

A TEOLOGIA CRISTÃ EM FACE DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Lorenz B. Puntel
Universidade de Munique

Resumo: Este artigo examina os conceitos de teologia cristã e de filosofia contemporânea, mostra como se pode conceber uma unidade fundamental entre o que se costuma chamar de “teologia cristã” e “filosofia (cristã)” — filosofia e teologia representam duas perspectivas diferentes mas complementares com respeito a uma única dimensão teórica; as duas perspectivas abrangem os mesmos conteúdos, apenas vistos e articulados de dois pontos de vista exatamente opostos, mas ao mesmo tempo absolutamente complementares — e aponta para algumas exigências metódicas, conceituais e teóricas indispensáveis para o trabalho teológico (e filosófico).

Palavras-chave: Teologia cristã, Filosofia contemporânea, Intelligibilidade, Verdade.

Abstract: This article examines the concepts of Christian theology and of contemporary philosophy. It shows how one can conceive a fundamental unit among defined Christian theology Christian philosophy. Philosophy and Theology represent two different but complementary perspectives with regard to an only theoretical dimension The two perspectives embrace the same contents, just seen and articulated of two exactly opposite point of view, but at the same time absolutely complementary. In addition, it points out to some indispensable methodical, conceptual and theoretical demands for the theological and philosophical work.

Key words: Christian Theology, Contemporary Philosophy, Intelligibility, Truth.

Devo ressaltar, de início, que a amplitude e a complexidade do tema desta conferência¹ representam um desafio extraordinário. Toda pessoa que dispõe de conhecimentos, mesmo modestos, desta matéria terá pelo menos a inclinação de dizer que o tema não pode ser tratado adequadamente nos quadros de um artigo. Não obstante, penso que o tratamento do tema numa perspectiva sucinta é possível e até mesmo tem uma importante vantagem: tal perspectiva possibilita, de modo quase esquemático, a manifestação das diferentes facetas da questão. É o que tentarei fazer nesta conferência. É claro que deverei restringir-me a poucas considerações e também simplificar as análises, as observações críticas e as sugestões construtivas.

O artigo é estruturado em duas partes. Na primeira parte tentarei analisar o *status questionis*, ou seja, tentarei dar uma resposta à questão: como formular a questão subjacente ao título do artigo. Para obter este primeiro resultado examinarei os conceitos de teologia cristã e de filosofia contemporânea, mostrarei como a teologia cristã, em sua grande tradição anterior ao Concílio Vaticano II, sempre esteve intrinsecamente vinculada à filosofia, e como a filosofia se apresenta depois de ter-se emancipado de maneira completa da teologia.

Na segunda parte tentarei esboçar alguns traços centrais de uma concepção sistemática. Em primeiro lugar, mostrarei como se pode (e se deve) conceber uma unidade fundamental entre o que se costuma chamar de “teologia cristã” e “filosofia (cristã)”: ao invés de conceber a teologia e a filosofia, como acontece em geral no âmbito cristão, como duas disciplinas completamente diferentes, governadas por princípios situados em dois níveis temáticos e metódicos essencialmente distintos, tentarei apresentar uma outra concepção, segundo a qual filosofia e teologia representam duas perspectivas diferentes mas complementares com respeito a uma única dimensão ou disciplina. Para apontar logo para um possível mal-entendido: da concepção a ser exposta não se segue que se deva abolir a distinção institucionalizada entre Faculdade de Filosofia e Faculdade de Teologia, pois que esta distinção institucionalizada pode e deve ser considerada como sendo de nature-

¹ O presente artigo contém o texto, levemente modificado, de uma conferência dada em várias instituições universitárias no Brasil e em outros países. A forma originária do texto foi mantida, o que explica que as indicações bibliográficas foram reduzidas a um nível mínimo. A concepção apresentada neste artigo é essencialmente idêntica à concepção exposta em meu artigo “Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung”, in: J. ROHLS, G. WENZ (eds.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift für W. Pannenberg*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, pp. 11-41. Vários aspectos especificamente teológicos são tratados em meu artigo “Theologie als theoretische Artikulation des christlichen Glaubens: Überlegungen zur theologischen Grundlegungsproblematik” (a ser publicado, em breve, também em tradução portuguesa).

za pragmática, isto é, como uma exigência de divisão de trabalho. Em segundo lugar, apontarei para algumas exigências metódicas, conceituais e teóricas, cujo preenchimento é pré-requisito indispensável para o trabalho teológico (e filosófico).

1. A situação contemporânea e o status quaestionis

1.1 Os conceitos de “teologia cristã” e de “filosofia contemporânea”

Falo de “teologia cristã” — e não simplesmente de “teologia católica” ou “teologia evangélica (protestante)” etc. — pela razão que a especificidade confessional das diferentes correntes cristãs não poderá ser considerada neste artigo. De outra parte, é claro que esta especificidade não pode ser inteiramente ignorada, dado o fato que as diferentes correntes cristãs se distinguem marcadamente no que diz respeito à concepção de teologia e à relação entre teologia e filosofia. Levarei em conta este fator nos contextos nos quais ele se mostrará relevante.

Por “teologia” entendo um discurso de caráter teórico, sendo portanto distinto de outros discursos, como o discurso prático (em toda a variedade da suas formas), o discurso estético, o discurso literário etc. O caráter mais fundamental do conceito de teoreticidade, com respeito ao tema deste artigo, pode ser caracterizado da seguinte maneira: o discurso teórico é estruturado pela perspectiva da *verdade*; ele é o resultado da tentativa de dizer ou exprimir “como as coisas são” (ou como Wittgenstein formula no *Tractatus*: “wie es sich verhält”), e a saber: ou de maneira factual (contingente) ou de maneira necessária.

Estou consciente de que, ao caracterizar brevemente o conceito de teologia cristã desta maneira, ponho-me em oposição a importantes correntes ou tendências do assim chamado “pensamento cristão” de hoje, a saber, àquelas correntes/tendências que em muitas formas ou desvalorizam o caráter teórico da teologia no sentido indicado ou o desleixam ou mesmo o rejeitam inteiramente. Mas acrescento que a concepção que defendo se enquadra na grande tradição da teologia cristã cujo representante supremo é, sem dúvida, Santo Tomás de Aquino. (Com isso não quero insinuar que eu seja um filósofo ou teólogo “tomista”; quero apenas dizer que a concepção básica da teologia por mim assumida tem um caráter fundamentalmente teórico, o que está em consonância com a grande tradição da teologia, sobretudo da teologia tomista).

A caracterização do conceito de teologia cristã, brevemente delineado, refere-se naturalmente ao que na tradição escolástica da teologia se chamou e se chama de “teologia dogmática” ou “sistemática”. É claro que é esta teologia dogmática/sistemática que constitui o centro ou o cerne da teologia cristã. Mas devem-se distinguir diferentes disciplinas “auxiliares” da teologia sistemática: a teologia bíblica, a teologia pastoral, a teologia espiritual etc.

O *segundo* conceito a ser inicialmente esclarecido é o conceito de *filosofia contemporânea*. Entendido de modo extensional, este conceito abrange a totalidade das atividades e das produções dos filósofos, por assim dizer, em serviço ativo. Mas, neste sentido, o conceito é de pouco interesse. Requer-se uma caracterização intensional, isto é, referente ao conteúdo específico e delimitado do conceito. Nesta perspectiva há uma divisão universalmente aceita: toda a filosofia contemporânea é dividida entre duas correntes ou tradições: a corrente/tradição analítica e a corrente/tradição continental-européia. Não posso apresentar aqui uma caracterização pormenorizada destas duas grandes correntes. Quero, porém, acentuar o caráter altamente problemático desta divisão.

Em praticamente toda a *philosophical community* cresce a convicção de que se torna sempre mais difícil caracterizar de maneira clara o que seja a *filosofia analítica hoje*. Mais fácil é dizer o que a filosofia analítica *tem sido no passado*. A razão é que a filosofia analítica teve e tem atualmente uma expansão extraordinária precisamente sob os dois aspectos que devem ser considerados os mais fundamentais para a caracterização de uma filosofia: o aspecto do método e o aspecto do(s) conteúdo(s). Sob o aspecto do método, muitos filósofos que se consideram analíticos não mais aceitam a centralidade da linguagem para a filosofia. Este ponto tem radicais conseqüências para toda a metodologia da filosofia “analítica”. Sob o ponto de vista dos conteúdos com os quais filósofos ditos “analíticos” se ocupam hoje, a expansão é ainda mais notável e impressionante. Não há praticamente nenhum tema filosófico que não seja tratado por filósofos “analíticos”. Muitos filósofos analíticos não vêem nenhum problema em tratar temas que sempre foram considerados como pertencentes ao âmbito da metafísica, sendo que estes filósofos usam sem hesitação a denominação ‘metafísica’. Não obstante o que tentei mostrar com respeito à dificuldade de dar uma caracterização clara e universalmente aceita do que seja a filosofia “analítica”, penso que é possível, e mesmo imprescindível, apontar para fatores que delimitam esta corrente de outras correntes de maneira suficiente para usar com sentido a expressão ‘filosofia analítica’. Mas não posso entrar aqui em maiores detalhes.

Quanto à assim chamada filosofia continental-européia, a dificuldade de uma caracterização clara e convincente deriva sobretudo do fato que esta denominação abrange correntes tão heterogêneas, que a questão se

tal denominação tem um sentido, mesmo mínimo, se torna iniludível. De maneira muitas vezes explícita, e as mais das vezes implícita, são atribuídas a este grande “campo filosófico” formas ou estilos de pensar sob a inspiração e na continuidade das seguintes grandes correntes da filosofia surgidas na época pós-kantiana: o idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel [mas não Kant!]) e correntes desta proveniência; Nietzsche; a Filosofia da Vida (Lebensphilosophie, W. Dilthey, H. Bergson); a Fenomenologia de Husserl e suas várias subcorrentes; Heidegger; a Filosofia Hermenêutica, sobretudo H.-G. Gadamer; a Teoria Crítica da Sociedade (Escola de Frankfurt: Adorno, Habermas); os filósofos “deconstrucionistas” franceses como J. Derrida etc. É muito difícil, talvez mesmo impossível, elaborar um denominador comum — mesmo em grau mínimo — para todas essas correntes.

Mas em certa analogia com a filosofia analítica contemporânea, a assim-chamada filosofia continental-européia de hoje encontra-se num estágio de transformação, que em alguns casos atinge proporções consideráveis. Isso acontece de modo especial com a interpretação e assimilação dos filósofos alemães acima mencionados, especialmente de Hegel, Heidegger, Gadamer e outros, enquanto que, em minha impressão, não há praticamente nenhuma aproximação entre a filosofia analítica e os filósofos franceses de orientação deconstrucionista. Não obstante isso, penso que, com respeito a questões centrais, subsiste uma linha divisória de caráter fundamental pelo menos entre grandes filósofos, como Hegel e Heidegger, de uma parte, e a filosofia analítica, de outra. Mas, mais uma vez, não posso elaborar este ponto aqui².

1.2 A relação histórica da teologia cristã à filosofia

Um dos fenômenos mais centrais e mais fascinantes na história do pensamento humano é, sem dúvida, o encontro entre a mensagem judaico-bíblico-cristã, de uma parte, e o pensamento filosófico grego (ou helenístico), de outra. A filosofia foi, essencialmente, de início um fenômeno da cultura grega, não da cultura judaico-bíblica (ou de outra cultura)³. Toda a história do cristianismo foi marcada de modo decisivo e indelével por este encontro. Esta interpretação do fenômeno histórico mencionado e esta visão da fé cristã não é universalmente aceita pela teologia cristã; de modo especial ela foi rejeitada e ainda é rejeitada de

² Sobre isso o leitor poderá consultar meu artigo “Sobre a possibilidade de um diálogo produtivo entre a filosofia ‘tradicional’ (‘continental-européia’) e a filosofia analítica?” (a ser publicado em breve).

³ Quando se fala, como é comum em vários círculos acadêmicos, por exemplo, de filosofia “oriental” (China, Índia etc.), usa-se a expressão ‘filosofia’ em sentido inadequado, e mesmo equívoco.

maneira nítida por várias e importantes correntes da teologia protestante; na teologia católica contemporânea há também fortes tendências que consideram o mencionado encontro com o resultado de uma total integração da dimensão filosófica na teologia como um desvio nefasto do caráter originário absolutamente singular da mensagem bíblico-cristã⁴. Hoje algumas das mais salientes correntes “anti-filosóficas” inspiram-se de modo fundamental em alguns motivos centrais do filósofo L. Wittgenstein, sobretudo em sua concepção do jogo de linguagem (*Sprachspiel*), especialmente da linguagem religiosa. A deficiência de tais correntes fica clara se se considera o fato que a linguagem religiosa cristã não é e não pode ser separada da história do cristianismo; e a história do cristianismo não pode ser separada da integração da filosofia no pensamento cristão.

Mas, além desse argumento de caráter histórico, deve-se pôr a questão de saber se não é necessário admitir um laço mais estreito e fundamental entre teologia cristã e filosofia. Uma tal tentativa defronta-se com uma série de dificuldades provenientes sobretudo de algo assim como um relativismo histórico, social e cultural. Poder-se-ia dizer que, sendo que “filosofia” é, como foi notado acima, um fenômeno cultural grego, ela é algo de contingente, como são em geral fenômenos culturais. Porque, então, vincular a teologia cristã à filosofia? Não seria isso equivalente a querer reduzir o cristianismo ao mundo europeu ou ocidental? Não contrariaria isso à conhecida exigência da *aculturação* do cristianismo e, conseqüentemente, da teologia?

Mas a isso se deve dizer que o relativismo pressuposto por tal concepção é ingênuo e superficial. Um tal relativismo não está em condições de reconhecer, e muito menos de levar em conta, e ainda menos de explicar um fenômeno incontestável, a saber, que a história da humanidade não é uma *congérie* sem conexão intrínseca de elementos disparatados, mas sim um processo unificante, que leva seus elementos (a saber, culturas diferentes) a se integrarem sempre mais intimamente num grandenexo. É o que experimentamos hoje de modo absolutamente singular: todas as nações se esforçam para ser partes de uma grande *UNIÃO* mundial. É claro que neste esforço há grandes divergências, e mesmo conflitos, pois que, ao lado do esforço de integração na grande comunidade e cultura mundial, há também o lado de preservação da própria identidade cultural. Mas não pode haver dúvida sobre o seguinte fator fundamental: nenhum povo, nenhuma nação, nenhuma cultura pode hoje rejeitar de modo radical o grande processo científico,

⁴ Sobre esta temática, consulte-se o muito instrutivo artigo de W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: IDEM, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, pp. 296-346.

já que a estrutura central da comunidade mundial é decididamente marcada por esta dimensão científica. Esta dimensão é o mais poderoso fator unificador da humanidade. Ora, a filosofia, no sentido estrito (se se quiser, grego) da palavra, não é outra coisa que um dos grandes aspectos do fenômeno da ciência. Não é possível imaginar uma unificação mundial determinada de modo radical pela ciência e, em geral, pela racionalidade e admitir que nesta unificação haja lugar para uma religião que rejeita radicalmente ciência e racionalidade. Nesta perspectiva — que é claramente fundamental — o cristianismo, com sua grande tradição científica e racional, isto é, sua grande tradição teológica e filosófica, possui uma vantagem e uma superioridade incontestáveis com respeito a qualquer outra religião.

Mas é possível — e necessário — dar mais um passo além da reflexão que acabamos de fazer. Se existe o fenômeno descrito (o processo unificador tendo como um dos seus elementos centrais a dimensão científica e racional), então pôr e resolver a questão da fundamentação deste fenômeno é uma tarefa a ser reconhecida e assumida pelo filósofo. Ora, dificilmente poder-se-á contestar a afirmação que os seres humanos formam uma unidade, não uma congêrie de elementos disparatados. Os seres humanos dotados de inteligência, vontade e outras faculdades são seres humanos somente na medida em que realizam uma integração destas diferentes dimensões. Isso tem como consequência imediata que não se pode admitir, por exemplo, a concepção que a dimensão da fé e a dimensão da razão nada tem a ver uma com a outra. O fato de serem diferentes não implica que sejam absolutamente estranhas uma à outra.

De tais reflexões se segue que o fenômeno histórico da integração da filosofia na teologia e, inversamente, do reconhecimento da filosofia por parte da teologia não é apenas um fenômeno histórico contingente que poderia ser superado como uma reminiscência do passado.

1.3 A filosofia após a sua emancipação da teologia

A filosofia surgiu primordialmente em absoluta independência de qualquer forma de “teologia”. O fato histórico de a filosofia ter sido integrada à teologia cristã gerou aos poucos uma situação de dependência da filosofia, uma dependência que nunca foi completa, mas que sempre teve o estatuto de uma certa subordinação que se poderia chamar de sistemático-arquitetural. A expressão desta dependência/subordinação é a conhecida fórmula: *philosophia ancilla theologiae*. Mas, pelo menos no caso de grandes pensadores cristãos como Santo Tomás de Aquino, só se pode falar de dependência da filosofia com relação à teologia numa perspectiva muito mais diferenciada.

É o que fica manifesto na primeira página da *Summa Theologiae* (I q. 1 a. 1: *Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi*). A resposta de Santo Tomás é positiva e é fundada por ele em duas razões:

(i) o homem é ordenado a Deus como um fim cujo conhecimento excede os limites da razão humana; ora, argumenta Santo Tomás, o conhecimento de um fim do homem representa um pressuposto para que as ações humanas tenham sentido. Fica claro aqui que Santo Tomás admite uma *certa independência* da filosofia com respeito à teologia. Aqui a teologia é entendida como uma necessária complementação da filosofia.

(ii) mas logo a seguir Santo Tomás relativiza esta independência, afirmando que, mesmo com respeito às verdades sobre Deus acessíveis à razão humana, existe a necessidade de a humanidade ser “instruída” pela revelação divina (isto é, a necessidade de a humanidade ser dotada de verdades provenientes da revelação divina). Mas a razão aduzida por Santo Tomás é nitidamente débil, isto é, muito relativa e contingente, e não de caráter realmente fundamental. Com efeito, Santo Tomás aponta para a *conditio humana* num sentido bastante restrito, acentuando que a verdade sobre Deus, que em princípio é acessível à razão humana, só pode ser alcançada “por poucos, durante um longo tempo e acompanhada de muitos erros (*quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret*). Ora, a salvação do homem, ressalta Santo Tomás, depende integralmente da verdade sobre Deus. E Santo Tomás tira destas reflexões uma conclusão algo forçada: *Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur*. A “necessidade” que Santo Tomás deduz aqui não é uma necessidade no sentido estrito; ao contrário, é uma necessidade num sentido claramente relativo, poder-se-ia dizer: uma necessidade “pragmática”.

Disso se segue que a “dependência” da filosofia com respeito à teologia, numa perspectiva “tomista”, é antes uma dependência no sentido da exigência de uma complementação da filosofia por parte da teologia. Na segunda parte deste artigo mostrarei que esta concepção pode e deve ser entendida de uma nova maneira: Em vez de dependência ou subordinação seria melhor dizer que a teologia representa uma (melhor: a) complementação *essencial* da filosofia. Mas isso deve ser cuidadosamente explicado.

Dado este pano de fundo, o assim chamado processo de emancipação total da filosofia nos tempos modernos dever ser visto e entendido de modo muito diferenciado. Por razões que não podem ser examinadas aqui, este processo realizou-se em diferentes direções e/ou fases.

Uma primeira consistiu numa desconexão parcial da filosofia com respeito à teologia cristã, desconexão equivalente à rejeição ou explícita ou pelo menos implícita da revelação cristã, mas ainda compatível com a aceitação de um Deus cognoscível na perspectiva de alguma espécie de teologia natural. Aqui a filosofia se considerava auto-suficiente, no sentido de que não continha o ímpeto de progredir além dos limites marcados pela razão humana entendida de modo muito modesto e superficial. Um caso típico desta direção ou fase foi o *deísmo* dos séculos XVII e XVIII, considerado como sendo a filosofia da religião do iluminismo.

Uma segunda direção no processo da realização da total independência da filosofia consistiu em desconectar de maneira categórica a filosofia de toda e qualquer forma de teologia, seja cristã, seja natural. É o fenômeno do *ateísmo*.

Uma terceira tendência — esta bem poderosa — tomou a forma de integração, não da filosofia na teologia cristã, mas da teologia cristã na filosofia. O mais famoso e importante representante desta corrente é Hegel: para ele filosofia é Teoria do Absoluto, sendo que aquela disciplina, que tradicionalmente se chama(va) teologia cristã, é simplesmente assumida como sendo parte integrante desta grande teoria. Como veremos na segunda parte, também eu defenderei uma certa versão desta corrente (porém com muitas correções e distinções). No caso de Hegel, a emancipação da filosofia com respeito à teologia cristã atinge um grau supremo e absolutamente singular, pois que a emancipação da filosofia não mais consiste numa desconexão, mas na incorporação em si mesma precisamente daquela dimensão com respeito à qual ela nos tempos modernos tentava emancipar-se, a saber, da teologia.

Mas houve e há uma quarta tendência, uma tendência ainda mais radical, representada pelo nome de Heidegger. Segundo este filósofo, tanto a filosofia (identificada por ele com a metafísica) como a teologia cristã (identificada por ele com a doutrina sobre Deus nos moldes metafísicos tradicionais sobrepostos à grande tradição bíblica) são formas do pensamento (e do ser!) derivadas e não originais: são expressões da *Seinsvergessenheit*, do esquecimento do ser, que é, segundo Heidegger, a característica fundamental da filosofia, isto é, segundo ele, da metafísica ocidental. A forma de pensamento que Heidegger tenta ou pretende atingir, situa-se “um passo para trás (*Schritt zurück*)” com respeito à filosofia e à teologia (cristã): é o pensamento que Heidegger chama de pensamento “arcaico (*anfängliches Denken*)” ou “pensamento original (*ursprüngliches Denken*)” ou ainda “pensamento essencial (*wesentliches Denken*)”⁵.

⁵ Consulte-se meu artigo: *Metaphysikkritik bei Carnap und Heidegger: Analyse, Vergleich, Kritik*, *Logos*, vol. 4 (1997) 294-332.

Finalmente, deve-se mencionar a filosofia analítica, que pode ser considerada a forma mais radicalmente emancipada com respeito tanto à teologia cristã como à teologia natural. Com efeito, esta corrente filosófica se define fundamentalmente do ponto de vista do método, do estilo, dos instrumentos usados, e não a partir da perspectiva temática. Com isso, esta filosofia é, num sentido muito profundo, *livre* de qualquer conexão com uma outra dimensão temática, como, por exemplo, a dimensão teológica. Desde seus inícios até mais ou menos a década de 1960, a filosofia analítica foi, em sua quase-totalidade, uma filosofia não só destituída de qualquer complementação teológica (tanto no sentido da teologia cristã como no sentido da teologia natural), mas também uma filosofia em grande parte exclusiva da complementação teológica. Mas hoje a filosofia analítica é aberta, de modo imensamente positivo, a questões de natureza tanto teológico-natural como teológico-cristã. Aliás, esta filosofia possui a notável característica de que a estrita distinção entre teologia cristã e teologia natural tende a desaparecer. Este fenômeno pode ser observado de modo muito claro em tendências muito influentes da filosofia analítica cristã. Um exemplo muito significativo é o grupo de filósofos cristãos da Universidade de Notre-Dame (Alvin Plantinga, Peter van Inwagen e outros)⁶.

Após sua emancipação da teologia, a filosofia de hoje, numa perspectiva analítica, se apresenta como teoria universal aberta a todas as questões formuláveis num nível de clareza conceptual, isto é, num nível teórico. Numa perspectiva não-analítica, a filosofia de hoje é imensamente heterogênea.

1.4 Como formular a questão?

Como formular a questão atinente (ou concernente) à relação de confronto entre teologia cristã e filosofia contemporânea? Para alcançar uma formulação adequada deve-se levar em conta uma série de aspectos e distinções.

[1] Como se mostrou acima, o conceito de filosofia contemporânea é imensamente vasto, elástico, sem um claro denominador comum (a não ser que se pense em denominadores comuns absolutamente triviais como “pertencer ao tempo presente”, “usar a denominação ‘filosofia’” e semelhantes). Falar da teologia cristã “em face da filosofia contemporânea” é, portanto, falar da relação da teologia cristã a um fenômeno vasto, complexo, mesmo caótico. Que fazer? Primeiramente, parece-me

⁶ Consulte-se sobretudo o *opus magnum* de A. Plantinga, a trilogia: *Warrant and Proper Function* (Oxford, 1993); *Warrant: The Current Debate* (Oxford, 1993); e de modo especial: *Warranted Christian Belief* (Oxford, 2000).

imprescindível tirar algumas lições da história da relação entre teologia cristã e a filosofia, mais exato: as filosofias, especialmente nos dois últimos séculos. É claro que não é possível, no âmbito deste artigo, entrar a fundo nessa matéria. Só algumas indicações não-sistemáticas a alguns eventos particularmente interessantes e importantes podem ser dadas aqui.

Nos dois últimos séculos a teologia cristã se encontrou confrontada com uma filosofia completamente emancipada. A atitude da teologia cristã neste período foi extraordinariamente complexa, curiosa, eclética e mesmo profundamente incoerente. Da estrita rejeição, através de uma certa assimilação com caráter crítico, até a aceitação entusiasta de uma determinada filosofia: todas estas atitudes podem ser encontradas na história da teologia cristã dos dois últimos séculos.

Mas para compreender melhor o que aconteceu nesse período recente e o que acontece hoje é preciso descrever em breves traços alguns episódios da história da teologia cristã. Os primeiros apologetas cristãos viviam num mundo de cultura helenística. Filosoficamente foram influenciados pelo Platonismo Médio. Santo Agostinho assumiu — a seu modo — vastas partes de uma visão filosófica nitidamente platônica, mais exato: neoplatônica. Como se sabe, o (neo)platonismo permaneceu dominante na teologia cristã até o evento histórico realizado por Santo Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino no século XIII com a introdução do aristotelismo como base filosófica da teologia cristã. (Santo Tomás chama Aristóteles simplesmente de *philosophus*, “o filósofo”. Muito se tem pesquisado e escrito sobre este grande evento, sua história e sua significação. Evidentemente não é possível entrar aqui em detalhes. O que, sim, é possível é perguntar: quais foram os móveis profundos desta evolução? Sem poder explicar e fundamentar detalhadamente uma resposta adequada, penso que se deva dizer: o móvel central foi a procura de *inteligibilidade*. Os pensadores daqueles tempos tinham perfeita consciência disso, pois que exprimiram este móvel em admiráveis formulações, como, por exemplo: *fides quaerens intellectum*. E eles pensaram que a evolução do pensamento filosófico havia gerado uma maior, mais profunda e mais adequada inteligibilidade. A mudança para o aristotelismo como base filosófica da teologia deve ser vista nesta perspectiva, como mostrarei na seção 2. Estes eventos históricos mostram claramente que a teologia cristã, desde os primeiros séculos, sempre teve consciência nítida que não podia ignorar a filosofia.

Desde o início da época moderna, este princípio de inteligibilidade continuou a ser o móvel central para a teologia cristã, porem, devido à fragmentarização crescente da filosofia em diferentes e heterogêneas correntes, tal princípio foi muitas vezes — talvez na maior parte dos

casos — aplicado de modo superficial e mesmo arbitrário, tendo sido freqüentemente submetido às ligeiras vicissitudes da moda filosófica do tempo, da situação cultural etc. Sobretudo a história do encontro da filosofia cristã com a filosofia — então já perfeitamente emancipada — nos dois últimos séculos é uma história de uma procura em grande parte superficial e arbitrária de uma inteligibilidade que em muitos casos não merece este nome.

Vou dar alguns exemplos entre os mais importantes, exemplos situados na época pós-kantiana. Primeiramente, exemplos no campo da teologia católica. Talvez o primeiro episódio verdadeiramente notável e de grande envergadura da aceitação de uma filosofia não-escolástica como base teórica foi a assim chamada Escola de Tubinga (Tübingen) — pouco conhecida no Brasil —, surgida nos meados do século XIX, que assumiu especialmente a filosofia de Hegel como o paradigma básico para a teologia. (sobretudo Johannes Ev. Kuhn). Mas esta escola teve uma influência muito limitada. O seguinte episódio importante é relativamente recente. Entre 1923 e 1926 o jesuíta belga Joseph Maréchal publicou cinco volumes da sua obra monumental *Le point de départ de la métaphysique*⁷, talvez a obra de maior influência sobre pensadores cristãos na primeira metade do século XX. Maréchal tentou usar o método transcendental de Kant para estabelecer justamente os fundamentos daquela disciplina que Kant cria ter destruído usando precisamente este método. Desde então se fala de um *tomismo transcendental*, uma escola (que foi!) muito influente sobretudo no mundo alemão (J. B. Lotz, W. Brugger, E. Coreth, K. Rahner). Mas esta “revolução transcendental” teve também um impacto enorme na teologia católica, sendo que o seu mais conhecido e célebre representante foi o teólogo K. Rahner (mas também deve-se citar o jesuíta canadense B. Lonergan). Mas, como o exemplo de K. Rahner mostra, a acepção de uma filosofia por parte da teologia católica teve também em grande parte motivações contingentes. K. Rahner foi ainda mais profundamente influenciado por M. Heidegger. Considero K. Rahner, meu mestre, o exemplo mais característico tanto da dificuldade como do caráter nomeadamente contingente, e mesmo arbitrário, da maneira como a teologia cristã (católica) procurou ver e articular sua relação com a filosofia.

Na situação atual da teologia cristã (católica), deve-se constatar um ecletismo de proporções ilimitadas com respeito à relação da teologia à filosofia. Há hoje teólogos católicos de direção kantiana, hegeliana, fichteana, nietzscheana, heideggeriana, wittgensteiniana etc. Talvez a teologia cristã (católica) se encontre no início de uma nova época, pois

⁷ Subtítulo: *Leçons sur le développement historique et théorique de la connaissance*, Bruges-Paris, 1922-1926. (O volume IV foi publicado apenas em 1947.)

em importantes países, como os Estados Unidos, o paradigma básico parece estar num estado de transformação numa direção claramente analítica.

Uma pequena observação apenas sobre a teologia protestante. Como se sabe, esta teologia sempre se distinguiu da teologia católica, entre outras coisas, pela sua distância com respeito à filosofia. Talvez não seja surpresa constatar que esta teologia freqüentemente sucumbiu de maneira arbitrária à sedução de determinadas filosofias em moda numa época. O caso mais sintomático na teologia protestante atual é a influência de Heidegger⁸.

[2] Com base nestas reflexões, é possível formular a grande questão atinente à relação entre a teologia cristã e a filosofia de modo adequado. O ponto essencial, como foi mostrado, foi e é o impulso de procurar inteligibilidade: a teologia cristã tinha/tem a tendência intrínseca de relacionar-se à filosofia porque ela tinha/tem a tendência intrínseca de buscar inteligibilidade para os conteúdos da fé cristã. Procurar inteligibilidade para os conteúdos da fé implica procurar filosofia. É claro que não há simplesmente equivalência entre inteligibilidade e filosofia; a filosofia é só uma condição *necessária* para a inteligibilidade da fé. Mas, como se verá mais adiante, esta tese fundamental deve ainda ser explicada com mais exatidão.

Desta tese decorrem *duas* questões que representam a forma mais exata e concreta da grande questão sobre a relação entre teologia cristã e a filosofia:

[i] a primeira questão é esta: qual é, para falar em termos kantianos, a “condição de possibilidade” da tão estreita relação entre teologia cristã e filosofia? Usando uma formulação algo diferente: Como explicar esta relação tão íntima? A resposta a esta questão será: teologia cristã e filosofia constituem duas perspectivas complementares com respeito a uma única dimensão (disciplina) teórica.

[ii] a segunda questão pode ser formulada assim: em face da grande variedade e pluralidade de correntes filosóficas hoje, como deveria proceder o teólogo cristão? A resposta será: o teólogo cristão deveria tomar como guia para sua escolha o critério da maior inteligibilidade.

Estas duas questões e as duas respostas brevemente formuladas constituem o conteúdo da segunda parte deste artigo.

⁸ Consulte-se, a modo de ilustração, o instrutivo livro de CHRISTOF LANDMESSER, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, Tübingen, Mohr-Siebeck 1999.

2. Esboço de uma concepção sistemática

2.1 A relação entre filosofia e teologia como relação entre duas perspectivas complementares com respeito a uma idêntica dimensão (disciplina) teórica

[1] Uma das constantes mais fundamentais da teologia cristã desde séculos é a distinção entre dois tipos ou níveis de verdades: verdades reveladas (sobrenaturais) e verdades conhecidas ou cognoscíveis pela luz natural da razão humana. Esta distinção, que constitui a base da definição da teologia cristã, foi definitivamente formulada e sancionada pelo Concílio Vaticano I em 1870. O texto mais importante é o seguinte: “Também isto a Igreja católica afirmou e afirma num consenso permanente: há duas ordens de conhecimento, que se diferenciam não só pelo princípio, mas também pelo objeto; pelo princípio, enquanto em uma conhecemos pela razão natural, na outra, pela fé divina; pelo objeto, enquanto, além daquilo que a razão natural pode alcançar, somos convidados a crer em mistérios escondidos em Deus, que não podem ser conhecidos a não ser por revelação divina”⁹.

Esta distinção não tem um caráter simplesmente teórico; ao contrário, sempre constituiu a base para a distinção de duas instituições essencialmente diferentes, as Faculdades de Filosofia e de Teologia, e para tudo o que daí se segue. Ora, eu penso (na linha de pensamento do meu grande Mestre de Teologia, K. Rahner) que esta distinção foi permanentemente mal entendida e mal aplicada. A tese que defendo afirma que filosofia não tem um estatuto essencialmente diferente do estatuto da teologia; há só uma diferença de perspectivas: não se trata de duas disciplinas essencialmente distintas, senão que se trata de duas perspectivas complementares com respeito a uma única disciplina ou dimensão fundamental. Tentarei explicar brevemente e justificar esta tese.

A ambigüidade da interpretação tradicional reside no conceito de “luz (razão, estado) natural”. A teologia fala neste contexto da elevação do homem ao estado “sobrenatural”, elevação atribuída à liberdade absoluta de Deus: o fato de Ele ter decidido manifestar-se, comunicar-se à humanidade, é interpretado como tendo como resultado a elevação da

⁹ “Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt” [CONCILIUM VATICANUM I, constitutio dogmatica *De fide catholica*, cap. 4: De fide et ratione (cf. Denzinger 1795)].

humanidade ao estado sobrenatural. Ora, há uma ambigüidade profunda na teologia cristã tradicional com respeito a este ponto, isto é, a estes conceitos de natural/sobrenatural. Ela fala da luz “natural” da razão. Mas, em verdade, uma luz “natural”, no sentido teológico indicado, não existe como tal, pois que o homem nunca existiu e não existe num estado “natural puro”, isto é, no sentido que Deus não teria decidido manifestar-se ou comunicar-se ao homem; em outras palavras: o estado “natural puro” seria o estado caracterizado pelo fato de não haver uma “história da salvação” entre Deus e o homem.

O intelecto humano e tudo o que constitui o homem não existe num estado “natural” no sentido teológico indicado, não existe como “natureza pura”, já que o homem *todo*, isto é, abrangendo tudo o que ele é, tudo o que o constitui, é *objeto* ou *destinatário* da autocomunicação ou da revelação de Deus. Isto é: a humanidade em toda a sua extensão, o homem em sua inteireza, o homem com tudo aquilo que o constitui como homem foi, para usar a linguagem teológica tradicional, *elevado* ao estado “sobrenatural”. Em cada homem sempre houve e há um elemento ou uma determinação, mais uma vez, para usar a terminologia tradicional, *sobrenatural*: é a determinação que consiste no fato de cada homem ser o “ouvinte da palavra” (*Hörer des Wortes*, título de um livro de K. Rahner), o *destinatário* da autocomunicação ou da auto-revelação de Deus. É nisto que consiste “a elevação ao estado sobrenatural”. K. Rahner introduziu o termo *Existenzial* (em alemão, “existencial” em português), tomado de Heidegger (em *Sein und Zeit*)¹⁰, para caracterizar este “elemento” ou esta determinação e o usou na formulação *übernatürliches Existenzial*, em português: “o existencial sobrenatural”. Falando nesta terminologia, deve-se dizer: cada homem, em todos os tempos da história, é caracterizado teologicamente pela posseção do *existencial sobrenatural*.

[2] Disso se segue que, na vida ou na atividade teórica *real*, a diferença entre filosofia e teologia não pode mais ser interpretada na maneira

¹⁰ Heidegger (em *Sein und Zeit* e em outras publicações) usa o termo “existência” segundo uma significação muito peculiar, não reconhecida por nenhum outro filósofo: “Existência” é a expressão que Heidegger usa para designar o ser específico do “Dasein”, isto é, (em sua terminologia), do *homem*. Segue-se que, neste sentido, só o homem “existe”; os seres não-humanos não “existem”, eles simplesmente “são”. “Existenciais”, na terminologia heideggeriana, são os “caracteres do ser” (ou os “caracteres ontológicos”) (*Seinscharaktere*) do *homem*. Heidegger distingue os “existenciais” das “categorias”: em sua terminologia, “categorias” são os “caracteres ontológicos”, isto é, os caracteres do ser das “coisas” não-humanas. — Seja permitido observar aqui que a terminologia introduzida — não metodicamente, mas de maneira puramente “empírica”, como um fato — por K. Rahner é o resultado de uma maneira de proceder vastamente arbitrária, usada por muitos teólogos com respeito à filosofia: muitos teólogos simplesmente assumem ou simplesmente usam — sem explicação e sem justificação — conceitos introduzidos e usados por determinados filósofos. Há abundantes exemplos de tal procedimento na teologia cristã contemporânea.

tradicional. Também o filósofo possui o “existencial sobrenatural”, o que inclui entre outras coisas a luz “sobrenatural”. Expliquemos isso mais detalhadamente.

Tomemos um filósofo que elabora uma filosofia incluindo teses sobre a existência de um Ser Necessário e Absoluto com o caráter de pessoa (devidamente definido), isto é, dotado de inteligência e vontade; além disso, teses sobre a criação livre do universo, entendendo por universo a totalidade dos seres finitos; e teses sobre a conservação do universo. Suponhamos que esse filósofo tenha chegado a essas teses usando só princípios considerados como “filosóficos”, como o princípio de não-contradição, o princípio de razão suficiente, o princípio de causalidade (que, bem entendido, é uma especificação do princípio de razão suficiente), o princípio de inteligibilidade do universo e princípios semelhantes; além disso, suponhamos que este filósofo não levou em conta nenhum fator pertencente à história da humanidade, como a história das religiões e coisas semelhantes, mas só se apoiou em material “empírico”, digamos, “não-histórico”, isto é, só se apoiou em material acessível através dos sentidos, ou seja, material por ele mesmo observado, como, por exemplo, o fenômeno do movimento, o fenômeno da causação e semelhantes.

Tal filósofo é a incorporação daquilo que, em minha interpretação, o Concílio Vaticano I chama “(luz da) razão natural”. Mas suponhamos agora que este filósofo estenda o âmbito da sua temática no sentido seguinte: ele se dedica ao estudo e à interpretação da história com tudo o que ela contém: tradições, eventos, documentos, instituições etc. E suponhamos que ele se dedique especialmente ao estudo da Bíblia em toda a sua amplitude. Esse filósofo, suponhamos, vai chegar à descoberta de novos e importantes materiais. Chamemos esses materiais simplesmente os materiais atinentes à narração da história salvífica ou da história da revelação ou da autocomunicação de Deus à humanidade. Tematizando ou interpretando corretamente esses documentos, essas tradições e respectivas instituições, nosso filósofo vai aprofundar ou tornar mais determinado, de modo decisivo, sua concepção de Deus: ele vai descobrir e articular que Deus é em sua unidade Trino, que a Segunda Pessoa da Trindade se fez homem etc. Em outras palavras, nosso filósofo, nesta segunda etapa ou fase do seu trabalho teórico, estará realizando aquelas tarefas que, em geral, são atribuídas ao teólogo cristão. Chega-se, assim, à conclusão que a assim chamada filosofia e a assim chamada teologia não são disciplinas fundamentalmente ou essencialmente distintas; elas são apenas duas perspectivas com respeito a uma idêntica dimensão ou disciplina.

Isso pode ser explicado ainda mais detalhadamente. Poder-se-ia dizer que a perspectiva filosófica é *progressiva*, e a perspectiva teológica é

*regressiva*¹¹, no sentido seguinte: a filosofia parte de fenômenos concretos, acessíveis à experiência comum, e progride para uma teoria sempre mais compreensiva, articulando a existência e as propriedades fundamentais de um Ser Absoluto, Criador e Conservador do universo (“universo” entendido como a totalidade dos seres finitos). Mas a filosofia, como ela se entende e é praticada há séculos com relação ou explícita ou implícita à teologia, não vai mais adiante deste ponto: seu movimento é um movimento de progressão até um Deus concebido como um princípio unificante com relação ao universo, mas de tal forma que o universo é tomado como o cosmos *sem* o imenso fenômeno da *história*. O “Deus” ao qual a filosofia tradicional chega é um Deus não falso, mas ainda “abstrato”, no sentido de que a história iniciada por este Deus com a humanidade não é tema para a esta filosofia que chamo aqui de tradicional.

É importante observar que este ponto que é absolutamente central para a determinação da relação entre filosofia e teologia não foi visto e articulado no pensamento cristão “clássico”, o que é documentável de maneira impressionante ao se apontar para uma das passagens mais centrais do pensamento filosófico-teológico de Santo Tomás. Como é sabido, o Doutor Angélico, na *quaestio II* da *Summa Theologiae*, põe a questão: *Utrum Deus sit?* Ele baseia sua resposta positiva nas famosas *quinque viae*, as cinco provas que segundo ele demonstram a existência de Deus. Santo Tomás é um pensador de uma acurácia extraordinária, mas é também um pensador preso a um certo paradigma de pensar. Isto se torna manifesto no seguinte “pequeno detalhe”, que é, em realidade, um fato imensamente significativo para a questão que estamos tratando. Ele considera cinco, digamos, “fenômenos”: o movimento no mundo, a causalidade nas coisas, a distinção entre possível e necessário, os diferentes graus entre os seres, a ordem das coisas. E ele então desenvolve uma argumentação estritamente silogística com respeito a cada um destes fenômenos, chegando à conclusão que existem, digamos, as seguintes cinco “entidades”: um Primeiro Movente, uma Causa Primeira, Algo por si Necessário, uma Perfeição Suprema (ou Absoluta), um Supremo (Ser) Inteligente Constituinte de uma ordenação a um fim para todas as coisas naturais. O “pequeno detalhe”, do qual falei acima, é o fato de que Santo Tomás, ao final de cada uma das cinco vias, isto é, ao formular a conclusão dos cinco argumentos, ou seja, ao nomear cada uma das cinco “entidades” mencionadas, acrescenta uma pequena frase, que varia segundo o tipo do argumento: *et hoc [primum movens] omnes intelligunt Deum; quam [causam primam] omnes Deum nominant; quod [aliquid per se necessarium] omnes dicunt Deum; et hoc [aliquid quod omnibus*

¹¹ Note-se que as expressões ‘progressivo’ e ‘regressivo’, neste contexto, nada tem a ver com algo assim como “progresso” ou “progressivo” e “regresso” ou “regressivo” no sentido econômico, político etc. Estas expressões têm, neste artigo, um sentido puramente metodológico.

entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis] dicimus Deum; et hoc [aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem] dicimus Deum.

O que Santo Tomás faz aqui pode-se chamar de “salto teórico” surpreendente e extraordinário, perfeitamente inteligível por um lado, e completamente inadmissível, por outro. Expliquemos. Certamente Santo Tomás usa a expressão ‘Deus’ no sentido de ‘Deus cristão’. Mas então não há identidade em sentido estrito entre, por exemplo, a Primeira Causa e o “Deus cristão”. Para mostrar isso não é preciso entrar numa análise semântico-ontológica detalhada; basta indicar uma razão simples, evidente por si, para mostrar a não-identidade entre as duas “entidades”: uma pessoa racional pode, sem incorrer em contradição, aceitar uma Primeira Causa e negar a existência de um “Deus cristão”. (E mesmo há muitos teólogos, sobretudo protestantes, que admitem um “Deus Cristão”, mas não aceitam uma Primeira Causa). Nesse sentido, a afirmação de Santo Tomás é simplesmente falsa. Mas caso se a tome como sendo uma afirmação elíptica, uma espécie de afirmação abreviada, ela não precisa ser considerada falsa. Ela então deve ser entendida desta maneira: os cristãos que articulam sua fé à base da filosofia aristotélica entendem a Primeira Causa como sendo uma primeira, ainda abstrata caracterização ou determinação do “Deus cristão” — e neste sentido eles chamam a Primeira Causa “Deus”.

Vê-se que há uma enorme lacuna na afirmação de Santo Tomás. Esta lacuna tem aqui uma dupla significação: De uma parte, ela pressupõe a estrita diferença tradicional ou clássica entre a filosofia como a dimensão da “luz natural” da razão e a teologia como a dimensão da “luz sobrenatural” da razão; de outra, fica claro que Santo Tomás — por um momento, quase por uma inadvertência, por assim dizer — *supera* esta diferença, estabelecendo — porém de modo ambíguo e mesmo errado — uma identidade entre o resultado de uma argumentação filosófica entendida de modo clássico e uma afirmação teológica entendida também de modo clássico. O que tento fazer neste artigo é esclarecer o cerne de verdade e de falsidade na afirmação de Santo Tomás. Vejo o cerne de verdade e de falsidade no fato de que a afirmação de Santo Tomás é o indício da diferença não explicitada de duas perspectivas complementares com respeito a uma única dimensão ou disciplina, sendo que a filosofia, devidamente corrigida, e a teologia, também devidamente corrigida, representam estas duas perspectivas¹².

¹² A partir do que foi mostrado, é possível esclarecer e superar um dos mais nefastos mal-entendidos ocorridos na história do cristianismo, e ainda hoje em voga tanto em muitos círculos ditos cristãos como em círculos de críticos do cristianismo: o mal-entendido de uma oposição radical entre o “Deus dos filósofos” e o “Deus bíblico”. Dois exemplos. Mesmo um grande espírito como Blaise Pascal parece ter cometido este mal-entendido. Em seu famoso *Mémorial*, de

Por sua vez, a teologia cristã é guiada por uma perspectiva *regressiva* no seguinte sentido: ela parte do Deus por assim dizer “concretíssimo” ou “absolutamente determinado”, feito manifesto pela sua revelação na história: o Deus Trino, revelado em sua ação livre com respeito à humanidade. A teologia articula teoricamente este Deus supremamente “determinado” “regredindo” para todos os níveis pressupostos ou, para usar a terminologia kantiana, para as condições de possibilidade da admissão de um tal Deus. Concretamente: o Deus Trino, revelado na história da salvação, não pode ser pensado e admitido sem pensar e admitir o Deus Criador; o Deus Criador não pode ser pensado e admitido sem pensar e admitir a *existência* do Deus Criador; esta existência do Deus Criador, por sua vez, só pode ser pensada e admitida se se admite a existência de um Princípio Unificante do universo (tradicionalmente: uma Primeira Causa, um Primeiro Movente etc.); a existência de um Princípio Unificante pressupõe a existência de coisas finitas estruturadas de tal maneira que exigem um tal princípio etc.

1654, encontra-se a seguinte passagem, tantas vezes citada na literatura cristã como um documento central autoritativo do mal-entendido mencionado: “FEU. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des Philosophes et des savants...” (B. PASCAL, *Oeuvres Complètes*, (texte établi et annoté par Jacques Chevalier), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, p. 554). Digo que Pascal “parece ter cometido” o mal-entendido em questão, porque o texto pode ser interpretado de uma maneira fundamentalmente compatível com a concepção defendida neste artigo, a saber: segundo esta interpretação “benévola”, Pascal pressuporia não uma oposição radical, mas apenas uma diferença entre o Deus Bíblico e o Deus dos Filósofos e Sábios. O sentido então seria: ele evocaria “Deus”, por assim dizer, em toda a sua “concreticidade”, “determinação” ou “plenitude” revelada na história da salvação e, ao fazer isso, tornaria manifesto que tencionava progredir ou ir decididamente além do Deus entendido apenas como Princípio Unificante do universo. Não vou tentar decidir aqui a questão se Pascal pode ou deve ser entendido neste sentido. É, porém, um fato inegável que o texto de Pascal *sempre* foi citado como um ou mesmo o *locus classicus* da articulação de uma oposição radical entre o Deus “filosófico” e o “Deus bíblico”. Um exemplo bem diferente é Heidegger. Em seu famoso artigo “A constituição onto-teo-lógica da metafísica”, em várias passagens Heidegger fala de Deus. Ele interpreta a metafísica ocidental como sendo a expressão de uma concepção que distingue entre os entes finitos e um (ou o) Ente Supremo, chamado “Deus”, sendo que o Ente Supremo seria o “Fundamento” (*Grund*) dos entes finitos. E Heidegger — de maneira inexplicável — afirma que “o nome adequado para Deus na filosofia” (isto é, segundo ele: na metafísica) seria *Causa sui* (um conceito contraditório, mas não posso mostrar isso aqui). E então Heidegger afirma: “A um tal Deus o homem nem pode dirigir preces nem pode oferecer sacrifícios. Diante da *Causa sui*, o homem não pode nem dobrar o joelho por timidez [*Scheu*, reverência?] nem pode musicar e dançar diante deste Deus” (M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957, p. 70). Mesmo abstraindo de toda a crítica à qual dever-se-ia submeter a interpretação heideggeriana da metafísica ocidental, é importante ressaltar o fato de que Heidegger comete aqui um mal-entendido desastroso e mesmo grotesco. Nenhum filósofo ou teólogo cristão jamais disse (ou pensou!) que teria sentido dirigir preces simplesmente a um Princípio chamado “Causa primeira” (Heidegger diz: *Causa sui*). Admitir tal coisa é ignorar toda a problemática tratada acima, especialmente no que diz respeito a Santo Tomás.

[3] Significa isto que a teologia cristã é *reduzida* à filosofia? Não. De modo nenhum. Não se pode falar de “redução”; ao contrário, tanto o conceito de filosofia, como é entendido comumente, como o conceito de teologia cristã, como esta foi tradicionalmente entendida e ainda hoje o é pela maioria dos teólogos cristãos, são submetidos a uma profunda revisão ou correção. O que a concepção brevemente descrita realmente contém pode ser expresso a partir da distinção entre perspectiva progressiva e perspectiva regressiva, da seguinte maneira: de uma parte, a filosofia “comum” é corrigida no sentido de que a perspectiva *progressiva* é, por assim dizer, estendida até o fim do percurso temático, isto é, até aquele ponto máximo na concepção de Deus, que é o ponto de partida da teologia cristã: o Deus por assim dizer “concretíssimo”, o Deus plenamente determinado, o Deus revelado. Esta “extensão” (ou este “prolongamento”) da perspectiva filosófica progressiva significa, em termos reais, que a história da humanidade, com tudo o que ela contém, é assumida como pertencendo essencialmente à grande temática filosófica; toda a história das religiões, e assim também toda a história da revelação de Deus, entra decididamente no campo temático da filosofia.

De outra parte, a teologia cristã “comum” é corrigida no sentido inverso: sua perspectiva *regressiva* também é sujeita a uma *extensão*, mas neste caso a uma extensão regressiva, um movimento que leva a percorrer em sentido reverso todo o percurso seguido pela filosofia em sentido progressivo. Esta extensão regressiva conduz não somente até o Deus como princípio unificante do universo, mas também ainda mais “atrás” deste ponto, a saber, até os fenômenos iniciais dos quais a filosofia costuma partir. Em outras palavras: de acordo com a correção proposta, a teologia é guiada pela perspectiva regressiva, o que significa que é levada a considerar também todo o imenso campo “presuposicional”, isto é, o âmbito de temas cujo esclarecimento é um pressuposto imprescindível para o tratamento teórico da grande temática da história da revelação divina, como uma tarefa a ser realizada pelo teólogo cristão, pelo menos em princípio. É fácil de ver, então, que as duas perspectivas, a filosófica e a teológica, são diferentes, mas que coincidem no sentido que abrangem o mesmo percurso temático total: apenas com a diferença que percorrem o percurso temático a partir dos dois pontos-limite opostos do percurso.

Observe-se, porém, que as duas correções (isto é, a correção da filosofia e a correção da teologia) não são tarefas absolutamente novas ou inauditas. Até um certo ponto elas já foram ou estão sendo realizadas. No que diz respeito à filosofia, há, tanto no passado como no presente, grandes exemplos da tentativa de estender ou alargar a filosofia no sentido exposto. O exemplo do passado certamente mais interessante é Hegel, que tematizou de modo incomparável todas as grandes verdades

crístãs, como a Trindade, a Encarnação¹³ etc. Na filosofia analítica de hoje há uma forte e notável corrente de filosofia da religião cristã que estende o âmbito temático da filosofia de modo tal que toda a temática da teologia tradicional cristã é abrangida. De maneira especial refiro-me ao grupo de filósofos cristãos na Universidade Notre-Dame nos Estados Unidos, cujo representante mais conhecido é Alvin Plantinga¹⁴. No que diz respeito à teologia, sempre houve na grande tradição teológica e há na teologia contemporânea o claro empenho de tematizar os pressupostos assim chamados “racionais” da teologia. Isto é de modo especial a tarefa daquela disciplina teológica que se chama “teologia fundamental”.

A concepção brevemente exposta abre perspectivas de grande importância para o pensamento cristão. Este recebe um caráter mais unitário, sendo que então se vê constrangido a aplicar muito maior rigor. De outra parte, deve-se acentuar o fato de que a concepção exposta não contradiz as afirmações verdadeiramente fundamentais do Magistério da Igreja, o que, porém, exige uma ulterior e mais detalhada explicação (o que não pode ser feito neste artigo). A concepção aqui defendida também não põe em questão a divisão institucional entre filosofia e teologia, isto é, a legitimação da distinção entre Faculdade de Filosofia e Faculdade de Teologia. Esta distinção pode ser legitimada na base de

¹³ É de grande importância observar que Hegel, que era um cristão protestante, tinha uma atitude profundamente crítica com respeito à teologia protestante do seu tempo. Em sua recensão dos escritos póstumos do filósofo berlinense C. W. F. Solger (escrita em 1828, quatro anos antes de sua morte), Hegel observa o seguinte:

“Man sieht, diese Lehre des Christentums [Hegel se refere ao que Solger havia escrito sobre a Encarnação do Filho de Deus] mit Inbegriff der Dreieinigkeit, die ihrer Grundbestimmung nach in dem Angeführten enthalten ist, hat ihren Zufluchtsort in der spekulativen Philosophie gefunden, nachdem sie von der in der protestantischen Kirche fast ausschließlicly herrschenden Theologie durch Exegese und Rasonnement beiseite gebracht, die Erscheinung Christi zu einem bloßen Objekte der Erinnerung und moralischer Gründe herabgesetzt und Gott in ein in sich bestimmungsloses leeres Jenseits, als unerkennbares, hiermit nicht geoffenbartes Wesen außerhalb der Wirklichkeit verwiesen worden ist.” (G. W. F. HEGEL, Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, in: IDEM, *Berliner Schriften 1818-1831*, (editor H. Hoffmeister), Hamburg, Meiner, 1956, p. 186).

TRADUÇÃO:

“Vê-se que esta doutrina do cristianismo [Hegel refere-se à Encarnação do Verbo], com inclusão da Trindade, cuja determinação fundamental está contida no exposto, encontrou seu refúgio na filosofia especulativa. Isto acontece depois que a teologia quase exclusivamente dominante na Igreja Protestante pôs esta doutrina completamente de lado; além disso, esta teologia reduziu a figura de Cristo a um puro objeto de memória histórica e de justificação moral e desterrou Deus a um Além (a um algo transcendente) indeterminado, vácuo e incognoscível, portanto a um Ser não-revelado, fora do âmbito da realidade.”

¹⁴ Veja-se acima, nota 6.

uma exigência *pragmática* decorrente da necessidade de uma “divisão de trabalho”.

[4] Para evitar um mal-entendido, que muito naturalmente pode surgir para os teólogos acostumados a pensar em moldes tradicionais, acrescento uma observação final sobre a concepção exposta. Deve-se reconhecer e esclarecer uma distinção entre o filósofo aqui considerado e o teólogo cristão — uma distinção não de princípio, mas de grande importância pragmática. O teólogo cristão é acostumado a elaborar sua teoria teológica colocando-se *de antemão* dentro daquele grande enquadramento institucional-doutrinal que é o que se chama a Doutrina da Igreja. Os elementos desta doutrina da Igreja são Verdades ou simplesmente assumidas da Bíblia ou explicitamente proclamadas pelos Concílios e pelo Magistério. A trama conceitual e argumentativa deste teólogo se baseia de modo decisivo em tais “verdades” bíblicas, conciliares, magisteriais etc. de diferentes estatutos. Daqui surge a questão: se a concepção exposta é aceita, então deve-se mostrar claramente como entender ou “posicionar” a situação e a atitude do filósofo como foi descrito até agora. Se este filósofo trata a grande temática cristã na perspectiva acima caracterizada como “progressiva”, sendo que então a temática *progressivamente* se expande abrangendo em última análise também aquela temática que tradicionalmente foi o domínio exclusivo da teologia cristã, surge a importante questão: como deve portar-se este filósofo com respeito ao que chamei de “enquadramento institucional-doutrinal” que é característico da teologia cristã tradicional? Com outras palavras: deverá também ele (o filósofo) pensar e argumentar na base da aceitação de dogmas, decisões conciliares e magisteriais etc.? Mas, se isto é exigido, que resta então do trabalho genuinamente “filosófico” deste filósofo?

Para responder a esta questão é preciso fazer uma distinção absolutamente central. Introduzamos o conceito de “visão (concepção, teoria) cristã compreensiva da realidade (do ser)”. Admitindo a distinção usual ou tradicional entre filosofia e teologia, deveremos então dizer que se trata de uma “visão filosófico-teológica”. Mas como entender a expressão complexa “filosófico-teológica”? Segundo a concepção que esbocei neste artigo, dever-se-ia dizer que cada uma das expressões ‘filosofia’ e ‘teologia’ caracteriza *toda a visão* ou *concepção* ou *teoria* — apenas com a diferença que a perspectiva de cada um dos dois casos é outra. Mas as duas perspectivas abrangem os mesmos conteúdos, apenas vistos e articulados de dois pontos de vista exatamente opostos, mas ao mesmo tempo absolutamente complementares. Resta agora dizer brevemente como a atitude do filósofo aqui descrito deve ser caracterizada. O filósofo que segue a perspectiva “progressiva” entra numa aventura teórica fascinante: ao tematizar a história, entra num processo que abrange uma série de fatores tanto com respeito a conteúdos como com respeito

a procedimentos metódicos. Para ressaltar apenas um pormenor: ao tematizar o que chamei acima o material histórico contendo a narrativa da auto-revelação de Deus, o filósofo chega ao ponto de interpretar esta história de maneira bem concreta, por exemplo, tornando manifesta a fundação da Igreja por Jesus Cristo. Com isso naturalmente a Igreja, em sua concreticidade e sua história, adquire para o filósofo não só o estatuto de um conteúdo central que ele aceita e afirma, *mas também o estatuto de um fator profundamente metodológico*: esta Igreja aparece então como uma instância da concretização da verdade, o que implica também autoridade magisterial etc. A partir daí o procedimento do filósofo, cuja aventura teórica estamos descrevendo, recebe uma muito mais determinada estrutura e direção *metodológica*.

2.2 Conceito e papel da inteligibilidade: exigências metódicas, conceituais e teóricas

A segunda questão que especifica o tema geral tratado neste artigo, isto é, o tema da relação entre teologia e filosofia, já foi formulada acima da seguinte maneira: em face da grande variedade e pluralidade de correntes filosóficas hoje, como deveria proceder o teólogo cristão? A resposta já foi brevemente indicada: o teólogo cristão deveria tomar como guia para sua escolha o critério da maior inteligibilidade. Nesta última seção, esta questão e esta resposta serão analisadas em detalhe.

[1] Observe-se, de início, que a concepção brevemente apresentada sobre a relação entre filosofia e teologia, entendida como a relação entre duas perspectivas complementares com respeito a uma única dimensão, tem como conseqüência que a questão agora em pauta, isto é, a questão concernente ao tipo de filosofia que o teólogo deveria escolher, adquire uma importância simplesmente fundamental e decisiva. Se a teologia cristã é entendida numa linha teórica de acordo com a grande tradição teológica do cristianismo (da Igreja Católica), então a teologia *necessariamente* deve “escolher”, isto é, “pressupor” ou “elaborar” ela mesma uma filosofia adequada. O critério então só pode ser este: o grau superior de inteligibilidade que uma determinada filosofia pode promover. Mas como entender o conceito de inteligibilidade?

[1.1] Primeiramente, é claro que inteligibilidade exclui a *limine* contradição, incompatibilidade, incoerência. Assim, fica claro, de início, que a teologia cristã não pode “usar” ou “apoiar-se” numa filosofia intrinsecamente ateísta, qualquer que seja a forma de ateísmo propugnado (por exemplo, a forma materialista). Também não pode aceitar uma filosofia de caráter intrinsecamente agnóstico ou radicalmente cético. E, naturalmente, também não pode apoiar-se numa filosofia que aceita a existência de um Ser absoluto (mesmo chamando-o de “Deus”), mas

que nega a admissibilidade de uma auto-revelação de um tal Ser (por exemplo, o “deísmo” dos séculos XVII e XVIII). De fato, existiram e existem muitas correntes filosóficas cuja manifesta incompatibilidade com a teologia cristã as exclui de toda consideração positiva por parte do teólogo cristão.

Mas existiram e existem (e podem existir) um grande número de correntes filosóficas que, pelo menos à primeira vista ou *a priori*, não são incompatíveis com a teologia cristã. Por qual destas correntes não *a priori* incompatíveis com a teologia o teólogo cristão deveria optar? Reside aqui o problema tremendamente difícil para o teólogo cristão. Afirmar que há um grande número de correntes filosóficas não *a priori* incompatíveis com a mensagem cristã não implica naturalmente que estas correntes estejam num pé de igualdade com respeito à mensagem cristã. Ao contrário, não é difícil mostrar que há uma vasta escala com graus de maior e de menor compatibilidade de correntes filosóficas em relação à mensagem cristã. Em vez de “maior ou menor (in)compatibilidade”, é mais exato falar de “maior ou menor (in)adequação”. “Inteligibilidade”, neste contexto, significa “adequação”. Mas naturalmente ressurgiu a questão: como entender “adequação”?

[1.2] É aqui que podemos e devemos aprender muito da história. A meu ver, o fato mais notável na história da teologia cristã foi a aceitação da filosofia aristotélica por parte de (Santo Alberto Magno e) Santo Tomás de Aquino. Quais foram as razões que levaram este(s) teólogo(s) a mudar de campo filosófico? Parece-me que se deve dizer: a razão fundamental foi a inteligibilidade superior que eles atribuíram à filosofia aristotélica em todas as áreas do pensamento e da realidade, mas especialmente na área do conhecimento e na área ontológica e metafísica etc. Pode-se dizer que, com a “revolução aristotélica”, o pensamento cristão adquiriu um caráter enormemente detalhado: as questões mais detalhadas e sutis foram formuladas, e a elas se tentou dar uma resposta adequada. A *Summa Theologica* de Santo Tomás é um exemplo extraordinário de uma concepção filosófica e de uma concepção teológica expostas em todos os detalhes significativos.

As duas grandes deficiências (fundamentais) desta corrente filosófica e teológica manifestaram-se aos poucos no decorrer dos séculos seguintes. A primeira deficiência deve ser vista no fato de que o sujeito humano, a subjetividade, não tem, na perspectiva aristotélica, o lugar central que lhe cabe, especialmente em vista da história salvífica. A filosofia moderna, iniciada por Descartes e decisivamente continuada por Kant e o Idealismo Alemão, consistiu essencialmente em tornar saliente o lugar único e específico do sujeito ou da subjetividade. Daí surgiu o conceito moderno de pessoa humana. A segunda deficiência da perspectiva aristotélica é muito mais importante para a teologia:

consiste no fato de que a imensa área da história (e historicidade) foi completamente ignorada, permaneceu não-tematizada. Com isso, a filosofia de inspiração aristotélica de modo nenhum pode ser considerada como sendo altamente adequada para articular os conteúdos da história da auto-revelação de Deus. Foi apenas no decorrer dos tempos modernos, aos poucos, que a história entrou na consciência filosófica. Hegel foi o filósofo que incorporou da maneira mais compreensivamente sistemática toda a história na temática filosófica — uma temática que, de acordo com a concepção apresentada neste artigo, pode justificadamente ser chamada uma temática teológica.

Mas há uma terceira deficiência da perspectiva aristotélica — e também das duas perspectivas “modernas” brevemente descritas, isto é, da perspectiva da subjetividade e da perspectiva da historicidade: a ignorância do papel central da *linguagem*. Esta deficiência tornou-se manifesta com a emergência da filosofia analítica no fim do século XIX, pois esta filosofia, desde sua origem, colocou a linguagem — em suas três dimensões: sintática, semântica e pragmática — no centro de todas as questões e de todas as preocupações filosóficas. Com a valorização da linguagem, também a lógica — especialmente a lógica formal moderna (matemática, simbólica) — adquiriu uma importância absolutamente central para a filosofia.

Certamente podem e devem ser mencionadas ainda outras perspectivas: a perspectiva da intersubjetividade, a perspectiva social-pragmática e outras. Mas não posso entrar em mais detalhes neste artigo.

[1.3] O que a história mostra é que a sucessão de posições filosóficas é o resultado da procura de uma inteligibilidade superior e crescente. Mas esta procura de modo nenhum pode ser considerada como um processo retilíneo, homogêneo. É, antes, um processo muito tortuoso, às mais das vezes com acentuações parciais e profundamente unilaterais. Só tomado em sua inteireza, o processo pode ser classificado como um movimento de procura e de conquista de uma inteligibilidade superior. Este resultado das considerações feitas até agora é uma tese de importância máxima para a teologia. A teologia cristã hoje não mais pode escolher *uma* posição filosófica dentre as posições filosóficas existentes; a teologia deve absolutamente levar em conta a unilateralidade das posições filosóficas que emergiram na história da filosofia e que existem na atualidade. Mas daí não se segue que a teologia deveria proceder de modo eclético, assumindo de modo superficial algo de muitas ou mesmo de cada uma das posições vigentes. Eclétismo não é uma posição verdadeiramente filosófica: é só um amálgama superficial e não sistemático. A tarefa para o teólogo cristão é de elaborar uma posição superior, que contém *de modo sistemático* aqueles fatores que na história da filosofia apareceram como sendo imprescindíveis para uma inteligibilidade superior.

Uma outra conseqüência — ou uma ulterior concretização — das considerações feitas é igualmente de extrema importância para a teologia cristã. Sendo que a filosofia, como foi mostrado, é uma dimensão *intrínseca* à teologia, ela tem, com respeito à teologia, um estatuto *sui generis*, uma *special relationship*. De um lado, a filosofia adequada à teologia só pode ser uma filosofia estruturada de tal modo que possibilite ou mesmo implique o que chamei de “extensão teológica”: esta extensão não pode ser algo de “apenas tolerável ou apenas compatível”; dever ser, antes, algo de, por assim dizer, “conatural” à filosofia, a extensão coerente dela mesma. Por via de regra, é difícil elaborar uma tal filosofia sem levar explicitamente em conta sua “repercussão” teológica. Sob este respeito, a filosofia adequada à teologia só pode ser elaborada num contexto influenciado pela preocupação teológica.

Por outro lado, a filosofia adequada à teologia deve ser vista e cultivada, segundo o seu caráter específico, como uma dimensão própria, dotada de uma inteligibilidade própria e autônoma. Sob este aspecto, deve-se dizer: o que é filosoficamente inteligível, considerado “em si mesmo”, contém também a inteligibilidade adequada à teologia. A filosofia deve, portanto, ser cultivada como tendo o seu sentido em si mesma. Esta perspectiva abre horizontes importantíssimos para o diálogo entre fé cristã — mais exatamente teologia cristã — e todos os fenômenos culturais do assim chamado mundo profano. Trata-se aqui do aspecto da *autonomia* da filosofia. É só assim que a filosofia é realmente levada a sério. Quero ressaltar aqui as imensas conseqüências desta tese para a questão de como conceber e organizar uma Faculdade de Filosofia num contexto teológico.

É possível harmonizar estas duas perspectivas? A resposta é afirmativa, mas sob a condição de distinguir dois diferentes níveis de elaboração de uma filosofia em vista da teologia cristã: um nível fundamental e um nível pragmático (no sentido de: histórico-social-psicológico). No nível fundamental, a autonomia ilimitada da filosofia tem prioridade metódica absoluta. Aqui só entra em questão o critério da verdade ou não-verdade de uma teoria. Mas não é preciso demonstrar detalhadamente que este nível fundamental é um nível abstrato ou idealizado; todos sabemos que a atividade teórica *as a matter of fact* é influenciada — muitas vezes mesmo de modo decisivo — por fatores psicológicos, sociais, históricos, de caráter puramente intuitivo etc. Se se leva em conta este nível, então fica claro que a elaboração efetiva de uma filosofia adequada à teologia cristã se realiza num contexto ou explicitamente cristão ou pelo menos explicitamente aberto ao cristianismo.

[2] Chegamos, assim, à questão final, à questão concreta de saber qual deva ser a filosofia mais adequada à teologia cristã. É claro que uma resposta convincente a esta questão só pode consistir em elaborar ou apresentar efetivamente uma tal filosofia. Antes de mais nada, porém, devo constatar que esta filosofia não existe; muito ao contrário, nós,

cristãos, estamos hoje muito longe de produzir tal filosofia. Como ressaltei no início, a situação da filosofia cultivada por cristãos, sejam eles chamados de filósofos, teólogos, intelectuais etc., é não somente eclética, mas é também caótica. Não posso pensar nem sequer um único instante em pretender apresentar tal filosofia aqui. A finalidade deste artigo é de elucidar o *status quaestionis* e apontar para a ingente tarefa nesta área. O que me parece possível e sensato no fim das considerações aqui apresentadas é dar indicações sobre alguns pontos de grande urgência. Mencionarei brevemente três pontos.

O primeiro ponto é de urgência máxima: refiro-me à necessidade e à tarefa de esclarecer o estatuto teórico (ou científico) da teologia e filosofia cristãs. O presente artigo foi dedicado em grande parte ao esclarecimento de alguns aspectos e problemas do estatuto teórico da teologia. Mas acentuo que só pude tocar alguns aspectos. Haveria que elucidar o intrincado problema de saber como os diferentes métodos em voga hoje (como o método analítico, o método dialético, o método transcendental, o método hermenêutico, o método pragmático etc.) devem ser vistos e possivelmente integrados num método superior de caráter compreensivo, isto é, sistemático.

O segundo ponto é a vasta área abrangida pelas disciplinas da semântica, da ontologia e da metafísica. Uma das teses mais fundamentais que eu pessoalmente defendo é a de que semântica e ontologia ou metafísica são duas faces de uma mesma moeda¹⁵. A meu ver, as mudanças mais fundamentais a serem efetuadas no campo de uma filosofia adequada à teologia cristã residem no plano ontológico. Como conceber o ser e os seres? Em base a uma ontologia da substância? Este conceito, que teve na história da filosofia um papel simplesmente fundamental e decisivo, e na história da teologia cristã uma importância não igualada por nenhum outro conceito, é um conceito profundamente problemático, um conceito não-inteligível, que portanto deveria ser abandonado. As conseqüências deste abandono são comparáveis a um terremoto de grau 7 na Escala Richter. Todos os seres de importância capital para a teologia cristã, como a pessoa humana, Deus como ser pessoal, a distinção assim chamada “essencial” entre espírito e matéria, em geral toda a nova visão de realidade articulada pela ciência moderna, tudo isso será afetado de modo compreensivo pelo abandono da categoria ontológica de substância e de categorias afins e ligadas a ela. Mas não posso entrar em mais detalhes aqui.

Finalmente, o terceiro ponto abrange tudo o que diz respeito à história em toda a sua vastidão e em todas as áreas: na área da teologia mesma, da filosofia, das ciências, das culturas. Um dos maiores e mais difíceis

¹⁵ Consulte-se sobre isso meu artigo “O conceito de categoria ontológica: um novo enfoque” (será publicado na revista KRITERION, Belo Horizonte).

problemas é o problema do relativismo, especialmente o problema da relatividade das formas de pensamento a uma linguagem, uma cultura, uma época etc.

3. *Observação final*

A título de ilustração, mencionarei no final deste artigo a tarefa de elucidar um dos conceitos mais fundamentais tanto na teologia como na filosofia: o conceito de verdade. Neste conceito — dito mais exatamente: no uso do mesmo vocábulo ‘verdade’ — concretizam-se de modo altamente significativo os mais importantes problemas e as mais importantes tarefas que uma filosofia de orientação cristã e a teologia cristã deveriam tratar.

Para a filosofia analítica, a teoria da verdade sempre constituiu um dos temas mais centrais, e no decurso dos últimos decênios foram elaboradas várias teorias da verdade. Um ponto de referência obrigatório para todas estas teorias é a tradicional “definição” de verdade como “adaequatio rei et intellectus” [correspondência entre coisa (ser) e intelecto], definição que Santo Tomás atribui ao filósofo judeu Isaac Israeli (*De veritate* q. I a. 1 c.), mas cuja idéia central muitos filósofos, no decorrer da história da filosofia, atribuíram, e muitos ainda hoje atribuem — erroneamente, a meu ver —, a Aristóteles. Ainda que muitas teorias da verdade na filosofia contemporânea pretendam, de uma ou outra forma, preservar a idéia subjacente a esta definição, outras rejeitam esta teoria tradicional.

Mas o pensamento de inspiração cristã vê-se confrontado com uma situação que pode ser caracterizada de singular e mesmo paradoxal. A partir da grande dimensão histórica, isto é, a partir da linguagem bíblica, da linguagem teológica, da linguagem litúrgica, da linguagem usada na pregação, da linguagem literária e espiritual, e também em grande parte da linguagem tantas vezes usada pela filosofia de orientação cristã, continua-se a aplicar indiscriminadamente o vocábulo ‘verdade’ em formulações que, em vista da linguagem filosófica não só de caráter analítico, mas também de caráter tradicional-escolástico, representam pura e simplesmente equívocos. Com outras palavras, o vocábulo ‘verdade’ não possui nem mesmo um mínimo denominador semântico comum em muitas e muitas formulações que ocorrem e são repetidas na linguagem e na literatura teológica cristã. Se ‘verdade(iro)’, como afirma a maior parte das teorias analíticas, é uma qualificação de uma proposição e/ou de uma afirmação, que sentido poder ser dado a famosas frases da Bíblia, por exemplo, à frase atribuída a Jesus Cristo: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”?

Há aqui um problema gravíssimo para a teologia cristã. No final deste artigo só posso acenar a este problema e remeter o leitor a um artigo, no qual tratei extensamente este problema e apresentei o enfoque de uma solução¹⁶.

Apêndice Sobre o sentido de “teórico”

Para evitar mal-entendidos, dedicarei um pequeno excursão ao conceito de “teórico”. Deve ficar claro que não é possível, no presente contexto, dar uma definição ou caracterização adequada deste conceito. O único aspecto que pode ser brevemente considerado é o aspecto da perspectiva da verdade, através do qual é possível demarcar de modo geral o discurso teórico de outros discursos. Talvez o mais interessante discurso não-teórico no contexto de reflexões sobre a teologia cristã seja o discurso prático. Este tema sempre teve um lugar central na história da filosofia e da teologia. Aqui basta apresentar algumas considerações de caráter terminológico e objetivo, fazendo referência especial a algumas formulações de Santo Tomás.

Segundo o Doutor Angélico, a teologia é *sacra doctrina* e esta possui o caráter de ciência. Mas Santo Tomás imediatamente distingue dois gêneros (*genus*) de ciência: 1) ciências do primeiro tipo são ciências que dispõem de princípios próprios, cognoscíveis através da luz natural do intelecto atuante no domínio da respetiva ciência: são as ciências *subalternantes* (Santo Tomás cita como exemplos a aritmética e a geometria); 2) ciências do segundo tipo baseiam-se em princípios cognoscíveis através da luz de uma ciência superior: são as ciências *subalternadas* (exemplo de Santo Tomás: a música, que se baseia nos princípios da aritmética). A teologia, segundo o Doctor Communis, é uma ciência do segundo tipo, uma ciência subalterna, “pois que procede segundo princípios conhecidos através da luz de uma ciência superior, a saber, a ciência de Deus e dos Bem-aventurados [este último genitivo é um *genitivus subiectivus*] (*Summa Theologiae* I q.1 a.2 c.).

No artigo 4 da *quaestio* citada, Santo Tomás põe a questão de saber se a teologia, como *sacra doctrina*, é uma *ciência prática*. Sua resposta é: a doutrina sagrada compreende em si tanto a ciência especulativa como a ciência prática, mas acrescenta: “Porem, [a doutrina sagrada] é mais especulativa que prática, pois que trata de modo mais fundamental (*principalius*) das coisas divinas que das ações humanas; destas trata na perspectiva que o homem é ordenado através delas ao conhecimento perfeito de Deus, no qual consiste a eterna beatitude” (*Summa Theologiae* I q. 1 a. 4 c.).

¹⁶ L. B. PUNTEL, Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 9 (1995) 16-45.

Mas como entende Santo Tomás a distinção entre ciência especulativa e ciência prática? *Terminologicamente* ele considera os termos ‘(ciência) doutrinal, especulativa, teórica’ como sinônimos. A distinção entre ciência teórica e ciência prática é caracterizada por Santo Tomás numa perspectiva aristotélica: “Cum enim philosophia vel artes per theoreticum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut practicum dicatur id quod ordinatur ad operationem, theoreticum vero quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis...” (*In Boetii de Trinitate*, Lect. II, q. 1, a. 1 ad 4). Aqui fica claro que Santo Tomás assume, sem questionamento, uma caracterização da distinção entre ciência/filosofia teórica e prática introduzida por Aristóteles, uma distinção ambígua que teve uma história de mal-entendidos em praticamente todas as áreas e todas as épocas da filosofia. A distinção recorre a dois fatores completamente heterogêneos: de uma parte, o *objeto* da ciência, de outra, a *finalidade* da ciência. Assim o domínio do agir humano é o objeto de uma determinada ciência (filosófica), a ética. Considerando a distinção entre as diferentes partes da filosofia ou ciências filosóficas *somente* sob este aspecto, isto é, a partir do objeto, a distinção entre filosofia teórica e filosofia prática seria perfeitamente inteligível e não-problemática: “filosofia prática” seria simplesmente “filosofia do (domínio) prático”, e seria absolutamente análoga à distinção entre filosofia do conhecimento (teoria do conhecimento), filosofia da natureza, filosofia (do) social, filosofia (da) matemática etc. Mas a distinção não é entendida por Aristóteles, Santo Tomás, Kant e praticamente todos os outros filósofos desta maneira. Eles todos entendem a distinção em base a um fator adicional: a finalidade; a filosofia/ciência, segundo eles, é prática não somente enquanto se ocupa do domínio (do) prático, mas — e sobretudo — enquanto se propõe explicitamente como finalidade a realização concreta e a estruturação da ação humana. Esta finalidade constitui a *intencionalidade* atribuída à filosofia/ciência “prática”.

Há aqui uma profunda confusão que deve ser examinada e esclarecida. O problema que se põe aqui é o seguinte: como entra o fator da finalidade/intencionalidade na definição de filosofia/ciência? É este fator justificado? [i] De um ponto de vista fundamental, deve-se ressaltar que finalidade/intencionalidade só pode ser atribuída a atividades (ações). Assim, dizer que a filosofia/ciência é ordenada a um fim, por exemplo, *ad veritatem* ou *ad operationem*, é tomar a filosofia/ciência no sentido de uma atividade — e NÃO como o produto de uma atividade, portanto como algo de objetivo, a saber, como o conjunto das sentenças afirmadas, das teses estabelecidas etc. À ciência/filosofia como tal entidade objetiva não pode ser atribuído algo assim como finalidade/intencionalidade. [ii] Ciência/filosofia no sentido fundamental ou primário é ciência/filosofia em sentido objetivo, o que se pode mostrar da seguinte maneira: a validade da ciência/filosofia não se estabelece julgando uma atividade como tal, mas julgando o elemento objetivo. Ora, a ciência/filosofia só é “interessante” caso se a tome como algo de

válido. [iii] À atividade que “conduz” à ou “produz” a ciência/filosofia em sentido objetivo podem ser atribuídas muito diferentes finalidades/intencionalidades, mesmo tais de caráter banal. Se a um filósofo é posta a questão: por que motivo ou com que finalidade você se dedica à filosofia? ele poderia responder de maneira veritativa: ... para superar meu aborrecimento, ou: *just for fun...* ou: para ganhar o suficiente sustento de vida, ou: para levar a humanidade a uma maior clareza, para atingir a verdade... etc. [iv] Isso não exclui a possibilidade de mostrar que há uma hierarquia de finalidades/intencionalidades no sentido seguinte: todas as mencionadas finalidades/intencionalidades podem ser reconhecidas, mas não no mesmo nível; há uma finalidade/intencionalidade primordial, decorrente da “natureza” da ciência/filosofia mesma. Mas se se vê o estado de coisas assim, o fator da finalidade/intencionalidade não mais pode ser considerado como tendo um caráter de *definição* com respeito à ciência/filosofia. O fator definicional da ciência/filosofia reside exclusivamente no seu caráter objetivo.

Disso se segue que a distinção entre ciência/filosofia teórica e prática é fundamentalmente ambígua. Somente na base de muitas distinções e diferenciações pode-se dar à distinção entre ciência/filosofia teórica e prática um sentido não ambíguo. (Um exemplo muito instrutivo de tais distinções e diferenciações encontra-se na *quaestio* do livro de Santo Tomás *In Boetii de Trinitate*, à qual pertence a passagem acima citada.)

De modo geral e concludente, pode-se dizer o seguinte: o termo ‘teórico’, como é usado na distinção entre ciência/filosofia teórica e prática, tem um sentido absolutamente ambíguo. O termo ‘teórico’, em sentido estrito e claro, distingue-se deste uso. Simplificando um pouco a questão, pode-se dizer que os conceitos de “teoria” e “ciência” *coincidem*. Assim, quando Santo Tomás fala de *scientia theorica* e *scientia practica*, ele, em sentido estrito e não ambíguo, fala de dois tipos ou gêneros de *teoria*: no primeiro caso trata-se de teorias com um objeto que se distingue do domínio da ação; no segundo, trata-se de teorias que têm exatamente o domínio do prático como objeto. O fator da finalidade/intencionalidade não tem lugar nesta consideração.

Endereço do Autor:
e-mail (1): puntel@lrz.uni-muenchen.de
e-mail (2): puntel@compuserve.com