

QUE FILOSOFIA PARA QUE TEOLOGIA?

João Manuel Duque

Introdução

“Hoje, para conseguir libertar-se do aforismo, portanto em virtude da sua cientificidade, a filosofia exige que os «teólogos» filosofem... Porque... o teólogo que a filosofia exige em virtude da própria cientificidade é, por seu turno, um teólogo que exige a filosofia, em virtude da própria seriedade”¹.

Esta citação, retirada de *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, pode servir de ponto de partida para as reflexões que proponho. Um ponto de partida simplesmente genérico, pois pretende apenas evocar o facto geral de que será muito difícil pensar a teologia, seja em que área for, sem algum tipo de relação com a filosofia (o que nem sempre é evidente, pelo menos em algumas das suas formas); e também será difícil pensar a filosofia sem qualquer tipo de relação com a teologia (o que parece ser ainda menos evidente, na maioria das suas formas). Mas será esse princípio válido para toda a filosofia? E para toda a teologia? E, se assumirmos a validade desta tese, levando-a a todas as suas consequências, não se correrá o eterno risco, também referido por Rosenzweig, de que a filosofia torne a teologia supérflua? Ou que a filosofia seja escravizada pela teologia?

Pedro de Amorim Viana, um racionalista português de finais do séc. XIX, dizia: “O filósofo e o doutor da Igreja diferiam pouco de opiniões; a razão de ambos se havia desenvolvido juntamente nas escolas; tempo houvera que comungavam nas mesmas ideias, mas era a própria pequenez da distância que os separava que os tornava irreconciliáveis inimigos”². Já se vê, em primeiro lugar, que a questão não é pacífica; e, em segundo lugar, que não se coloca do mesmo modo em todas as épocas da história. O eventual conflito não o pretendo resolver aqui – nem conseguiria.

¹ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, in: Ges. Werke 2, 4ª Ed., Den Haag 1976, 118: “Die Philosophie verlangt heute, um vom Aphorismus frei zu werden, also geradezu um ihrer Wissenschaftlichkeit willen, daß „Theologen“ philosophieren... Denn... ist der Theologe, nach dem die Philosophie um ihrer Wissenschaftlichkeit willen verlangt, selber ein Theologe, der nach der Philosophie verlangt – um seiner Ehrlichkeit willen”.

² Pedro de Amorim Viana, *Defesa do racionalismo ou análise da fé*, Lisboa 1982 (1ª Ed., Porto 1866), 47.

Limitar-me-ei a uma contextualização da questão no interior de algumas práticas filosóficas e teológicas mais recentes, deixando de parte muitas outras.

Está pois o desafio lançado: pensar a relação entre filosofia e teologia de forma situada, seja na história das suas respectivas realizações, seja na variedade das suas formas e pretensões. Quanto ao primeiro aspecto, vou centrar-me, evidentemente, na história mais recente; quanto ao segundo aspecto, tomarei como orientação a organização formal da teologia e das suas diversas áreas, assim como algumas das suas tendências. Num e noutro aspectos, a variedade é tal que impossibilita a elaboração de um esquema único. E impossibilita, como é evidente, qualquer tipo de exaustividade. Apenas traçarei esboços, para um eventual debate. Os esboços traçados irão limitar-se à apresentação de algumas tendências filosóficas que me parecem mais significativas para aquilo que aqui se pretende.

O perigo desta opção situa-se, sem dúvida, no facto de apenas ficarmos por observações genéricas, sem entrarmos no pormenor das respetivas elaborações filosóficas – e das teologias que a elas se referem. Mas não me parece que, no contexto de uma apresentação deste género, seja possível algo diferente. Ao mesmo tempo, pressupondo que muitas das tendências filosóficas adiante apresentadas já são suficientemente conhecidas, assim como certas recepções teológicas suas, não deixa de ser importante fazer uma de reflexão retrospectiva sobre a sua importância para a teologia. Assim, o que proponho de seguida é uma espécie de meditação descontraída sobre alguns caminhos percorridos no último século, nas relações entre filosofia e teologia. Trata-se de uma meditação também ela ainda em caminho. Por isso, ficarei sobretudo grato pelo debate que se lhe seguirá, pois poderá permitir ir mais ao pormenor e, eventualmente, avançar um pouco mais nesse caminho.

1. Hermenêutica

A primeira incursão terá que, inevitavelmente, começar por uma versão da filosofia que o filósofo luxemburguês Jean Greisch chegou a considerar mesmo uma nova era da razão, precisamente a sua “era hermenêutica”³. A filosofia hermenêutica, para formular de modo sintético e fundamental, propõe uma leitura do ser e do sentido com base na categoria da mediação. Ou seja, a via longa da articulação histórica é o único caminho para qualquer possível relação com a verdade, seja em que sentido for. Genericamente, o conceito de mediação pode ser substituído pelo conceito de

³ Jean Greisch, *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris, Éd. du Cerf, 1985.

linguagem em sentido vasto, na medida em que esta constitui a articulação de tudo aquilo que pode ser compreendido, porque possui sentido. Só que o desafio da compreensão encontra-se perante algo que não é redutível à linguagem como *logos* racional, no sentido da lógica do conceito. A realidade dá que pensar – e por isso abre o caminho para o conceito – mas é mais do que o conceito e, por isso mesmo, as suas diversificadas mediações – a sua linguagem, em sentido geral – exigem o permanente e infindo trabalho da interpretação.

Das mediações mais trabalhadas por certas filosofias hermenêuticas, as mais conhecidas são: a tradição (trabalhada sobretudo por Gadamer⁴), o símbolo e o texto (estas últimas trabalhadas sobretudo por Paul Ricoeur⁵). O acontecimento da verdade e sobretudo a sua possível articulação num *logos* conceptual estão permanentemente relacionados com estas mediações fundamentais. Elas precedem e possibilitam o próprio pensamento, sobretudo quando articulado como reflexão crítica, constituindo mesmo a base para a construção dos critérios dessa crítica. Instaura-se, pois, um inevitável círculo hermenêutico, no qual estamos mergulhados, como humanos finitos que somos. A possibilidade de que, nesse processo finito e histórico, haja verdadeiro acesso à verdade, segundo uma ontologia indireta ou especulativa muito própria, é que distingue as hermenêuticas relativistas ou historicistas das hermenêuticas ontológicas, como é o caso dos já referidos Gadamer e Ricoeur.

A importância da filosofia hermenêutica para a teologia é indiscutível. Antes de tudo, porque libertou o conceito de hermenêutica de certa limitação tradicional à sua aplicação sectorial e pragmática, nomeadamente no exercício concreto da interpretação ou exegese de documentos. Como é óbvio, uma hermenêutica desse género sempre tinha sido praticada ao longo da história da teologia, seja em relação aos textos da Escritura, seja em relação a outros textos. Os métodos foram muito variados, mas não é sobretudo isso que está em debate. Porque o contributo da filosofia hermenêutica não vai propriamente no sentido da discussão sobre a validade dos métodos interpretativos. A questão é agora colocada no seu nível fundamental: qual o significado da interpretação do sentido para a nossa compreensão do mundo – também para a compreensão da fé e da respetiva leitura da realidade? Ou mais fundamentalmente ainda: se a atividade interpretativa é ontologicamente fundamental,

⁴ Ver o seu *opus magnum*: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986 (1ª Edição em 1964).

⁵ Ver, sobretudo: Paul Ricoeur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris: Le Seuil, 1969; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Le Seuil, 1986.

isso significa que o modo como o ser e o sentido se nos dão é um modo indireto, nas mediações que exigem permanente trabalho hermenêutico. A historicidade da verdade é assim claramente assumida, situando as respectivas mediações no seu contexto ontológico; o que é fundamental para a teologia, que inevitavelmente se refere ao seu objeto de modo indireto, precisamente pelo trabalho sobre as respectivas mediações históricas. Nesse sentido, todas as áreas teológicas são marcadas, na sua raiz, pela filosofia hermenêutica: a teologia fundamental, antes de todas, pois é aí que a questão hermenêutica se coloca na sua base epistemológica, de modo muito próximo à sua colocação filosófica. A dogmática, por seu turno, vive do processo hermenêutico, sendo essa a matriz fundamental do seu método. A teologia prática ganha novo estatuto epistemológico, a partir do momento em que é reconhecido o lugar cognitivo da realidade histórica vivida como sinal dos tempos⁶. Mesmo as áreas mais tradicionalmente interpretativas, como a teologia histórica e a teologia bíblica, recebem da filosofia hermenêutica uma fundamentação mais consistente do seu exercício, ainda que não propriamente o debate sobre a adequação dos caminhos concretos da interpretação documental, sobretudo textual.

2. Linguagem

Se a filosofia hermenêutica, nomeadamente inspirando-se em Heidegger, já colocava no seu centro a linguagem, como mediação das mediações – e por isso como verdadeira casa do ser e do sentido – foi sobretudo a tradição analítica, inicialmente impulsionada por Wittgenstein, que mais claramente trabalhou o significado da linguagem para a nossa compreensão do mundo. Do ponto de vista fundamental, não há uma diferença muito grande entre uma tradição e a outra. Mas o desenvolvimento de ambas foi muito diferente. A tradição analítica, com base no princípio de que todos os problemas filosóficos são problemas de linguagem, concentra o trabalho do pensamento precisamente na análise do uso da linguagem. Desenvolve até ao extremo – que chega a fazer lembrar a antiga tradição escolástica – a análise dos detalhes e a precisão da argumentação, num estilo que parece aproximar a filosofia do campo das ciências exatas e matemáticas.

Não me cabe aqui discutir os limites desta corrente filosófica, que parece identificar a noção de verdade com a coerência lógica das formulações. É indiscutível,

⁶ Ver, por exemplo: Carlos Schickendanz, "Un cambio en la *ratio fidei*. Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos," *Teología y Vida* (2016): 157-184.

contudo, o seu contributo para o apuramento do processo argumentativo e analítico, que permite torna-la fértil também em teologia. No campo da teologia fundamental, são sobretudo significativos os trabalhos da filosofia analítica da religião⁷, que permitem revisitar, de modo novo, certos argumentos que a longa tradição da teologia filosófica tinha elaborado, sobretudo relativamente à questão da existência de Deus. Mas o tratamento da linguagem e do seu uso – sobretudo na tradição cristã – é, também, um elemento fundamental da teologia dogmática, que aqui ganha mais consciência das diversas formas como ela própria se articula e das linguagens da sua história. Sendo a base da teologia constituída pelas linguagens da fé, o seu uso quotidiano no contexto da comunidade crente e da sua relação com o mundo é, sem dúvida, um dos principais objetos de estudo da teologia, nomeadamente da teologia prática. A teologia pode assim compreender-se, em certo sentido, também como analítica das linguagens crentes, nas suas diversas articulações ao longo da história e no presente.

Por outro lado, o próprio Wittgenstein deixou interessantes indicações sobre a relação entre o dizer da linguagem, o que nela é dito e o indizível ou o místico. A teologia, na diversidade das suas áreas e das suas tendências, nunca pode esquecer esta relação paradoxal entre a inevitável pluralidade das linguagens que a articulam e a impossibilidade de o seu objeto alguma vez se transformar em puro dito da linguagem humana. Por outro lado, para que haja teologia, a possibilidade da linguagem tem que ser salvaguardada, caso contrário aquilo que se costuma chamar teologia negativa transforma-se em mera negação da teologia.

3. Desconstrução

Colocada a questão nestes termos – precisamente no que se refere a uma possível negação da teologia – tocamos uma das mais polémicas e mesmo enigmáticas tendências da filosofia do último século: a denominada desconstrução. Embora de inspiração heideggeriana, esta proposta tornou-se conhecida sobretudo através de Jacques Derrida⁸. A radicalidade do gesto desconstrutor coloca-nos na vizinhança da tradição da teologia negativa ou apofática, embora de um modo talvez

⁷ Ver, por exemplo: Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University Press, 1967; *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, 1974; *God, Freedom and Evil*, Harper Torchbook, 1974; *Does God Have a Nature?* Marquette University Press, 1980.

⁸ Ver, sobretudo: Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967; *La Voix et le phénomène*, Paris: Presses universitaires de France, 1967; *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967.

ainda mais radicalmente negativista. Trata-se de um percurso que não está isento de problemas – sobretudo o já referido problema da negação da própria teologia – mas que não deixa de constituir um importante elemento crítico, em relação a modelos teológicos demasiado positivistas, sistémicos e dominantes. Caminhos recentes da Teologia da Libertação mostram como pode haver uma ligação entre a tradição da teologia apofática – que fertiliza e que é fertilizada pelo pensamento da desconstrução – e um posicionamento político que resiste a um sistema de domínio, que ameaça levar a humanidade à ruína⁹.

Por outro lado, mesmo no contexto da prática tradicional da teologia, o processo da desconstrução tem o condão de nos alertar para a complexa construção do pensamento ocidental, de cujo processo muitas vezes nos esquecemos, e de nos reconduzir a certas raízes fundamentais do humano. Essas raízes exploram conceitos centrais, que atingiríamos através de um processo algo semelhante à redução eidética de Husserl, embora com outro método, outros resultados e outras aplicações. E muitos desses conceitos fundamentais permitem uma interessante redescoberta de elementos próprios da tradição hebraica, fundamento da tradição cristã e da respetiva teologia – como é o caso mais conhecido do conceito de perdão e do conceito de hospitalidade, assim como do significado da escrita para o acontecimento revelador.

É precisamente nesta dimensão mais afirmativa que a filosofia de Derrida pode aproximar-se de uma outra grande tradição filosófica do último século, que encontrou em França muito exemplos salientes: a fenomenologia.

4. Fenomenologia

Independentemente da questão do método ou do debate sobre a configuração final de alguns percursos fenomenológicos – a começar pelo do próprio Husserl, eventualmente ainda demasiado preso ao subjetivismo moderno – a fenomenologia francesa tem, sobretudo, elaborado um pensamento intenso sobre algumas das mais fundamentais realidades humanas. Pensemos na questão da corporeidade. Os trabalhos de Husserl e sobretudo os de Merleau-Ponty sobre este assunto conheceram uma recepção muito própria na filosofia da encarnação de Michel Henry¹⁰, por exemplo. Mas há ramificações do mesmo assunto noutros filósofos do mesmo

⁹ Ver: Carlos Mendonza-Álvarez, *Deus ineffabilis. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos*, S. Paulo: É Realizações, 2016.

¹⁰ Ver: Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Éditions du Seuil, 2000.

contexto. Ora, não é possível elaborar consistentemente qualquer antropologia teológica cristã sem uma interpretação aprofundada da experiência do corpo, enquanto constituinte primeiro da identidade pessoal.

Noutro sentido, o conceito de doação (*Gegebenheit*), tão central na fenomenologia de Husserl, foi de tal modo desenvolvido por Jean-Luc Marion que, articulado com a noção de dom proposta por Derrida, pode ser aproximado da noção bíblica de dádiva ou de *agapê*. Mesmo que não se partilhe certo percurso da sua fenomenologia, numa aproximação algo estranha à própria realidade da revelação, há que reconhecer a fertilidade da sua proposta para a compreensão de certas perspectivas tradicionalmente teológicas, como a própria compreensão de um conceito tão central como o conceito de amor ou caridade.

Na mesma linha, mas agora relativamente ao estudo de certas relações humanas que foram assumidas, na teologia, como analogias importantes, são conhecidos interessantes contributos da fenomenologia. Penso nas abordagens de Ricoeur¹¹ e de Levinas¹² sobre o fenómeno da paternidade – e da correspondente filiação, por exemplo. A dogmática cristã, nomeadamente a teologia trinitária, pode lucrar muito com o estudo desta fenomenologia das relações humanas, base de uma experiência, sem a qual a experiência de Deus não só é impossível como mesmo impensável.

Sem querer, neste contexto de síntese, acentuar figuras específicas, parece-me, contudo, que o caso de Emmanuel Levinas constitui uma proposta especial neste ambiente de tradição fenomenológica. Não apenas pelo facto de partir diretamente da tradição hebraica – que é sem dúvida uma fonte primeira também de toda a teologia – mas porque trabalha alguns conceitos teologicamente fundamentais. Nomeadamente o conceito de alteridade e o lugar do terceiro na compreensão fundamental da experiência do outro; ou então a forma como interpreta a constituição da subjetividade enquanto responsabilidade é algo não apenas significativo no campo da ética (eventualmente não teológica) mas também na leitura teológica da realidade humana e, analogicamente, da própria realidade divina. Concretamente no âmbito da teologia trinitária – e numa compreensão trinitária do ser e do humano – parece-me mais fértil a compreensão da relação de amor como responsabilidade, até à substituição, do que

¹¹ Ver: Paul Ricoeur, "La paternité: du fantasme au symbole", in: ID., *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 458-486.

¹² Ver: Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Paris: Le Livre de Poche, 1991

propriamente como comunhão, sobretudo se esta for entendida como um caminho para a anulação da diferença relacional e exigente. Mas isso implicaria outro debate¹³.

Ora, é sobretudo neste específico contexto filosófico que se pode colocar uma questão que inevitavelmente provocará debate: será que esta configuração da filosofia não chega a pretender substituir a teologia, vindo a ser considerada até um modo racionalmente mais exigente e por isso mais competente de pensar os principais conceitos relacionados com a fé cristã – incluindo a Eucaristia, como revela o caso recente de Emmanuel Falque?¹⁴ Mas não se tratará, então, simplesmente de mais uma forma de teologia, por vezes até com a pretensão de ser a verdadeira teologia, muito mais profunda e adequada à atualidade do que uma teologia fechada em certa linguagem eclesial estéril? Onde encontrar aí a diferença entre filosofia e teologia?

O recurso legítimo à referência da teologia à história como ponto de partida do seu discurso, colocando aí o tópico fundamental da sua distinção em relação à pretensão lógica a-histórica da filosofia aplica-se, de facto, em muitos casos – mas não a todas as modalidades de filosofia, pelo que em muitas situações concretas não parece suficiente para sustentar a sua distinção. Por outro lado, a referência à comunidade cristã, como inevitável ponto de partida da teologia – e nunca da filosofia, pretensamente livre em relação a qualquer comunidade – parece ser um critério bastante funcional, mas a realidade da atividade pensante, quer filosófica quer teológica, é muitas vezes mais complexa do que aquilo que essa distinção pressupõe – pois nem a filosofia está desenraizada das comunidades humanas, que podem ser também comunidades eclesiais, nem a pertença eclesial da teologia invalida a sua liberdade de pensamento. E a noção de liberdade absoluta é uma noção difícil de compreender, pois não há liberdade sem pertença histórica ou sem, pelo menos, uma relação fundamental ao dever ético¹⁵.

¹³ Outro debate implicaria também a relação de Levinas com a Ontologia e a Metafísica, que apelaria sobretudo à revisão desses conceitos e à discussão da sua legitimidade.

¹⁴ Ver: Emmanuel Falque, *Les noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*. Paris: Cerf, 2011; *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Bruxelles: Lessius, 2013.

¹⁵ Ver: Max Seckler, "Theologie als Glaubenswissenschaft". In Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler (Eds), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4 (Freiburg i. Br.: Herder, 1988) 194; Lorenz Bruno Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2010. O caso de Puntel merece especial atenção, por se tratar da proposta de distinção e articulação entre filosofia e teologia mais sistematizada e pensada no seu nível fundamental. Sem entrar em debate exaustivo, como mereceria a envergadura da proposta, apenas deixo três questões para o debate. Em primeiro lugar, se o

5. Casos “únicos”

Neste momento do percurso, proponho uma espécie de interrupção. Se até aqui falamos de significativas tendências filosóficas, mesmo com certa articulação entre si, e sem dúvida com inegável ligação à tradição teológica, não poderíamos esquecer que a teologia do séc. XX tem sido desafiada por algumas correntes filosóficas muito personificadas. Foi o caso, em primeiro lugar, do marxismo, seja diretamente, seja através da sua transformação sociológica, seja ainda e sobretudo através da sua transformação crítica, nomeadamente tal como elaborada pela denominada Escola de Frankfurt (sobretudo com Bloch, Benjamin e Habermas). É evidente que toda a nova teologia política, incluindo a teologia da esperança, a escatologia política e a teologia da libertação, seriam impensáveis sem o desafio inicial dessa fonte filosófica, que por sinal encontra grande inspiração também na tradição judaica. É claro que o pano de fundo deste debate continua a ser constituído por uma filosofia de tradição hegeliana, da qual a teologia talvez nunca consiga soltar-se completamente.

Mais recentemente, a interpretação dos mecanismos violentos da sociedade, proposta por René Girard, tem inspirado alguns modelos de teologia, em diversos espectros das suas tendências, nomeadamente na forma de compreender o estatuto teológico das vítimas inocentes¹⁶. É certo que poderíamos discutir mesmo o estatuto filosófico dessas leituras. Mas a verdade é que se trata de uma interpretação global e fundamental da realidade e do seu sentido, correspondendo desse modo ao que muito genericamente podemos considerar filosofia. E é nesse nível que se torna especialmente desafiante para a teologia.

Sem dúvida, podemos discutir a pertinência teológica dessas correntes, quando pretendemos situar o debate sobretudo ao nível da epistemologia, pois corre-se o risco de transformar a teologia em algo que já não é ela mesma. Mas é indiscutível a potencial fertilidade das respetivas leituras, quando adequadamente enquadradas no

ponto de partida da filosofia coincide com o ponto de chegada da teologia e vice-versa, não entraremos num círculo em que a filosofia pressupõe a teologia e esta a filosofia? E não será isso destrutor para ambas? De facto, se os respetivos pontos de partida podem subsistir sem a outra, então elas são supérfluas uma para a outra; se não podem, então são servas uma da outra – o que elimina a sua autonomia, eliminando-as como tal. Em segundo lugar, se a “cesura metodológica” significa a orientação para a história, própria da teologia, mas também da hermenêutica e da fenomenologia, então estas últimas não passarão de formas da teologia. Por último, um sistema tão coerente parece encontrar o seu principal problema nessa mesma coerência – como já aconteceu com Hegel. Como pensar o fenómeno do mal, nesse contexto interpretativo? Ou mesmo apenas a ambiguidade da realidade, nomeadamente nas relações humanas?

¹⁶ Ver, sobretudo: Carlos Mendonza-Álvarez, *Deus Absconditus. Désir, mémoire et imagination escathologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*, Paris: Cerf, 2011.

contexto epistemológico da teologia. O contexto mais evidente da sua aplicação é, sem dúvida, o da teologia prática – em que a relação sobretudo às leituras de pendor sociológico é mais imediata – mas muitas vezes também o campo da teologia bíblica e da teologia fundamental, área especialmente vocacionada para o debate das questões epistemológicas fundamentais.

6. Final: ainda a metafísica?

Mas se falamos numa epistemologia propriamente teológica – ou pelo menos teológico-filosófica – então chegamos a um ponto em que me parece inevitável tocarmos na questão da metafísica¹⁷. Depois de todo o debate em torno ao fim da metafísica – centrado sobretudo no problema da onto-teologia – penso que estaremos em condições de atingir uma perspectiva mais madura, também menos preconceituosa, sobre a questão. Pelo menos, temos consciência mais viva de que a história da metafísica é muito complexa. Isso inclui a consciência de que a crítica que lhe foi feita é, em muitos casos, pelo menos unilateral, referindo-se quando muito apenas a algumas configurações suas, como a objetivista e a subjetivista. Para além disso, torna-se cada vez mais evidente que não tem por que existir contradição entre uma perspectiva propriamente metafísica e as abordagens hermenêuticas ou fenomenológicas – nem mesmo a analítica ou a desconstrutora, que acabam por terminar em afirmações com pretensão metafísica¹⁸. Ou seja, o facto de a filosofia tomar consciência de que não pode abandonar a sua referência à experiência histórica como ponto de partida não invalida que, por esse caminho e por assim dizer de forma *a posteriori*, não se possa chegar a afirmações com pretensão metafísica. Estas seriam afirmações sobre a globalidade da realidade, quanto ao seu ser e ao seu sentido, sempre que, na experiência do que é dado, se experimenta o seu fundamento universal e, nesse sentido, a dimensão da incondicionalidade.

Poderíamos, eventualmente, explorar neste contexto a noção de experiência transcendental, conceito algo paradoxal. O meu professor Jörg Splett, em continuidade com Karl Rahner, define o discurso metafísico precisamente como a

¹⁷ Para o assunto, ver: João Manuel Duque, *A transparência do conceito. Estudos para uma metafísica teológica* (Lisboa: Ed. Didaskalia, 2010).

¹⁸ É o que têm mostrado certas propostas de relacionamento entre metafísica e hermenêutica, ou fenomenologia, por exemplo. Ver: Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik*. München: W. Fink, 1993; Jean-Luc Marion, *La science toujours recherchée et toujours manquante*, in: J.-M. Narbone / L. Langlois (Ed.s), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris: J. Vrin / Québec PU Laval, 1999, 13-36.

orientação do pensamento e da linguagem para o próprio fundamento, enquanto aquela realidade – ou dimensão – que é sempre indiretamente experimentada na experiência de seja o que for¹⁹. Tal como a luz, que não se experimenta diretamente mas apenas naquilo que ela ilumina, na medida em que é iluminado, assim o fundamento pode ser tematizado como tal, embora nunca prescindindo das mediações em que se dá a sua experiência. Essa tematização explícita de algo que está implícito constitui a metafísica propriamente dita.

Em última instância, ou o discurso sobre Deus é desse género, ou transforma Deus em objeto diretamente manipulável – ou então termina na constatação da impossibilidade desse mesmo discurso. É claro que, percebida a metafísica neste contexto de uma experiência transcendental indireta, ela pressupõe sempre as mediações históricas e fenomenológicas da sua doação, pelo que não se trata de uma metafísica que pudesse ser elaborada em si mesma, a partir eventualmente de um pensamento lógico-abstracto *a priori*, mas de uma metafísica articulada com a hermenêutica e a fenomenologia da doação histórica do fundamento, na mediação precisamente daquilo que é fundamentado. O sentido transcendental assim compreendido nunca será acessível através de um discurso elaborado *a priori*, mas dar-se-á sempre num discurso que, partindo da sua constituição histórica e particular, coloca *a posteriori* a questão da sua validade universal e, por isso mesmo, transcendental.

Ora, sedo a teologia uma forma de *logos* que, seja de que modo for, se refere a Deus, não poderá iludir a questão da sua dimensão metafísica, sob pena de se transformar em pura descrição sócio-antropológica da realidade histórica na sua pura positividade. Nesse sentido, eu diria que a tematização explícita da dimensão metafísica do seu discurso é inevitável. Não me parece possível que a teologia dele possa prescindir, ainda que em muitas das suas áreas essa dimensão possa estar mais implícita do que explícita.

Podemos discutir, é certo, se este modo de discurso metafísico, implicado pela referência ao próprio conceito de Deus – referência que se constitui historicamente, nomeadamente pelo processo crente – não é um modo apenas possível teologicamente, numa metafísica exclusivamente teológica portanto. O que significaria a afirmação da impossibilidade de uma metafísica estritamente filosófica,

¹⁹ Cf. Jörg Splett, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt a.M: Knecht 1996.

pois ao chegar a esse nível a filosofia estaria já a transformar-se em teologia. Ou então, contrariando esta restrição da filosofia, afirmar-se-ia não só a possibilidade como mesmo a necessidade de a filosofia chegar a um discurso metafísico propriamente dito, no qual o conceito de Deus teria que ser tematizado. Ambos os caminhos têm sido percorridos em filosofia – embora ultimamente predomine o primeiro.

É claro que, a este nível do pensamento e do discurso, a distinção entre teologia e filosofia volta a ser difícil, tal como acontecia nos contextos analisados anteriormente – e aqui talvez ainda com mais razão. Podemos estabelecer critérios precisos, mas a realidade acaba por ser sempre mais complexa. A possibilidade e mesmo necessidade de uma filosofia metafísica não teológica poderia tornar-se, mais uma vez, importante num trabalho de fundamentação da fé, semelhante ao tradicional trabalho dos *praeambula fidei*. Isso poderá acontecer de novo, na medida em que, nas condições atuais do discurso filosófico – mesmo se já no rescaldo da modernidade – se conseguisse demonstrar a possibilidade ou mesmo necessidade de pensar a dimensão da incondicionalidade, seja em contexto lógico e ontológico, seja em contexto ético. Mas prefiro deixar o aprofundamento da questão da relação entre uma metafísica estritamente teológica e uma metafísica estritamente filosófica em aberto.

Termino de forma eventualmente desconcertante, mas que de facto correspondente ao modo como, de momento, consigo ler a relação entre filosofia e teologia. Dependendo dos modos da sua realização, assim como das respetivas áreas e tendências, pode haver teologias completamente isentas de filosofia e vice-versa. É claro que, neste caso extremo, pode discutir-se se ainda se trata verdadeiramente de teologia ou de filosofia. Mas o certo é que há configurações de ambas em que não existe referência mútua alguma, nem explícita nem mesmo implícita.

No outro extremo, existem formas teológicas elaboradas de modo propriamente filosófico e formas filosóficas elaboradas de forma propriamente teológica. Nestes casos, a distinção é difícil – e poder-se-ia mesmo perguntar se não será inútil colocar o próprio problema da distinção mútua, na medida em que se trata simplesmente do exercício do pensamento com conteúdo teológico. É claro que, paradoxalmente, também neste extremo cada parte pode chegar à desmesurada pretensão de dispensar a outra.

Entre um extremo e outro, pode haver formas que implicam clara distinção, mas com referência mútua. Tais casos são mais frequentes na teologia que,

tradicionalmente, sobretudo no contexto da teologia sistemática, utiliza frequentemente conceitos desenvolvidos filosoficamente, para simplesmente pensar a fé.

Na complexidade das situações, traçar linhas definitórias demasiado rígidas parece-me desaconselhável, mesmo prejudicial. Se é certo que em algumas situações se podem originar confusões prejudiciais – com correspondentes pretensões desmesuradas de um lado e de outro – não é menos certo que alguma fluidez das fronteiras – ou mesmo uma vida permanentemente na fronteira – tem contribuído, ao longo da história, para grande fertilidade do pensamento, quer teológico quer filosófico. Não nos cabe – nem conseguiríamos – eliminar essa fluidez, eventualmente em nome de uma clareza que poderia facilmente tornar-se estéril.