor ao âmbito exclusivo da teologia fundamental. De fato, a experiência humana fundamental não pode ser reduzida somente ao *ser-para-a-morte* heideggeriano, uma vez que tal experiência consiste justamente na tensão entre a finitude de sua condição histórica e a ilimitação que se manifesta na capacidade do espírito humano “de auto-superar-se continuamente tanto na linha do saber, como pergunta que não se contenta com nenhuma resposta parcial, quanto na linha do querer, como desejo que não é satisfeito por nenhum valor ou objetivo limitado.”³⁴⁶ Nesse sentido, a nosso ver, o fenômeno do dinamismo próprio do espírito humano é tão originário quanto o fenômeno da morte, pois é parte constitutiva do modo de ser humano.

Com efeito, esse *abrir-ser a Deus* constitutivo do modo de ser do *aí-ser* mundano o torna um nada para esse mesmo Deus que não pode ser enclausurado pelas cadeias do pensamento representativo, que escapa à razão manipuladora, e que, diante de tal modalidade de relacionamento, *Se recusa e Se retrai*, deixando em Seu lugar o nada. Para Welte, o *ausentar-se de Deus* diante do homem contemporâneo enlouquecido pelo deslumbramento de sua autosuficiência racional é uma forma de “revelação negativa”

³⁴⁵ Silva, J., “*El Implicado Filosófico de la Hermenéutica Teológica. Aportes de Bernhard Welte para Pensar la Presencia de la Filosofía en la Teología*”, in: *Teología y Vida, Santiago*, v. 41, n. 2, 2000, p. 206.

³⁴⁶ MAC DOWELL, João A. A. A., “*A Experiência de Deus à Luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano*”, in: *Síntese, Belo Horizonte*, v. 29, n. 93, 2002, p. 07.

que fala de Deus pela *via negationis*. Em carta a Heidegger, em 19 de Setembro de 1947, Max Müller se refere a essa via negativa, porém em outro contexto, nesses termos: “O ser humano não pode falar de Deus, exceto no modo da interpretação da palavra de Deus que se manifesta por si mesmo.”³⁴⁷ Isso significa que devemos nos esvaziar, nos silenciar, pois na época da tagarelice, da curiosidade e do equívoco, somente como nada Ele pode se manifestar.

Assim, conforme comentário de Orestes Tolone a respeito deste ponto específico, a renúncia à autoafirmação do pensamento representativo revela a limitação dos conceitos metafísicos e sua função propedêutica à experiência pensante, porém, não é suficiente para resolver o problema da diferença fenomenológica.³⁴⁸ Em outras palavras, mesmo com a tematização heideggeriana da diferença entre ser e ente, nada ainda está claro em relação à diferença entre o deus dos filósofos e o Deus divino, ou seja, não é suficiente, como vimos, descobrir no nada o mistério infinito e, logo em seguida, chamá-lo de Deus.

Porém, para que isso aconteça é preciso que esse mistério se torne *figura* no acontecimento da revelação, ou seja, que se torne uma determinação epifânica referida à revelação, manifestando-se em um espaço e tempo históricos ao mesmo tempo em que se subtrai. Somente desse modo, a *figura* do mistério torna-se o símbolo que conserva sua transcendência no momento mesmo em que se manifesta. Portanto, de acordo com o que tivemos oportunidade de ver na proposta weltiniana, o sagrado é o fenômeno epifânico do mistério que causa temor ao mesmo tempo em que fascina. Nesse sentido, quando o fazer-se *figura* assume feições pessoais, estamos finalmente diante do Deus vivo para o qual podemos dirigir preces e “voltar-se para Ele na gratuidade da adoração de seu mistério, da admiração de sua grandeza, do louvor de sua beleza e do serviço de sua glória.”³⁴⁹

Com isso, está finalmente resolvido o problema da diferença fenomenológica. A superação da metafísica juntamente com o abandono do pensamento representativo e a consequente ausência de Deus aproximou o pensamento de Welte do silêncio da

³⁴⁷ HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. Ángel Xolocotzi e Carlos Gutiérrez, México: Universidad Iberoamericana, A. C., 2006, p. 15.

³⁴⁸ TOLONE, Oreste, *Filosofia da Religião no Pensamento de Bernhard Welte*, Aparecida: Ed. Idéias & Letras, 2011, p. 188.

³⁴⁹ MAC DOWELL, João A. A. A., “A Experiência de Deus à Luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002, p. 16.

teologia negativa. Ao renunciar ao Deus da onto-teo-logia, nosso autor aproxima-se mais de uma negação de Deus que se converte em Sua afirmação. A “morte de Deus” virada ao avesso leva a uma nova e diferente percepção de Sua presença. Portanto, ao se colocar em silêncio, o espírito está pronto para a união divina. Porém, como já dissemos, isso não significa uma superdeterminação do momento fenomenológico na direção de uma Alteridade inteiramente subtraída que enfraquece o caráter constitutivo da dimensão ôntica na realização de Sua manifestação. Pelo contrário, ao autocompreender-se no seu dinamismo ilimitado para a verdade e o bem, o espírito humano conhece implicitamente Deus, o qual é o fundamento e o termo de tal dinamismo. Porém, Deus não é conhecido diretamente nessa experiência fundamental, mas o próprio espírito humano em sua abertura para a totalidade do ser. O que se experimenta aí é a experiência de atuação do nosso próprio espírito, ou seja, a experiência do mistério de nossa existência em sua finitude histórica e em sua tendência para o absoluto. Nesse sentido, a relação ontológica de dependência para com Deus, constitutiva do espírito, não se manifesta diretamente na consciência, mas se autoconstitui sem se referir explicitamente a um absoluto transcendente. Portanto, a correlação existente entre a manifestação do Deus divino e as formas efetivas de antecipação humana resta salvaguardada por essa experiência que o espírito faz de si mesmo.

Sendo assim, temos razões de sobra para concluir que o pensamento de Bernhard Welte acerca de Deus se constitui como uma valiosa contribuição para a discussão sobre a questão de Deus no contexto da filosofia contemporânea. Sua reflexão se configura como um pensar por si mesmo que se abre e acolhe a luz da verdade do ser, além de ser o desenvolvimento crítico daquela compreensão primeira que o ser humano tem de si mesmo e do ser. Trata-se, portanto, como bem observa Joaquín Silva Soler, de tentar expressar conceitualmente a verdade e o ser que já sempre se manifestam ao espírito na situação originária do ser humano como ser-no-mundo.³⁵⁰ Além disso, temos de destacar que como toda boa filosofia o pensamento de Welte sempre possuirá um caráter inconcluso. Porém, essa abertura própria de seu pensar não se radica em um limite ou alguma imperfeição que lhe concerne, tampouco na inexauribilidade do ser do ente em relação ao modo de apreensão do pensamento. Na verdade, é o próprio ser do

³⁵⁰ Silva, J., “*El Implicado Filosófico de la Hermenéutica Teológica. Aportes de Bernhard Welte para Pensar la Presencia de la Filosofía en la Teología*”, in: *Teología y Vida*, Santiago, v. 41, n. 2, 2000, p. 219.

ente que se mostra em sua verdade como aquilo que admite e requer ser novamente questionado e pensado. Por isso, a cada nova abordagem deste último, mesmo que sejam descobertas coisas novas a partir dessa abordagem, ele nunca se mostrará plenamente. Desse modo, podemos concluir esse trabalho com as próprias palavras de Welte, na medida em que ele mostra o caráter estritamente filosófico de seu pensar na sua relação com a tradição do pensamento ocidental:

Boécio descreve como a filosofia lhe apareceu na prisão como uma figura feminina consoladora. Encontrar tal mulher nunca é em vão para um homem, ela pode até ter para ele um significado infinito e consolador. Mas, por isso mesmo, ele nunca chegará a um final, nem nunca poderá se desvencilhar de sua companhia, nem exauri-la.³⁵¹

Pela mesma razão, o Sócrates platônico teria querido distinguir a filosofia da *sophia*: como a aspiração amorosa pela perfeição, mas não como a perfeição mesma. Aristóteles seguiu-lhe essa opinião, como se pode ler na *Metafísica*.³⁵²

Com isso, chegamos ao final de nossa jornada investigativa na companhia do pensamento de Welte, com a certeza de que tal pensamento mostrou filosoficamente o fato não evidente de Deus – embora com as limitações que tivemos oportunidade de apontar –; abrindo, assim, caminhos a partir dos quais, contrariamente à tendência contemporânea, possamos fazer uma experiência autêntica Deste Último. Nesse sentido, em virtude de tal experiência, a perquirição weltiniana realiza uma justificação de Deus não como uma apologética dogmática, mas, como o próprio Heidegger escreveu: como um co-pensar minucioso e cuidadoso que resguarda seu caráter de *caminho*.³⁵³

³⁵¹ “Boethius beschreibt, wie die Philosophie ihm als seine tröstende Frauengestalt im Kerker erschienen sei. Einer solchen Frau zu begegnen ist für den Mann niemals fruchtlos, es kann für ihn sogar von unendlicher und aufrichtender Bedeutung sein. Aber er wird niemals damit zu Ende kommen und seine Partnerin gleichsam als erledigt ablegen können.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 20.

³⁵² “Aus demselben Grund hat der platonische Sokrates die Philosophie von der Sophia unterschieden haben wollen: als das liebende Streben nach der Vollendung, aber nicht als die Vollendung selbst. Aristoteles ist ihm in dieser Meinung nachgefolgt, wie man in der Metaphysik nachlesen kann.” WELTE. Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978, p. 21.

³⁵³ HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. Ángel Xolocotzi e Carlos Gutiérrez, México: Universidad Iberoamericana, A. C., 2006, p. 105.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

WELTE, Bernhard, *Auf der Spur des Ewigen: Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg/Br.: Herder, 1965.

WELTE, Bernhard, *Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, Frankfurt a. M., Knecht, 2000.

WELTE, Bernhard, *Heilsverständnis. Philosophische Unterscheidung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966.

WELTE, Bernhard, *La Question de Dieu dans la Pensée de Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia: Braga, v. 27, n. 2, 1971.

WELTE, Bernhard, *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978.

WELTE, Bernhard, *Zeit und Geheimnis: philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Herder, Freiburg 1979.

Bibliografia Secundária

AGOSTINHO, *Confissões*, trad. J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J., São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

ALBARELLO, Duilio, *La Libertà e L'evento: Percorsi di Teologia Filosofica Dopo Heidegger*, Milano: Edizioni Glossa srl, 2008.

ARAÚJO, P. A., *Arte e Religião: H. U. Von Balthasar e M. Heidegger*, In: Estudos Teológicos: São Leopoldo, v. 24, n. 39, 2010.

ARAÚJO, P. A., *Hermenêutica da Ausência: A Questão de Deus em Heidegger*. In: Estudos Teológicos: São Leopoldo, v. 49, n. 2, 2009.

AUBENQUE, Pierre, *Les Origines de la Doctrine de l'Analogie de l'Être: Sur l'histoire d'un contresens*, In: Les Études Philosophiques, Paris, n. 1, 1978.

AUBENQUE, Pierre, *O Problema do Ser em Aristóteles: Ensaio sobre a Problemática Aristotélica*, São Paulo: Paulus, 2012.

BRITO, Emilio, *Heidegger et l'Hymne du Sacre*, Leuven: Leuven University Press, 1999.

BRITO, Emílio, *La Différence Phénoménologique du Mystère Absolut et du Dieu Divin selon B. Welte*, in: *Revue Théologique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, v. 32, n. 314, 2001.

BRITO, E., *Le Mystère fondateur selon Bernhard Welte*, "Nouvelle Revue Théologique", 121, 1999, pp. 417-435.

CAPELLE, Phillipe, *Philosophie et Theologie dans la Pensée de Martin Heidegger*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

DESCARTES, René, *Meditações Sobre Filosofia Primeira*, trad. Fausto Castilho, Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DRAWIN, Carlos Roberto. "Heidegger e a Crítica da Razão: Primeira Parte: Prolegômenos à Crítica Teo-Lógica da Razão", in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, 2011.

DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GORGONE, Sandro, *La fenomenologia della Religione di Bernhard Welte. Elaborare l'esperienza di Dio* [in linea], *Atti del Convegno*, Parma 20-21 marzo 2009. Disponibile in: <http://mondodomani.org/teologia>. [Acessado em: Junho de 2015]

HEIDEGGER, Martin. "A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica" in: *Que é Isto – a Filosofia? / Identidade e Diferença*, trad. Ernildo Stein, São Paulo: Livraria Duas Cidades Ltda., 1971.

HEIDEGGER, Martin, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. Ángel Xolocotzi e Carlos Gutiérrez, México: Universidad Iberoamericana, A. C., 2006.

HEIDEGGER, Martin, *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin, *L'essenza del Fondamento*, Halle 1929, trad. it. di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.II, 2007, p. 266.

HEIDEGGER, Martin, *O Princípio do Fundamento*, trad. Jorge Telles Menezes, Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA v. 61. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Marcia Sá Cavalcante, Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro Ltda, 1967.

HUSSERL, Edmund, *Idee per una Fenomenologia Pura e per una Filosofia Fenomenologica*. v.1, v. 2. Trad. do alemão para o italiano por Vincenzo Costa. Turim: Einaudi, 2002.

JAMES, Perotti, *Hölderlin e Heidegger. O Poeta e o Pensador*. In.: *Heidegger on the Divine*, Ohio University Press, 1974.

JASPERS, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt a. M., Fischer Bucherei, 1957.

JULIÃO, José Nicolao, *Os Equívocos de Heidegger na Delimitação da Ontoteologia*, in: *Princípios*, Natal, v. 9, n. 11-12, 2002.

LAMBERT, C., *Algunas Consideraciones Acerca de la Correspondencia entre Martin Heidegger y Bernhard Welte*. In: *Revista de Filosofía, Santiago de Chile*, v. 63, 2007.

LAMBERT, César. *La Comprensión de Ser Según Bernhard Welte*. In: *Teología y Vida*. v. 44, n. 4, 2003.

LENCI, Giorgia, *Fenomenicità, Molteplicità e Storicità del Sacro in Bernhard Welte*, Sapienza Università di Roma, Roma, 2010. Disponível em: <https://www.freidok.uni-freiburg.de/data/8179/>, [Acessado em: Julho de 2015].

LENZ, H., *Mut zum Nichts als Weg zu Gott. B. Weltes religionsphilosophische Anstösse zur Erneuerung des Glaubens*, Fribourg-Bale-Vienne, Herder, 1989.

LIMA VAZ, H. C., *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997.

LOTZ, Johannes B., *Dall'Essere al Sacro: il Pensiero Metafisico dopo Heidegger*, trad. Franco Stelzer, Brescia: Queriniana, 1993.

LOTZ, Johannes B., *Martin Heidegger e Tomás de Aquino*, trad. Lumir Nahodil, Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MAC DOWELL, João A. A. A., *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo: Editora Herder São Paulo, 1970.

MAC DOWELL, João A. A. A., “*A Experiência de Deus à Luz da Experiência Transcendental do Espírito Humano*”, in: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002.

MAC DOWELL, João A. A. A., *Introdução a “Ser e Tempo”*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada.

MAC DOWELL, João A. A. A., *Investigação Filosófica sobre Deus*, Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2009. Apostila fotocopiada.

MACHADO, Jorge Antônio Torres, *Os Indícios de Deus no Homem: Uma Abordagem a Partir do Método Fenomenológico de Martin Heidegger*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

MARSOLA, Maurício Pagotto. *Nas Fontes da Teologia Negativa: Aphaíresis e Apóphasis em Plotino e Proclo*, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, 2007.

MARX, K. *O Capital*, trad. Rubens Enderle et ali. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÜLLER, Max, *Crise de la Métaphysique. Situation de la Philosophie au XXe siècle*. Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

MÜLLER Max/VOSSENKUHL, Wilhelm, *Auseinandersetzung als Versöhnung: Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 1994.

MURACHCO, France Yvonne, *A Noção de Analogia no Timeu de Platão e na Tradução de Cícero*, In: Revista Hypnos, São Paulo, n. 12, 2004.

PALACÍN, Luis, *Imanência e Transcendência na Experiência de Deus*, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 4, n. 11, 1977.

PUENTE, Fernando Rey, *A Técnica em Aristóteles*, In: Hypnos, São Paulo, n. 4, 1998.

PLATÃO, *A República*, São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda, 2000.

RESENDE FILHO, Edson Peixoto de, *A Interpretação de Pierre Aubenque dos Usos Filosóficos da Analogia em Platão*, In: Revista O que nos faz Pensar?, Rio de Janeiro: v. 17, n. 24, 2008.

ROSSI, F., *Bernhard Welte, filosofo della religione*, Berucci, Perugia 1997.

ROSSI, F., *Scienza e fede nella filosofia della religione di Bernhard Welte*. "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 91, 1999.

SCRIBANO, Emanuela, *Guia para Leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*, trad. Silvana Cobucci Leite, São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SILVA SOLER, J., *La verdadera religión. Un diálogo con Bernhard Welte*, Talca (Chile), Universidad Católica del Maule, 2000.

SILVA SOLER, J., *El implicado filosófico de la hermenéutica teológica. Aportes de Bernhard Welte para pensar la presencia de la filosofía en la teología*, "Teología y Vida", 41, 2000.

STANKEVICS, Zbignevs, *Dove va L'Occidente? La Profezia di Bernhard Welte*, Roma: Città Nuova Editrice, 2009.

STEIN, Ernildo, *O Transcendental e o Problema de Deus em Martin Heidegger*, Porto Alegre: Ética Impressora Ltda., 1966.

TOLONE, Oreste. *Filosofia da religião: no pensamento de Bernhard Welte*. Aparecida: Idéias & Letras, 2011.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha., *Duas Leituras em Platão: Simone Weil e Martin Heidegger*, in: Síntese, Belo Horizonte, v. 31, n. 101, 2004.

VOEGELIN, Eric, *Order and History*, 5 vols., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1987.

ZINGANO, Marco, *Aspásio e o Problema da Homonímia em Aristóteles*, In: Analytica, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 2001-2002.

ZUANAZZI, Giovanni, *Pensare L'Assente: Alle Origini della Teologia Negativa*, Roma: Città Nuova, 2005.