

## A questão de Deus no pensamento de Paul Gilbert

### RESUMO

O artigo trata da ideia de Deus no pensamento de Paul Gilbert, desde os primeiros textos sobre Santo Anselmo até os últimos trabalhos sobre Heidegger e Levinas. Em seu pensamento maduro, Paul Gilbert acaba adotando a fenomenologia como método fundamental da metafísica, recorrendo a termos como dom, atração, liberdade e transparência. Em relação ao conceito de Deus, não fica claro, porém, se o discurso metafísico deve apenas apontar para um *maius* que fundamenta o dinamismo ascensional do espírito ou se, ainda, deve reconhecer a condescendência do Outro divino que vem ao nosso encontro no dom da verdade e da vida.

**Palavras-chaves:** Metafísica; transcendência; Deus.

### ABSTRACT

This work examines the idea of God in Paul Gilbert's thought from his early articles focused on Saint Anselm to his last texts addressing the contributions of Heidegger and Levinas to the topic at stake. In his mature thoughts, Gilbert adopted Phenomenology as the fundamental method of metaphysics and resorted to the use of terms such as gift, attraction, liberty and transparency assuming the forms they are presented in the phenomenological tradition. In relation to Gilbert's account of the concept of God, it is not clear whether he thought that the metaphysical discourse should strictly indicates a *maius* that grounds the dynamic ascension of the spirit or believed the spirit should recognize the condescendence of the divine Other who comes to us in the gift of truth and life.

**Keywords:** Metaphysics; transcendence; God.

---

\* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. E-mail: macdowsj@faculdadejesuita.edu.br

Interpretar o pensamento de um autor na sua presença não é nada fácil. Raros são os que podem gabar-se de compreendê-lo melhor do que ele mesmo. O comum dos mortais arrisca-se a ser contestado, ao não captar as linhas mestras de tal pensamento, ou mesmo ao deformar o seu sentido, fazendo o filósofo em questão dizer o que não quis. Este risco se potencializa quando se trata de um mestre na arte de interpretar, que nos brinda ao longo de toda a sua obra com apanhados sugestivos dos mais variados pensadores desde Platão e Aristóteles a Tomás de Aquino, Caietano e Francisco Suárez, passando certamente por Santo Anselmo, de Kant e Hegel a Husserl e Heidegger e destes a uma série de autores contemporâneos, como H. Arendt, E. Levinas e P. Ricoeur, R. Girard e G. Vattimo, e muitos outros, sobretudo italianos, sem falar em M. Blondel e nos neoescolásticos J. Maréchal, J.B. Lotz e B. Lonergan. Mesmo assim – e sem ter lido a sua “Rétrospective” (2011) para evitar uma atitude demasiado passiva na interpretação – aceitei correr hoje este risco, confiado na amizade e benevolência de Paul Gilbert, que se mostra nos seus escritos sempre inclinado mais a salvar do que a condenar, procurando identificar e integrar no seu próprio pensamento os elementos positivos de cada um dos autores estudados.

Cabe-me falar sobre o problema de Deus em Paul Gilbert. O tema é fugidio, porque Gilbert, ao meu conhecimento, hesita em abordar sistematicamente esta questão nas suas publicações. É verdade que os seus primeiros estudos de maior peso foram dedicados justamente à concepção de Deus em Santo Anselmo, primeiro com sua tese de doutorado sobre o *Monologion* (1984) e, pouco depois, com a brilhante análise do *Proslogion* (1990) do mesmo autor, sobre o qual ele volta constantemente em inúmeros artigos e passagens de seus livros.<sup>1</sup> Ao que tudo indica, como veremos melhor mais adiante, as reflexões de Anselmo deixaram uma marca profunda no pensamento de nosso filósofo, de modo que, também por isso, a problemática teológica esteja subjacente a toda a sua investigação. Ela emerge, com efeito, com certa frequência, seja em referências históricas, seja mesmo em desenvolvimentos pessoais, mas sempre numa perspectiva limitada, que não assume diretamente a questão tradicional da existência de Deus.<sup>2</sup> Esta omissão, que sintoniza com a tendência atual da reflexão filosófica, arraiga-se, contudo, na própria compreensão de metafísica do autor.

<sup>1</sup> Identificamos na bibliografia de Paul Gilbert 28 artigos, capítulos de livros, ou verbetes de enciclopédia em cujos títulos consta expressamente o nome de S. Anselmo ou de suas obras.

<sup>2</sup> Eis os principais textos nos quais Gilbert aborda pessoalmente, de algum modo, a questão de Deus: *Prouver Dieu et espérer en lui* (1996, p. 690-708); *Argomento e 'Dio' . Sapere e sperare. Percorso di metafisica* (2003, p. 251-271) [tema tratado anteriormente em alguns artigos de revista]; *Je suis celui qui est. Dieu, du buisson ardent aux aventures de la raison* (2007, 21-51); trad. portuguesa: *Eu sou aquele que serei. Deus: da sarça ardente às aventuras da razão* (2012, p. p. 23- 50 ); *Et hoc dicimus Deum* (2009a, p. 465-480); *Conclusion Générale. In: Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être* (2009, p. 292-299). Não incluímos aqui os textos de filosofia da religião, no sentido estrito, nem as reflexões sobre o mal, que, no entanto, concentram-se mais na questão da noção de mal, do que no problema tradicional da compatibilidade entre o mal e a bondade e onipotência divinas.

## O horizonte metafísico do pensar de Paul Gilbert

Paul Gilbert é professor de metafísica e suas obras básicas apresentam-se como metafísicas. Ora, a metafísica clássica, desde Aristóteles, configura-se em duas vertentes, uma, denominada posteriormente ontologia, que trata do ente enquanto ente e de seus aspectos comuns, a outra, teológica, que busca o fundamento último do ente mutável de nossa experiência, elevando-se dedutivamente até a afirmação da realidade divina. Ainda que rejeite a ontologia racionalista, que é entendida como uma análise do conteúdo formal do pensamento humano, enquanto expresso na linguagem (GILBERT, 2009, p. 12-13), ele mantém que a metafísica se ocupa do ser, não enquanto mero fato, é verdade, mas enquanto ato, enquanto se revela na prática da razão humana. Com efeito, tudo o que é, é por seu ato de ser, que é, como já vislumbrara Tomás de Aquino, energia, um movimento que se dá no ente e como dom permite que o ente se realize e se mantenha-se no ser (GILBERT, 2009, p.12-13).

Nesta nova perspectiva, o modo de proceder da metafísica, como filosofia crítica, é a retomada reflexiva de nossos atos de conhecimento, de ação ou decisão e de afeição, que põe em relevo os limites de tais atos, a fim de conferir-lhes o seu verdadeiro sentido e alcance (GILBERT, 2009, p. 15). Por outro lado, a metafísica é essencialmente fenomenologia, um discurso sobre o fenômeno enquanto ente, enquanto aparição do ser, que se desvela efetivamente na vida do espírito. Neste sentido, nada de humano lhe é estranho (GILBERT, 2009, p. 13). Embora não se reduza a uma ética ou uma antropologia, a metafísica envolve radicalmente a reflexão sobre o dom de si e sobre a essência humana (GILBERT, 2009, p.15). A questão metafísica surge da consciência engajada livremente na história. A linguagem filosófica nasce desta atenção da liberdade ao ser. O que é em ato é, antes de tudo, em liberdade. O espírito humano desperta ao experimentar a exigência do dever-ser do que não é ainda, mesmo se este ideal não apresente nenhum conteúdo definível e capaz de determinar a orientação concreta do pensar e da ação no mundo (GILBERT, 2009, p. 29). Trata-se da reflexão que nos leva a reconhecer progressivamente em nós o apelo de um *maius*,<sup>3</sup> sob a forma de uma atração, do desejo de penetrar no mistério, que dinamiza a razão humana (GILBERT, 2009, p. 15, 24, 26).

Esta visão tão abrangente da metafísica, que chega a englobar de certo modo antropologia e ética, não explicita, porém, nenhum vetor teológico em direção à realidade, propriamente, meta-física, segundo a tradição, i.é situada para além da experiência intramundana, o absoluto divino. Para compreender mais precisamente a concepção de metafísica de Gilbert, apresentada até agora de maneira sucinta, bem como a posição da questão de Deus neste contexto, faz-se mister detalhar o que ele propõe como o caráter histórico da metafísica. Com efeito, segundo nosso filósofo, o interesse metafísico é permanente no ser humano, mas a

<sup>3</sup> É a expressão de Anselmo explorada basicamente por Gilbert: *quidam maius quam cogitari possit* (*Proslogion*, cap.15, 112,14-15).

experiência de tal interesse no mundo ocidental varia através do tempo. Constante na história da metafísica é, porém, a intenção de fundar as nossas experiências, unificando-as (GILBERT, 2003, p. 8-10).

Na metafísica clássica, antiga e medieval, a questão básica refere-se à estrutura da inteligibilidade do ente (GILBERT, 2003, p. 11). Trata-se de um discurso sobre o ente, que exprime formalmente as suas dimensões universais. A vida na sua espontaneidade natural é progressivamente submetida pela razão à lei da necessidade racional (GILBERT, 2009, p. 31). Gilbert caracteriza-o como ontologia, i.é um pensamento formal, que analisa o que é, mas não fá-lo ser (GILBERT, 2003, p. 10), não pode decidir sobre o que existe ou não. Com Platão e Aristóteles a questão do ente se duplica em uma pergunta sobre o *logos*, a razão, interpretada primeiro como contemplação das ideias (Platão), depois como articulação de proposições (Aristóteles). Neste sentido, a ontologia clássica era uma hermenêutica da linguagem, uma exigência racional: o ente se apresenta à razão que plasma sua linguagem em função de tal apresentação. A linguagem explica de maneiras diversas a realidade da experiência, em si mesma simples e una. Ela é analítica, mas representa a síntese do real, enquanto o interpreta mediante as categorias fundamentais de substância, acidente, etc. A hermenêutica antiga e escolástica não se voltou sobre a subjetividade, que oferece um espaço ao ente, mas contentou-se com a análise do eco do ente, que se propõe à subjetividade e informa sua linguagem (GILBERT, 2003, p. 12-14).

A filosofia moderna, ao contrário, enquanto metafísica, não pretendia mais exprimir diretamente na linguagem o fundamento e as estruturas do que é. Seu intento foi submeter à indagação crítica a capacidade fundante da nova ciência do mundo. A verdade não residia mais numa afirmação adequada do real, mas no termo do processo de determinação das condições de qualquer inteligibilidade. A linguagem não foi considerada como o espaço de manifestação do ente nas suas estruturas inteligíveis, mas como aquilo no qual o pensamento exercita suas potências de síntese do real (GILBERT, 2003, p. 15). A perspectiva epistemológica da metafísica atraiu a atenção dos filósofos modernos sobre as estruturas da subjetividade, que determinam a acolhida do ente, passando de uma hermenêutica da linguagem, que faz aparecer o ente no discurso, para uma hermenêutica do ato efetivo de pensar (GILBERT, 2003, p. 16).

Entretanto, o ato do sujeito foi considerado mais na sua função constitutiva do objeto, mediante formas e categorias a priori, do que na sua singularidade, irreduzível a qualquer generalização. Daí o viés racionalista que assumiu pouco a pouco a filosofia moderna. Como já na antiguidade, o pensamento do “uno” está muito presente na reflexão moderna, ainda que de modo diverso (GILBERT, 2009, p. 87). A razão é feita para o “uno”, busca compreender mediante modelos de leitura que interpretam toda a realidade em função de formas comuns, impondo-lhe noções gerais, estruturas estáticas e unívocas (GILBERT, 2009, p. 107). É verdade que o racionalismo propriamente dito não nasce com os tempos modernos. Ele surge mais tarde com os enciclopedistas, com os idealistas alemães e, no outro extremo, com o positivismo científico que pretende estender o modo de conhecer das ciências mo-

dermas a toda a atividade da razão (GILBERT, 2009, p. 91). Trata-se da absolutização da razão, que na sua autonomia e independência transcende tudo, sem ser transcendida por nada, arvorando-se a julgar todo tipo de conhecimento e experiência humana, sem submeter-se a qualquer outra instância. Com isto, o racionalismo torna-se redutivo da vida, da singularidade da existência, eliminando tudo o que não se curva ao seu projeto (GILBERT, 2009, p. 92). Na sua forma mais agressiva, como positivismo ou naturalismo científico, o racionalismo moderno só leva em conta a experiência sensível e as leis lógicas do pensar, adotando a explicação dos fenômenos apenas pelas causas eficientes, empiricamente verificáveis, e excluindo por definição as causas finais, que exprimem justamente o dinamismo intencional do existente singular no seu agir orientado para um fim (GILBERT, 2009, p. 93).

A reação contra este esquecimento do ato de ser na sua originalidade única, que toma corpo no pensamento de Husserl e, sobretudo, de Heidegger, constitui, para Gilbert, a terceira fase da história da metafísica. Trata-se da passagem de um ponto de vista crítico a uma intenção existencial. Neste nível ela não se interessa mais com o ente na sua estrutura inteligível, mas com a existência concreta, cujo sentido articula em várias figuras, como liberdade e história (GILBERT, 2003, p. 17). Ainda que não concorde inteiramente com as ideias de Heidegger, o professor da Gregoriana integrará na sua concepção de metafísica, sob esta perspectiva existencial, as etapas anteriores de sua história. A metafísica formal clássica não deve ser abandonada, sem ser substituída por uma reflexão que aborde as questões fundamentais sob novos pontos de vista. O conhecimento das categorias antigas é necessário para que nossa atualidade seja inteligível. Trata-se de mostrar como tais conceitos na sua universalidade responderam a um problema que ainda é atual, ainda que formulado em outros termos (GILBERT, 2003, p. 4-6). É o que faz o próprio autor extensamente e com grande penetração nas suas obras *A simplicidade do princípio* (1994, p. 282) e *A paciência de ser* (1996, p. 325), ambas várias vezes premiadas e traduzidas em diversas línguas.<sup>4</sup> Também a descoberta moderna da subjetividade constitui, segundo ele, um grande avanço na decifração da realidade global, desde que seja purificada da pretensão de situar no sujeito e na sua razão o fundamento último de toda a realidade.

## As linhas-mestras da metafísica de Paul Gilbert

O pensamento metafísico de Gilbert estrutura-se, portanto, segundo um esquema binário de oposições relativas ou dialéticas, retomadas nos mais variados registros: forma/ato, essência/ato de ser, racional/razoável, significado/sentido, generalização/universalização, noção/conceito, prova/argumentação, ciência/saber, lógica/hermenêutica, violência/compaixão. Na impossibilidade de explorar exaustivamente cada uma destas chaves de leitura da proposta gilbertiana de interpretação da realidade no seu todo, contento-me com algumas observações.

<sup>4</sup> Há tradução italiana, espanhola e portuguesa dos dois livros.

Os pares de conceitos há pouco mencionados parecem inspirar-se diretamente na distinção blondeliana entre pensar pensante, o ato de pensar, e pensar pensado, o conteúdo inteligível de tal ato. Mais radicalmente temos o *maius* de S. Anselmo, como expressão do dinamismo do espírito, que supera indefinidamente qualquer expressão determinada de sua compreensão da realidade. Aliás, é também isso que pretende M. Blondel com os termos *pensée pensante*<sup>5</sup> ou *volonté voulante*,<sup>6</sup> indicando que, embora o pensar deva necessariamente encerrar-se em conceitos e a vontade deva traduzir-se em ações concretas no mundo, estas determinações jamais esgotam o *élan* do espírito. Na mesma linha J. Maréchal havia insistido sobre o caráter absoluto do “é” da afirmação judicial que, perpassando as categorias e os predicados em geral lhes confere um sentido de realidade que não possuem como meras representações (MARECHAL, 1926).

Gilbert, no entanto, vê nas contraposições que estamos analisando, além da ideia da transcendência do espírito, um novo aspecto decisivo. A sugestão vem aparentemente de Heidegger, ainda que seja interpretada à luz do *actus essendi* de Tomás de Aquino (GILBERT, 2003, p. 17-18). Trata-se de chamar a atenção para o existente singular, para a riqueza do real, que não pode ser captada adequadamente em noções abstratas, nem compreendida na mera articulação, indutiva ou dedutiva, de proposições, segundo as regras formais da lógica (GILBERT, 2003, p. 156-157). Em tal contexto, o filósofo da Floresta Negra está interessado propriamente no fenômeno humano, interpretado na perspectiva existencial como sua história, absolutamente única e irreduzível a esquemas gerais. Esta história, segundo Gilbert, se singulariza no ato da razão como liberdade, que não procede por necessidade lógica, mas é capaz de levar em conta intuitivamente as múltiplas circunstâncias que afetam as decisões humanas (GILBERT, 2009, p. 35; 64-70). Entretanto, é Tomás de Aquino que oferece a possibilidade de estender esta compreensão do caráter único de cada ente a toda a realidade. O doutor angélico não aborda os entes individuais primeiramente pelo viés da essência, que permite classificá-los em gêneros e espécies. O ser ou existir é propriamente ato e o ato de ser de cada ente é exclusivamente seu, configurando-o na sua originalidade, que, no entanto, não o isola dos demais entes (GILBERT, 2009a, p. 468-472).

Com efeito, a razão razoável, a razão metafísica, na sua tendência unificadora, não procede por generalização, privativa das diferenças, como o conhecimento científico ou puramente racional, mas assume os entes particulares de tal forma que manifesta neles o seu movimento imanente para o uno (GILBERT, 2003, p. 106-111). Eles se orientam para um mesmo ponto, sem que se perca a peculiaridade de cada um. É a energia própria de seu ato de ser que os liga uns aos outros na comunhão do ser. Nesta perspectiva cada ente não se encerra em si mesmo, mas é impregnado de uma tensão que o abre para além dele mesmo, para o que ele não é, para o autêntico universal (1996, p. 108-110).

<sup>5</sup> O termo “*pensée pensante*” é fundamental na obra de M. Blondel: *La pensée* (1934).

<sup>6</sup> A expressão, criada por Blondel, já constitui uma chave de leitura de sua obra prima, *L’action* (1983).

Estas considerações levam a mais um traço importante da metafísica gilbertiana. Como busca da unidade na abertura ao outro, a razão é fundamentalmente linguagem, entendida como comunicação. Antes de ser uma interpretação do mundo, ela constitui uma maneira de entrar em relação com outrem (GILBERT, 2003, p. 258-259). É um ato de relação entre pessoas que falam e buscam em conjunto um acordo, ou a paz no coração de suas diferenças (GILBERT, 2009, p. 144-145). Com isso Gilbert integra no seu pensamento mais uma das novidades características da filosofia do fim do século XX, o “linguistic turn”, entendido aqui mais em termos habermasianos do que wittgensteinianos. Eis suas palavras:

Um contexto comunicacional e plural condiciona intrinsecamente a atividade da razão [...] Em qualquer momento de sua história, a razão sempre se despertou e se tornou presente a si mesma, ao compreender-se engajada em uma discussão, dinamizada por debates de opiniões. Mesmo quando conclui um argumento, julgando-o a partir apenas de sua necessidade imanente, um silogismo perfeitamente construído, por exemplo, a razão espera o consentimento daqueles que participam do mesmo ‘jogo linguístico’. Ela se apazigua e cumpre a sua expectativa no momento deste consentimento. [...] A razão intersubjetiva que se exerce efetivamente na comunicação é uma razão que desenvolve e organiza os procedimentos científicos no seio de uma comunidade na qual os sujeitos discutem entre eles e se constituem reciprocamente como atores possíveis na investigação e na construção do saber universal. (GILBERT, 2009, p. 128-129).

Esta insistência no outro, na intersubjetividade da razão, revela uma última característica extremamente fecunda do pensamento metafísico de Gilbert, a sua dimensão ética (GILBERT, 2009, p. 15). Dizemos última, na nossa exposição, porque será certamente possível identificar outros traços de sua concepção da filosofia primeira, talvez mais decisivos do que os que apontamos. Na verdade, o enraizamento do ético no pensamento do ser e da liberdade, enquanto atos, oferece ao autor a oportunidade de fornecer uma visão sugestiva de muitos fenômenos contemporâneos como a globalização e as muitas formas de violência, que exigem atitudes corajosas de justiça, compaixão e perdão.<sup>7</sup> Este *tournant* ético da metafísica gilbertiana é, ao que tudo indica, devedor das intuições de E. Levinas. Todavia, ao contrário deste, o nosso autor não contrapõe a ética, o pensar do outro, ao pensar do ser, como filosofia primeira. Para Gilbert, a última palavra é da metafísica.<sup>8</sup> Também a maneira como ele articula o ético ao metafísico se distingue claramente das análises fenomenológicas e históricas do pensador judeu.

<sup>7</sup> Neste sentido, vejam-se p.ex. os capítulos III, V e VII de *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être* (2009).

<sup>8</sup> “Mais l'éthique ne peut pas imposer à la métaphysique le dernier mot; elle n'est pas à l'origine de nos dispositions spirituelles plus fondamentales. (GILBERT, 2009, p. 284). A propósito do resultado da tentativa de Levinas de constituir a Ética em filosofia primeira, ele acrescenta: “(...) Levinas n'arrive pas vraiment, dans son ouvrage célèbre [Totalité et infini], à accomplir ce qu'il avait pourtant l'intention de réaliser, c'est-à-dire à renverser la pensée grecque et occidentale à l'aide de la pensée juive. Levinas a besoin des Grecs pour aller contre eux, et non seulement pour se faire entendre d'eux. Il est en effet impossible de mettre radicalement en cause la pensée grecque sans assumer ses perspectives, géniales.” (p. 292).

Como se viu anteriormente, a metafísica, segundo Gilbert, não se preocupa primariamente com a significação lógica do ente enquanto ente, já que a dimensão lógica desta expressão é precedida por um ato intencional e originário da liberdade (GILBERT, 2009, p. 63). Compete-lhe assim articular a inteligência do ser, que engaja em níveis diversos a prática humana (GILBERT, 2009, p. 243). Ora, a liberdade pode tornar-se violenta, negando sua essência mais fundamental. De fato, a violência, como expressão do mal radical, domina toda a história da humanidade, assumindo hoje, devido às conquistas da técnica, feições ainda mais trágicas (GILBERT, 2009, p. 82). Na verdade, a raiz da violência está na própria razão. Entretanto, a violência, ainda que de fato universal, não é uma necessidade da razão. Esta, sem dúvida, tende espontaneamente para o “uno” (GILBERT, 2009, p. 252). Todavia, a unificação do real pode dar-se de duas maneiras. Em princípio não há violência do ser aos entes, nem dos entes ao ser. A manifestação do ser nos entes é antes comparável a uma *kenosis*, que os valoriza e lhes confere ao mesmo tempo seus limites respectivos e os laços interiores que os ligam uns aos outros. Para tanto, faz-se mister, porém, que os entes se deixem orientar interiormente pelo ser que os permeia, em vez de encerrar-se na sua particularidade, pretendendo tornar-se a origem e fundamento de tudo (GILBERT, 2009, p. 288). É nesta segunda forma de unificação do real, enquanto redução de todas as diferenças ao uno, totalizando-as num único sistema, que consiste propriamente a violência da razão ocidental.

Ora, as obras da razão participam da dinâmica da liberdade, que por sua natureza quer superar o que não pode ser, a violência, tendendo para o que deve ser (GILBERT, 2009, p. 86). Trata-se de uma experiência de caráter metafísico, inacessível às ciências e que não é apenas ou propriamente ética, mas afetiva (GILBERT, 2009, p. 289). Com efeito, a metafísica, enquanto essencialmente reflexiva, descobre que uma atitude interior é necessária à sua elaboração, a atitude de compaixão que se realiza plenamente no perdão (GILBERT, 2009, p. 289; 278). Como explica Gilbert:

A compaixão é uma afeição que une de certa maneira ao mal – não somente físico, mas também moral – de outrem. [...] Esta consciência fraterna convida a acompanhar fielmente o que sofre, sem imaginar-se que com isso possa curá-lo de seu mal. (2009, p. 279).

O perdão, por sua vez, exprime também uma atitude fraterna no acompanhamento da pessoa que sofre o mal moral. Entretanto, ao contrário da compaixão, ele restaura aquele que se deixou enredar pelo mal, ao revelar a ambiguidade na qual ele se instalou, livrando-o assim de seu mal. Para tanto, é preciso que quem perdoa possa dizer ao culpado que ele vale muito mais do que sua falta e que pode fiar-se deste mais.

O acontecimento do perdão concedido – diz ainda Gilbert – suscita assim a possibilidade para quem é perdoado de romper a continuidade do mal que dele se apossou para reencontrar uma continuidade mais profunda, sua própria duração, que aponta para a comunhão e a vida (2009, p. 280).



O perdão deixa aparecer a duração das pessoas, sua continuidade ontológica, mais rica e mais profunda do que suas faltas. Ele revela uma dívida comum, a da própria existência, ao mesmo tempo que o convite a, no futuro, viver fielmente ao dom concedido no ato de perdoar, algo que transcende as liberdades tanto do doador como do destinatário de tal perdão (GILBERT, 2009, p. 283). “A reflexão sobre o perdão – conclui Gilbert – situa-se assim no cimo do caminho que conduz o pensar ao extremo de suas possibilidades e de suas exigências.” (GILBERT, 2009, p. 285). Compaixão e perdão são afetos que exprimem da maneira mais adequada o desejo radical que constitui a alma de todo saber, de toda decisão, de cada um de nossos atos. Trata-se da configuração mais universalizante, mas fundamental e mais originária da vida do espírito (GILBERT, 2009, p. 293).

## A questão de Deus à luz da metafísica de Gilbert

Sem falar de suas características metodológicas, que se podem resumir na reflexividade fenomenológica e no repensamento da tradição filosófica à luz da problemática contemporânea, foram evidenciados os seguintes traços determinantes da obra filosófica de Paul Gilbert: a ênfase na singularidade do ato, como ato de ser e como liberdade, contraposta à formalidade abstrata dos seus conteúdos; a transcendência ou dinamismo ilimitado da razão, imanente a tais atos, mas inacessível do ponto de vista puramente lógico ou científico; a abertura ao outro, manifestada no caráter essencialmente comunicacional e dialógico da razão metafísica; a dimensão ética de sua concepção desta razão, que leva ao enfrentamento de sua violência e culmina na promoção dos afetos de compaixão e perdão. É claro que, ao sublinhar estes quatro traços, estamos muito longe de esgotar a riqueza da reflexão gilbertiana. Espero, porém, que este longo trajeto interpretativo sirva, ao menos, para destacar as principais linhas de força de sua obra filosófica.

Feito isto, resta, porém, sem resposta a questão inicial e volta a pergunta: E a dimensão teológica da metafísica? Por que é omitida? Nosso filósofo admite a legitimidade da questão, ao interrogar também ele na Conclusão Geral de *Violence et compassion*: “Pode-se, todavia, filosofar sem fazer sua a preocupação com o absoluto?” (GILBERT, 2009, p. 293). Certamente, não, concede, mas com um “*distinguo*”: o absoluto não pode ser abordado da mesma maneira que os entes relativos (2009, p. 293). O procedimento que aponta para ele é o da analogia, algo tradicional no pensar filosófico, contanto, porém, que não seja interpretada do ponto de vista formal e lógico, como soe acontecer. Esta conclusão, sob o aspecto tanto negativo como positivo, decorre naturalmente da concepção gilbertiana de metafísica que acaba de ser exposta e, sem ela, não pode ser adequadamente compreendida.

Gilbert já havia demonstrado em artigo de 1996 *Prouver Dieu et espérer en lui* que uma prova rigorosa da existência de Deus, que ofereça um máximo de certeza e que convença por sua necessidade, não é possível (1996, p. 694-696). Isto vale também das cinco vias de Tomás de Aquino. Trata-se de simples aproximações da afirmação de Deus. Entendidas como provas, elas se prestam a contes-

tações e não respeitam a originalidade de Deus (GILBERT, 1996, p. 697-699). Pretendem, com efeito, chegar a Deus *a posteriori*, a partir dos efeitos de sua ação no mundo. Mas a existência de uma causa real determinada não se segue analiticamente da existência de seus efeitos. Nem o fato de que tudo tenha uma causa exige a afirmação de uma causa primeira. Com efeito, Deus, como causa primeira, não teria causa. Mas tal conclusão romperia o rigor lógico do princípio em questão, ou seja, a exigência científica de que tudo tenha uma causa (GILBERT, 1996, p. 698). Por outro lado, se Deus é concebido como a razão do mundo, sua afirmação depende de uma exigência de nossa razão. Neste caso ele é afirmado como o fecho de abóbada de um sistema fechado de compreensão da realidade, submetido à necessidade analítica, o que contrariaria frontalmente a transcendência divina (GILBERT, 1996, p. 700-701).

Haverá, porém, outro procedimento rigoroso da razão, além da demonstração científica, que a abra de algum modo para o absoluto? Gilbert admite que sim, recorrendo para tanto à analogia (GILBERT, 2009, p.293-299). Não se trata, porém, de uma abordagem lógica desta forma de argumentação, preocupada com os termos da linguagem e seus significados objetivos. O foco será o que acontece quando pronunciamos certas palavras ou enunciamos uma proposição. Considerar assim o ato de pensar que fundamenta a atividade científica, mas não é objeto de sua investigação, equivale a reconhecer o aspecto performativo da linguagem. Ora, como já se viu, o ato de ser, particularmente como ato do espírito, é aberto para um mais, possui um dinamismo ilimitado, que o leva a ultrapassar qualquer conteúdo determinado. A analogia é justamente o discurso (*logos*) que segue este impulso constitutivo da razão e da linguagem para “mais alto” (*ana*) (GILBERT, 2009, p. 293). É que uma exigência imanente à razão a impele a abrir-se àquilo que ela não é capaz de dominar pelo pensamento (GILBERT, 1996, p. 695). Mais do que pensar sobre Deus (*sur Dieu*), que excede qualquer pensamento, somos chamados a pensar em Deus (*à Dieu*), que não é um tema particular de nossas discussões, mas aquele que nos convida a pensar e agir (GILBERT, 1996, p. 702-703).

A problemática da analogia – explica Gilbert – nasce aqui da capacidade da razão de reconhecer sua distância em relação a suas próprias expressões verbais, de reconhecer sua natureza “meta-verbal” enquanto natureza em ato. (GILBERT, 2009, p. 295).

Ele chama a atenção para os três momentos do processo analógico, enunciados pelo Pseudo-Dinísio. A *via negationis* não pode ser interpretada apenas dialeticamente como a simples negação dos limites do significado dos termos, aplicados a Deus, como se estivesse fundada apenas no que ela nega. Ela só tem sentido à luz da “eminência”, o excesso, que se revela *a priori* no ato de pensar (GILBERT, 2009, p. 296). Ela se refere ao movimento ascensional do pensar, não explicitando qualquer conteúdo determinado, mas levando o espírito para além, distanciando-se sempre mais de seu ponto de partida experiencial. Mediante a adaptação do termo *différance*, cunhado por Derrida, a analogia deve ser interpretada, segundo Gilbert, como um contínuo “diferir”: o encontro em questão é

sempre diferido. Daí que o termo para o qual ela conduz não tenha uma positividade imediata, mas seja vislumbrado apenas como negação dos dados da experiência dos quais ela parte (GILBERT, 2009, p. 296-297).

Tal é, a meu ver, a resposta final de Gilbert à questão de Deus. O saber filosófico deve ser levado a reconhecer sua incompletude radical. Por isso mesmo não é possível deixar aparecer neste processo de permanente autossuperação um *maius* ulterior, como seu término. O *maius* divino não aparece, mas transparece no movimento do espírito que procura ser fiel à sua lei interior (GILBERT, 2009, p. 297). Esta transparência é o máximo que pode atingir um pensar, respeitoso da transcendência de Deus e das condições de seu próprio desdobramento. Entretanto, ela não esgota ainda todas as possibilidades do espírito humano. Ele se atua também e de maneira suprema no crer e esperar da prece que se dirige a um Tu divino. É a perspectiva adotada finalmente por Anselmo no seu *Proslogion*.<sup>9</sup> A posição de Deus pela fé como interlocutor leva o pensar a reconhecer que a lei negativa e autossuperativa que o caracteriza se origina de uma positividade essencial, sem a qual ele não teria qualquer força (GILBERT, 2003, p. 268). A busca do pensar e a sua abertura ao que o supera testemunham aquilo que se apresenta a ele, desde além dele mesmo, cuja atração constitui o fundamento de todo o seu dinamismo (GILBERT, 2003, p. 267). Tais consequências decorrem espontaneamente das premissas da reflexão filosófica de Gilbert. Elas demonstram que o horizonte teológico inegável de sua busca, longe de demovê-lo da problemática humano-mundana, lança-o no âmago das tensões de nosso momento histórico, na tentativa de compreendê-lo nas suas razões últimas e de discernir as vias de uma autêntica humanização.

## Conclusão

É, certamente, com admiração que descobrimos, ao término desta exposição, a profundidade e coerência do pensamento metafísico de Gilbert, do qual temos todos muito a aprender. Gostaria, porém, de propor ainda apenas um breve comentário à sua resposta à questão de Deus, que poderá talvez esclarecer ulteriormente o seu sentido e alcance. Nosso filósofo apresenta as condições e possibilidades de um discurso argumentativo, a analogia, que, ainda que não seja capaz de circunscrever o infinito em uma representação, deixa-o transparecer no movimento ascensional do espírito. Certamente este discurso não constitui, também para Gilbert, o fundamento da afirmação religiosa espontânea de Deus. Entendida como ato de fé, digo eu agora, ela se apresenta não como resultado de

<sup>9</sup> "Vient alors, au ch. 15, la troisième désignation de Dieu. [...] La troisième désignation, *quidam maius quam cogitari possit*, permet de penser Dieu de manière nouvelle, non plus négativement quant à la pensée, mais positivement par son excès, sa surabondance. [...] Le passage de la première à la troisième formule de Dieu définit la signification spécifique du *Proslogion*; il s'agit d'accéder à la pensée de Dieu, non pas à partir de la pensée et de ses lois, mais à partir de Dieu qui seul peut montrer sa face à partir de son inaccessibilité. Toutefois, l'inaccessibilité de Dieu sera pensée en fonction de la vie de l'esprit, [...]" (GILBERT, 1990, p. 145-146).

um processo indutivo ou dedutivo da razão, mas como expressão de uma experiência intelectual intuitiva. Além disso, é preciso reconhecer com Tomás de Aquino, que tal ato não para nas múltiplas representações do divino, peculiares às diversas religiões, mas tem como alvo comum a própria realidade de seu mistério transcendente (*Summa Theologiae*, II-II q.1 a.2 ad 3).<sup>10</sup>

Daí a pergunta: não seria lógico articular o processo discursivo de justificação da fé com a experiência que a constitui? Não se trataria de basear a argumentação no fenômeno da fé religiosa, que não é partilhada por todos, mas de mostrar como ela consiste no reconhecimento explícito de algo que já está contido implicitamente na experiência constitutiva do próprio exercício da razão humana como tal. Este procedimento discursivo teria o caráter propriamente de uma mostração fenomenológico-hermenêutica, que não se contentaria com a análise do movimento ascensional do espírito e de suas condições transcendentais. Ele se deteria, ao invés, na experiência da finitude e contingência da existência humana, não, porém, para interpretá-las racionalmente como exigência da afirmação de um princípio absoluto e infinito. O intento desta argumentação seria antes mostrar ao interlocutor que tal experiência se transfigura espontaneamente para cada um na consciência implícita de sua dependência de algo superior e misterioso, a qual, desde que não seja recalçada, leva a compreender a própria vida não como dono, mas como dom. Neste caso, o dinamismo ilimitado do espírito humano seria precedido, não só em si mesmo, i.e. na realidade, mas também para nós, ou seja, na experiência da estrutura do espírito, pela oferta divina do próprio ser e pensar de cada um. O impulso ascendente do espírito não seria algo originário, mas antes a resposta à atração e ao apelo criador do princípio divino, resposta que pode configurar-se como consentimento e acolhida da iniciativa transcendente na fidelidade e gratidão, ou como autoafirmação de quem se basta a si mesmo e recusa reconhecer a alteridade radical.<sup>11</sup> Nesta perspectiva, a experiência constitutiva da existência humana, na sua verdade, não só não autorizaria a negação real do absoluto divino, mas também não estaria legitimamente sujeita a uma dupla interpretação, imanente ou transcendente, de seu sentido último, a ser definido por cada um mediante um ato de sua vontade livre.

Para a reta compreensão do que vem de ser exposto, faz-se mister acrescentar duas observações. Em primeiro lugar, ao descrever o ato de fé como experiência intelectual intuitiva, não se pretende apontar para uma intuição direta, ainda que implícita, da essência ou da presença de Deus pela razão humana. Sua imagem se apresenta antes em negativo na experiência de nosso espírito, como uma presença ausente, mas não menos real, que se revela como presente, ou seja, como dádiva de verdade e de vida. A passagem da experiência do próprio

<sup>10</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II q.1 a.2 ad 3.

<sup>11</sup> Esta alternativa é considerada aqui no plano propriamente existencial da atitude básica de cada pessoa e não simplesmente de sua afirmação ou negação expressa da existência de Deus. Com efeito, mesmo quem reconhece o mistério da realidade como algo superior a si mesmo, pode negar a existência de Deus, porque a representação que faz da divindade não corresponde à sua experiência autêntica de tal transcendência. Será um ateu no plano da expressão teórica, não, porém, da vivência pessoal.

espírito para o reconhecimento da presença de Deus não se dá, porém, por um raciocínio que vai do efeito à causa, mas por uma experiência de caráter simbólico como aquela que descobre naquilo que se manifesta, p.ex. num sorriso, algo mais, ou seja, uma acolhida carinhosa, inacessível a um olhar puramente neutro e objetivo. Com isso passamos à segunda observação. Se Deus está presente no âmago do espírito humano, por que nem todos o reconhecem? A resposta está na ideia de conaturalidade, proposta por Aristóteles e abraçada por Tomás de Aquino, ainda que não aplicada por ele ao caso da fé (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.2)<sup>12</sup>.

Trata-se de uma sintonia entre o conhecente e o conhecido, enquanto amável, de uma disposição interior de benevolência e afeição que abre o espírito e lhe permite ver mais do que o que se mostra à primeira vista. Esta disposição brota de uma atitude livre, que não consiste, porém, em um ato particular de livre arbítrio que decide expressamente entre o sim e o não, p. ex. diante da possibilidade de crer em Deus. A liberdade no caso situa-se num nível mais radical, que resulta da própria orientação fundamental de cada pessoa. Ela corresponde ou a uma atitude de abertura para o outro, para a verdade e o bem, como acolhida do que se manifesta, ou ao fechamento em si mesmo numa autossuficiência enganadora. A adesão a Deus na fé, ainda que livre, não resulta, portanto, de um ato particular da vontade, que supriria a deficiência da razão, mas é proporcional à evidência com que sua presença se manifesta ao espírito humano, em função de sua maior ou menor abertura ou conaturalidade efetiva com o dom que lhe é oferecido.

Sabemos que Paul Gilbert promove a fenomenologia a método fundamental da metafísica e recorre neste contexto a termos como dom, atração, liberdade e transparência, também usados há pouco. Não fica claro, porém, se ele admite a reversão das perspectivas na abordagem reflexiva da experiência humana fundamental. Neste caso o cimo do processo discursivo da metafísica não consistiria propriamente em apontar para um *maius* que fundamenta o dinamismo ascensional do espírito, mas antes em reconhecer a condescendência do Outro divino que vem ao nosso encontro no dom da verdade e da vida. Tal é a interrogação com que desejo encerrar esta apresentação, ou melhor, abri-la a um diálogo fecundo com o autor estudado.

## Referências bibliográficas

BLONDEL, M. *La pensée*. v.1. Paris: Félix Alcan, 1934.

\_\_\_\_\_. *L' action*. Paris, 1983.

GILBERT, Paul. *Dire l'Ineffable. Lecture du "Monologion" de saint Anselme*. Paris: Lethielleux (*Le Sycamore*), 1984.

\_\_\_\_\_. *Le Proslogion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*. roma: Ed. Università Gregoriana (*Analecta Gregoriana*), 1990.

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, II-II q.45 a.2.

\_\_\_\_\_. Prouver Dieu et espérer en lui. In: *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996), p. 690-708.

\_\_\_\_\_. *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*. Milano: Vita e Pensiero (*Metafisica e storia della metafisica*), 2003.

\_\_\_\_\_. Je suis celui qui est. Dieu, du buisson ardent aux aventures de la raison. In: MIES, Fr. (Org.). *Bible et philosophie. Les lumières de la raison*. Bruxelles: Lessius, 2007, p. 21-51.

\_\_\_\_\_. Eu sou aquele que serei – Deus: da sarça ardente às aventuras da razão. In: MIES, Fr. (Org.). *Bíblia e filosofia: as luzes da razão*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 23-50.

\_\_\_\_\_. Et hoc dicimus Deum. In: *Giornale di metafisica*, v. 31, p. 465-480. 2009a.

\_\_\_\_\_. *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être*. Paris: Éditions du Cerf (*La Nuit surveillée*), 2009.

\_\_\_\_\_. *La simplicité du principe. Prolégomènes à la métaphysique*. Namur: Culture et Vérité (*Ouvertures*), 1994.

\_\_\_\_\_. *La patience d'être. Métaphysique*. Bruxelles: Culture et vérité (*Ouvertures*), 1996.

\_\_\_\_\_. Rétrospective: Être, Pâtir, Agir. In: FALQUE, E. (Org.). *La grâce de penser. Hommage à Paul Gilbert*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2011, p. 155-172.

MARÉCHAL, J. *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier V. Le Thomisme devant la Philosophie critique. Bruges/Louvain: Ed. Museum Lessianum, 1926.

TOMAS DE AQUINO, S. *Suma teológica* (II, II, q. 1-56), v. 5. São Paulo: Loyola, 2004.