

# RELIGIÃO, TEOLOGIA, FILOSOFIA\*

Vittorio Hösle\*\*

**SÍNTESE** – O autor mostra a necessidade de uma nova reflexão sobre a relação entre teologia, filosofia e religião nos tempos atuais. Para isso, define, primeiramente, esses três fenômenos, para depois apresentar a resposta, tanto no nível descritivo quanto no normativo, à pergunta sobre a relação entre essas três esferas.

**PALAVRAS-CHAVE** – Filosofia. Teologia. Religião.

**ABSTRACT** – The author shows the need to ponder anew the relationship between theology, philosophy and religion in present times. To this end, he first characterizes the three phenomena and then proposes an answer, at both a descriptive and a normative level, to the question of how the three orders are related.

**KEY WORDS** – Philosophy. Theology. Religion.

Difícilmente uma época tem uma necessidade mais urgente de uma nova reflexão sobre a relação entre teologia e filosofia do que a nossa. A crise notória em que se encontra a teologia há algumas décadas é, em parte, uma consequência das reviravoltas que ocorreram no conceito de filosofia desde o final do século 19 e exerceram uma influência nem sempre rápida e imediata, mas, latentemente, tanto mais eficaz sobre todas as ciências e, portanto, também sobre a teologia; em parte, ela própria é uma causa da estagnação e até decadência da filosofia. A crise da teologia e filosofia é mais desoladora ainda em vista do fato de que a intensidade das necessidades religiosas de modo algum diminuiu; bem pelo contrário, o ser humano continua sendo incuravelmente religioso, e essas necessidades religiosas buscam forçosamente formas de satisfação – formas que podem tornar-se tão mais despropositadas e irracionais, e até mais perigosas, quanto mais se afastarem daquela compenetração ao menos parcialmente racional de experiências religiosas que era feita na teologia.

## Religião

Só se pode proceder a uma definição plausível da relação entre religião, teologia e filosofia se, inicialmente, se tiver adquirido clareza sobre cada um dos três fenômenos mencionados. Simplificando, pode-se partir das seguintes definições

\* Tradução do alemão de Luis Marcos Sander.

\*\* Professor da Universidade de Notre Dame (USA).

conceituais. É notoriamente difícil definir a religião,<sup>1</sup> já porque têm existido as mais diversas religiões, que, no tocante ao conteúdo de sua fé, só têm poucos traços comuns; mas o que decerto faz parte da religião, em todo caso, é o sentimento de vinculação com um poder que é reconhecido como critério último da condução da própria vida e é adorado em atos religiosos, no culto, mesmo que não possa ser visto como parte do mundo cientificamente experienciável. (Com isso não se está dizendo que todas as religiões reconheçam um princípio que transcende o mundo – a ultrapassagem da imanência, dentro da qual se situam os deuses do politeísmo, pressupõe, antes, realizações intelectuais complexas das quais a humanidade só se tornou capaz tarde, e não em toda parte.) Esse sentimento de vinculação é uma realidade psíquica que pode entrelaçar-se com outros momentos do espírito humano, tais como sentimentos de natureza inteiramente distinta, mas também atos volitivos e intelectuais. Em muitas pessoas religiosas, ainda que não em todas, esse sentimento se sobrepõe a outros interesses humanos, p. ex. de espécie econômica, mas também à moralidade usual do cotidiano (cf. Jo 12.1ss.). O fato de a força motivadora da religião ser considerável não quer, com efeito, dizer ainda que sua influência deva ser moralmente bem acolhida. As ações de amor ao próximo de Madre Tereza tinham, sem dúvida, motivação religiosa, mas motivos religiosos também eram, além de outros de origem diversa, subjacentes às cruzadas. Para o adepto de uma religião, o comportamento religioso deve ser moralmente aprovado *per definitionem*; mas também se pode observar esse comportamento a partir de fora e submetê-lo a um posicionamento valorativo que discrepe acentuadamente daquele que se assume na perspectiva interna. Também essa valoração, todavia, se quer ser levada a sério, precisa apelar a um critério último de avaliação – por conseguinte, ela própria se move no marco da religião na mais ampla acepção da palavra.

A situação se complica pelo fato de a crença religiosa e a prática religiosa aspirarem, por causa da irrevogável socialidade do ser humano, ao reconhecimento intersubjetivo. O ser humano nasce dentro de tradições religiosas que se lhe de-fre-tam com pretensão autoritativa. Em regra, as formações sociais só são capazes de tomar decisões e só são estáveis como associações; por isso, as religiões muitas vezes se organizam em forma de associações hierocráticas, dentro das quais uma classe de sacerdotes desempenha um papel destacado. A esfera de atuação visada pelas diversas religiões varia de acordo com a época e a cultura: só as religiões universais querem converter toda a humanidade a suas próprias convicções (parcialmente por razões altruístas), ao passo que as religiões étnicas tradicionais têm no próprio povo seu limite reconhecido; só com as religiões universais a associação hierocrática pode chamar-se “igreja”. O indivíduo, entretanto, não precisa se satisfazer em participar de uma moralidade religiosa transmitida pela tradição; ele pode sentir a vontade, que irá interpretar como vocação, de mudar a

---

<sup>1</sup> Cf. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. ed., Tübingen, 1980, p. 245: “Uma definição do que ‘seja’ religião não pode encontrar-se no início de uma exposição como esta, mas só poderia, quando muito, ser colocada em seu final.”

religião tradicional ou até de substituí-la por uma nova. Em tais casos, desenvolve-se quase forçosamente um conflito entre a religião tradicional e as associações hierocráticas que a representam, de um lado, e o inovador e seus discípulos, de outro. Entretanto, da inevitabilidade da busca de consenso – seja este um critério para a verdade, seja um objetivo que se segue do conhecimento da verdade e é sentido como moralmente imperativo – resulta a impossibilidade de um solipsismo religioso; e isto quer dizer que também o inovador vai tentar institucionalizar e intersubjetivar sua nova crença.

## Teologia

O conceito de teologia não pode ser reduzido ao de religião: embora não haja teologia sem religião, nem toda religião produziu uma teologia. Naturalmente, é possível empregar o conceito de teologia de maneira tão ampla, que todo discurso sobre o objeto da religião, portanto sobre Deus e os deuses, é designado como “teologia”, e neste caso todo mito é, *per definitionem*, teologia. O próprio Aristóteles utiliza ocasionalmente o conceito de teologia dessa maneira, p. ex. quando, em sua *Metafísica* (1000a9), chama Hesíodo e outros autores mitológicos de “teólogos”. Certamente a sistematização teogônica de Hesíodo é impressionante, mas não se há de querer falar de uma qualidade científica de sua obra, ao passo que esse predicado compete à filosofia teológica que, segundo Aristóteles (1026a19), constitui a terceira e suprema parte da filosofia teórica. De modo semelhante, Platão associa a cientificidade ao termo *theologia* (*República* 379a), que ele foi o primeiro a cunhar: teologia não é o mero falar de Deus, e sim a ciência de Deus, e uma das principais tarefas da teologia concebida por Platão consiste na crítica das noções de Deus transmitidas pelos poetas antigos que não conseguem subsistir perante a razão filosoficamente formada. Na concepção estoíca da teologia tripartite, a teologia filosófica, i. é, a chamada teologia natural, é contraposta à teologia poética dos poetas-mitólogos e à teologia política do culto estatal: aqui, “teologia” significa, pois, qualquer discurso sobre Deus, tanto em forma pré-científica quanto em forma científica. No que se segue, pretendo, como Platão, entender sob “teologia” só a ciência de Deus (ou dos deuses). É óbvio que uma teologia nessa acepção pressupõe que uma cultura tenha se elevado ao nível do pensamento científico, e disso segue-se imediatamente que nem todas as religiões podem ter uma teologia: pois, enquanto a religião constitui uma constante antropológica universal, a ciência certamente não o é. A ciência na acepção rigorosa do termo só surgiu na Grécia, e por isso só dispõem de uma teologia explícita a cultura grega e as culturas que a absorveram. Assim existe uma teologia judaica certamente o mais tardar desde Filo de Alexandria, e também o islã pode reivindicar ter elaborado uma teologia, não já com Maomé, mas pouco tempo depois do encontro com a ciência grega. Mas dificilmente se poderá falar de uma teologia do hinduísmo.

As teologias das três religiões monoteístas distinguem-se da teologia nos moldes de Platão e Aristóteles, ou seja, da teologia filosófica ou natural, pelo fato de terem sido desenvolvidas no marco de uma religião baseada em revelação. Um

referencial central é, para elas, o texto tido como revelado, que constitui o critério último de seus esforços teológicos. É certo que a teologia como ciência não pode se dar por satisfeita com a recitação dos textos sagrados – ela precisa ocupar-se com a interpretação deles, com sua aplicação a novas situações que ainda não estavam previstas no texto sagrado. Mas por mais que, nessa interpretação, o texto em geral seja transcendido, por mais que sejam introjetadas nele coisas que eram efetivamente estranhas à *mens auctoris* (*auctor* refere-se aqui ao autor finito, historicamente localizado, do respectivo texto), a consciência religiosa do teólogo ingênuo que se baseia em revelação supõe que ele tenha extraído suas interpretações do texto, e mesmo que não receie desenvolver amplas implicações do texto, sempre se recusará a contradizer expressamente o texto sagrado. Isto, entretanto, ocorre em grau menor nos casos em que o próprio texto sagrado – p. ex. por não provir de um único autor, mas talvez até tenha surgido ao longo de muitos séculos – contém contradições; aí o teólogo não tem como se esquivar de um posicionamento contra uma passagem do texto sagrado, mesmo que vá se esforçar para basear seu posicionamento num critério hermenêutico formal (p. ex.: o texto posterior invalidaria o anterior). O trabalho do teólogo pode ser comparado ao do jurista, que também se orienta por textos vigentes sem colocar a questão acerca da legitimidade de sua validade, mas que, usando efetivamente métodos científicos, particularmente recursos lógicos e hermenêuticos, aplica os textos a problemas atuais. Uma particularidade da teologia cristã em relação àquela das outras religiões monoteístas são as relações entre essa teologia e a igreja, e isso pela simples razão de que o islã, p. ex., não dispõe de uma igreja que pudesse ser comparada à cristã. A teologia cristã, em especial a católica, está vinculada não apenas aos textos revelados, mas também ao magistério eclesiástico, caso queira reivindicar validade autoritativa. Nem toda interpretação da Bíblia é considerada teologia legítima, e sim apenas aquela reconhecida pela respectiva igreja. Ora, duas diferenças marcantes entre a teologia católica e as teologias protestantes consistem no fato de que a teologia católica atribui um *status* autoritativo não só à Sagrada Escritura, mas também à tradição patrística e escolástica e de que, ao mesmo tempo, por causa da estrutura mais hierárquica e monocrática da Igreja Católica, a teologia católica pode ser controlada com maior rigor: o primeiro momento garante, por ampliar a quantidade de textos autoritativos, um depósito maior de formas intelectuais de pensamento legítimas; o segundo restringe a liberdade individual, mas também a arbitrariedade de cada teólogo.

Mas o que distingue a teologia cristã atual da maneira mais radical da teologia das outras religiões monoteístas é o fato de a teologia da Idade Moderna ter assumido o conceito *moderno* de ciência (amplamente desde os séculos 19 e 20). Embora já os gregos, e com isso também os árabes medievais, tenham tido conhecimento dos métodos da ciência em geral, é de extrema importância compreender que o mundo produziu *duas* revoluções científicas – aquela do século 5 antes de Cristo e aquela do século 17 depois de Cristo. Embora os produtos de ambas as revoluções possam ser designados como ciência, as diferenças entre os dois tipos de ciência são imensos: a transformação radical da realidade ocorrida

nos últimos séculos só podia ser posta em andamento pela ciência *moderna*. Falou-se muitas vezes sobre as transformações no conceito de ciência natural, e mesmo que tenham acarretado uma transformação acentuada na natureza da teologia filosófica, elas serão desconsideradas aqui. Substancialmente mais importantes para uma teologia cuja referência é um texto de revelação são as mudanças ocorridas nas ciências do espírito, p. ex. nas ciências históricas, que foram fortemente negligenciadas na atual história da ciência – que, sobretudo na Alemanha, é em geral história da matemática e das ciências naturais. O desenvolvimento do método do exame crítico das fontes, p. ex., ou a distinção de camadas dentro de um texto geraram uma consciência da grande distância histórica existente entre as diversas épocas. Quem passou pela escola historiográfica já não pode, sem mais, considerar historicamente verdadeiros ou até aplicar ao presente textos de uma época anterior; precisa, antes, partir do pressuposto de que seu autor se guiava por categorias de pensamento fundamentalmente diferentes das dos seres humanos de hoje. Paradoxalmente, o humanismo entrou em colapso justamente por causa do desenvolvimento da filologia clássica rumo à moderna ciência do espírito, pois se percebeu que não houve *uma única* Antiguidade, e sim muitas concepções morais divergentes que haviam se modificado no transcurso da história. De modo análogo, a aplicação de categorias da ciência literária a textos sagrados, p. ex., e até a adoção do procedimento da comparação segundo o modelo das ciências da cultura que se entendem como isentas de valores e pretendem colocar diante dos olhos do observador a plenitude do positivamente dado (pense-se, p. ex., na ciência comparativa das religiões) lançaram a teologia histórica numa crise que ela nem de longe superou ainda. Quando exegetas ilustres, eclesiasticamente legitimados, ensinam que o Jesus histórico não teria tido quaisquer idéias sobre a trindade e, provavelmente, teria ficado perplexo com a segunda parte do Credo Apostólico, que sua expectativa da consumação iminente (e não cumprida) não excluiria exatamente a fundação de uma igreja, mas a tornaria muito improvável, e muitas outras coisas mais, então não só a autocompreensão tradicional da religião cristã fica em perigo, mas também e justamente a da teologia cristã; pois uma teologia que pretenda ser mais do que ciência descritiva da religião e reivindique basear-se na revelação dificilmente pode abrir mão do caráter autoritativo dos textos sagrados; este, porém, fica, ao menos num primeiro momento, ameaçado pela análise histórica. Mas está claro que a condenação de tais constatações exegeticas nos moldes do decreto *Lamentabili*, emitido pelo Santo Ofício em 3 de julho de 1907, ou do juramento antimodernista não resolve o problema, pois aqueles exegetas argumentam, mesmo que com maior ou menor probabilidade, com base nas modernas ciências do espírito, e dificilmente se poderá retroceder a um ponto anterior ao método delas.

Desde a formação de um método que permite descobrir a *mens auctoris*, tanto o teólogo moderno quanto o cientista da religião não têm como evitar a constatação constante de que nos textos sagrados ocorrem erros, ou, ao menos, de que as noções de seus autores mudaram historicamente. A hermenêutica pré-moderna (pense-se na doutrina do quádruplo sentido da Escritura) permitia interpretar o

texto alegoricamente, p. ex., quando ele estava em contradição com aquilo que o próprio intérprete considerava correto – como um exemplo entre muitos, remetemos à prédica de Mestre Eckhart intitulada *Intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine excepit illum* (sobre Lucas 10.38; Pfeiffer nº 9), na qual Eckhart tenta demonstrar que Jesus teria preferido Marta a Maria. A prédica é grandiosa e contém muitas idéias significativas – mas seria despropositado negar que ela não chega a atinar com a *mens auctoris* de Lucas. Provavelmente nenhuma outra obra tenha expresso as idéias básicas da hermenêutica moderna de uma maneira mais clara e inovadora do que o *Tractatus theologico-politicus* de Espinosa. Particularmente a confrontação com Maimônides no final do capítulo 7, *De interpretatione Scripturae*, é significativa. Ao passo que Maimônides, que neste aspecto é um representante clássico da hermenêutica pré-moderna, ensina haver uma concordância de todos os autores do Antigo Testamento entre si, em primeiro lugar, e com a razão, em segundo, Espinosa rejeita ambas as suposições. O sentido da Sagrada Escritura só poderia ser depreendido dela mesma, e não haveria o menor motivo para supor que os autores do Antigo Testamento, que efetivamente se contradizem uns aos outros, estivessem familiarizados com a filosofia de Maimônides, o que não poderiam ter estado. “*Supponit denique nobis licere secundum nostras praeconceptas opiniones Scripturae verba explicare, torquere, & literalem sensum, quamquam perspectissimum sive expressissimum, negare, & in alium quemvis mutare.*”<sup>2</sup> A nova hermenêutica de Espinosa permite duas reações: por um lado, o retorno fundamentalista ao texto sagrado e a rejeição de todos os desdobramentos posteriores, mesmo que haja bons argumentos que deponham a favor deles; por outro lado, a depreciação do texto sagrado como expressão de um estágio anterior do desenvolvimento da razão, o que corresponde à intenção do próprio Espinosa. O que se perde com Espinosa é um dos segredos do sucesso de culturas pré-modernas: o desenvolvimento ulterior da tradição mantendo o sentimento – central para a identidade coletiva da respectiva cultura – de continuar fazendo parte dela. A imposição da nova hermenêutica na área da teologia tomou muito tempo; Hume ainda precisou remover das provas de *The Natural History of Religion* observações que, hoje em dia, fazem parte do patrimônio comum de qualquer curso teológico básico sobre o Antigo Testamento, p. ex. sobre a paulatina transformação da monolatria inicial de Israel num monoteísmo puro.<sup>3</sup>

## Filosofia

Face ao desenvolvimento do historicismo, que minou acentuadamente um dos dois fundamentos da teologia, a outra base da teologia, a filosófica, adquire maior importância. Ora, o que é filosofia? É despropositado definir a filosofia em termos de conteúdo – ela se distingue das outras ciências justamente pelo fato de não ter uma área temática delimitada: existe uma filosofia do vivo e da música, mas não

<sup>2</sup> Ed. de C. Gebhardt, III 115.

<sup>3</sup> Ed. de T. H. Green e T. H. Grose, IV 331. Cf. também 332.

existe uma biologia da música ou uma musicologia do orgânico. Deve-se rejeitar especialmente a definição conceitual encontrada na Idade Média que contrapõe a filosofia enquanto ciência do *ens creatum* à teologia enquanto ciência de Deus. Segundo essa concepção, o conceito de uma filosofia teológica, cunhado já por Aristóteles, e, analogamente, também o de uma teologia filosófica seriam contraditórios; o projeto de uma filosofia da religião perderia em grande parte seu sentido. Dever-se-á, antes, definir a filosofia como a ciência dos princípios do ser e do conhecer fundamentada unicamente na razão. Ora, então a questão de Deus constitui, de certa maneira, o centro da filosofia; pois Deus é o princípio de todo ser e de todo conhecer. Entretanto, o método da teologia filosófica (ou racional, ou natural) é diferente do método da teologia das religiões baseadas em revelação. A filosofia não pode substituir argumentos por autoridades; nela, textos, inclusive textos sagrados, não podem assumir função de fundamentação. Enquanto que o jurista não questiona a validade ou vigência da constituição, mas procurar resolver questões litigiosas com base nela, o filósofo do direito se coloca a pergunta se a constituição é justa. De modo semelhante, a teologia aceita os textos sagrados e o magistério eclesiástico como ponto de partida das próprias inquirições, ao passo que a filosofia da religião procura argumentos independentes da revelação em favor da verdade das afirmações fundamentais da religião.

Todavia, o número de filosofias não é menor do que o de religiões; e justamente no tocante à questão da avaliação da religião encontram-se muitas diferenças entre as distintas filosofias. Algumas filosofias rejeitam completamente a reivindicação de verdade feita pela religião, bem como sua atuação social; outras ensinam a utilidade social da religião, que seria independente de sua indefensável reivindicação de verdade; ainda outras são de opinião que os conteúdos centrais de sua religião poderiam ser fundamentados pela razão; por fim, encontra-se a posição de que haveria argumentos racionais para reconhecer a verdade da religião mesmo não havendo razões sensatas para o conteúdo das afirmações religiosas. Esta última posição remete, por um lado, à insuficiência da razão humana; por outro, apóia-se, em regra, em argumentos históricos a favor da revelação. Tais argumentos – que têm certa importância, p. ex., no escrito apologético de Pascal – jamais podem, entretanto, ser mais do que argumentos de plausibilidade; e especialmente desde o desenvolvimento da moderna teologia histórica eles também perderam plausibilidade. Por conseguinte, uma teologia filosófica que leve a religião a sério buscará, em regra, uma justificação de suas afirmações em termos de conteúdo e perceberá, nesses próprios esforços, uma atuação de Deus ou do Espírito Santo. O processo da compenetração racional da religião aparece, nessa perspectiva, de certa maneira como uma continuação do processo de revelação no qual Deus se dá a conhecer aos seres humanos. Em *A educação do gênero humano*, Lessing viu essa compenetração intelectual da religião como sua consumação e defendeu, ao mesmo tempo, a tese de que a revelação positiva teria de encontrar-se no início. “A transformação de verdades reveladas em verdades da razão é absolutamente necessária para que o gênero humano seja ajudado com isso. Mas quando foram reveladas, elas ainda não eram verdades da razão; no entanto, fo-

ram reveladas para tornar-se verdades da razão.” (§ 76). Essa posição pode parecer radical, mas nem está tão distante assim do programa da *fides quaerens intellectum* de Anselmo de Cantuária, que determina amplamente a Idade Média, embora já Tomás de Aquino deixe para trás o racionalismo dos séculos 11 e 12 e elabore uma concepção que ocupa uma posição intermediária entre o racionalismo e o fideísmo, tornando-se, subseqüentemente, canônica para a autocompreensão da teologia católica. Segundo ela, podem-se demonstrar alguns artigos de fé, mas não todos. De qualquer modo, o racionalismo parcial de Tomás de Aquino preservou a teologia católica daquele fideísmo e positivismo revelatório que determinam amplos segmentos da teologia protestante sobretudo no século 20.

## Relações

Como, pois – assim podemos repetir nossa pergunta depois de tentar definir conceitualmente as três grandezas da relação – se relacionam mutuamente a religião, a teologia e a filosofia? A pergunta pode ser respondida tanto no nível descritivo quanto no normativo. Começando com o descritivo: é evidente que podem existir tensões entre esses três poderes intelectuais. Existem muitas religiões sem teologia e *a fortiori* sem filosofia; existem filosofias ateístas e anti-religiosas; e existem teologias fideístas com uma atitude hostil para com toda e qualquer filosofia, e há inclusive teologias que são irreligiosas. Esta última afirmação pode causar surpresa, porque, afinal, se disse acima que uma teologia pressupõe uma religião fática. Mas se se entende sob “religião” não só um subsistema social, e sim uma atitude mental interior que determina a vida emocional de uma pessoa, então pode-se perfeitamente dizer que é possível conceber teólogos irreligiosos – administradores do magistério de uma religião (ou de uma posição acadêmica) que se ocupam de seu ofício a partir de considerações exteriores, mas não têm parte na força vital da qual brota a religiosidade. Está igualmente claro, porém, que é possível conceber uma unidade de religião, teologia e filosofia, e não está menos claro que é justamente essa unidade que se distingue em termos normativos: pois, já que existe só um Deus, em última análise as diversas maneiras de o experimentar e conhecer precisam ser mutuamente compatíveis; a doutrina acerca da verdade dupla é obviamente disparatada. Assim, não se pode abrir mão do poder motivacional dos impulsos religiosos. A pessoa que está desprovido de todo e qualquer sentimento em relação ao absoluto poderá esboçar construções ideativas interessantes, mas é pouco provável que ela consiga levar uma vida que agrade a Deus, que ela consiga fazer com que suas percepções determinem a configuração de sua vida. Não se pode, p. ex., querer ser sacerdote com base numa resolução decorrente tão-só de reflexões abstratas. Um entusiasmo por aquilo que a gente *sente* como verdade precisa estar subjacente a uma vocação verdadeira. Por mais imprescindível que seja a experiência religiosa como ponto de partida, porém, não podemos nos dar por satisfeitos apenas com ela. A formação da pessoa religiosa para que ela se

torne sacerdote ocorre, com razão, no marco de um estudo de Teologia, no qual a sensação religiosa é, de certa maneira, disciplinada e se familiariza com conteúdos dogmáticos e morais concretos que transcendam o caráter indeterminado do sentir. O controle da religião pela igreja, e por uma igreja que dispõe de uma tradição teológica, pode levar a que grandiosas experiências religiosas sejam suprimidas, mas tem sua legitimação última na necessidade de assenhorear-se de impulsos religiosos anárquicos e imorais. A teologia é a tentativa de racionalizar a religião, e mesmo que a atividade do entendimento não possa substituir a pureza de coração, ela é imprescindível para distinguir corações puros de outros menos puros.

Entretanto, a teologia deveria associar-se não apenas com a religião, mas também com a filosofia. Por quê? Já mencionei que os argumentos históricos a favor da verdade da religião cristã perderam cada vez mais credibilidade desde o desenvolvimento do historicismo, chegando ao ponto de que um estudo da exegese leva, não raro, a um colapso total de convicções religiosas ingênuas, o que, em si, não precisaria ser uma tragédia se elas fossem substituídas por convicções mais refletidas, mas torna-se terrível se aquele colapso termina num ateísmo que, por razões econômicas, quer continuar desfrutando da comodidade proporcionada pela igreja. A força motivadora da fé historicamente legitimada é reduzida, já pelo fato de essa fé ter diminuído acentuadamente. Tanto mais importante é desenvolver todos os argumentos racionais a favor dos dogmas centrais do cristianismo e dos princípios básicos de sua ética, também e justamente na formação de teólogos. Embora não seja tema deste ensaio expor essa idéia com mais precisão, pode-se afirmar aqui confiantemente que as provas da existência de Deus são efetivamente mais fortes do que crêem muitos não-teólogos e, infelizmente, também muitos teólogos hoje em dia. Embora seja certo que versões populares do argumento teleológico perderam atratividade desde Darwin, a prova cosmológica continuaria sendo concludente mesmo num universo à la Hawking sem condições iniciais, porque – contanto que se aceite a proposição acerca do fundamento suficiente – o próprio sistema das leis naturais necessita de um fundamento que transcenda o mundo. Mas como poderia ser essa fundamentação? Ela não pode ser de natureza lógica, como supõe o espinozismo; só são aceitáveis argumentos teleológicos, os quais, porém, não invalidam a causalidade imanente do mundo. O mundo é assim como é porque só num mundo assim ou num mundo semelhante a ele podem existir seres que tomam decisões morais. Tal argumentação, entretanto, é implicativa: *para que* haja seres morais, o mundo deveria ter uma determinada estrutura. Ora, a filosofia só pode chegar a um fim se fundamentar proposições categóricas, e não implicativas; ela precisa, portanto, responder à pergunta por que haveriam de existir seres morais, e isso pura e simplesmente e em si, sem levar em consideração outras finalidades. A categoricidade da lei moral constitui, de fato, o fundamento da prova moral da existência de Deus, a qual deve e pode ser entrela-

çada com a cosmológica. A prova moral da existência de Deus, da qual existem diversas variantes, quer dizer que a lei moral não pode ser um fato imanente ao mundo: mesmo que os mais monstruosos sistemas sociais do mundo tivessem vencido, aquilo que eles impuseram como valores socialmente válidos não deveria ser considerado justo. Ora, se não é possível reduzir as proposições da ética a proposições descritivas, então a lei moral é algo transcendente ao mundo. Ora, se não é contingente a possibilidade de que a lei moral tenha um efeito no mundo, então a lei moral e o mundo não podem ser duas esferas inteiramente independentes uma da outra, e, já que uma ancoragem da lei natural no mundo empírico não é concebível pela razão mencionada, o mundo empírico precisa ter – pelo menos em parte – por princípio o fundamento que lhe é transcendente. Mas como se pode fundamentar a categoricidade da lei moral e qual é seu conteúdo? Neste tocante, as reflexões sobre a fundamentação última da ética elaboradas por Karl-Otto Apel, p. ex., são, em minha opinião, de considerável importância para uma teologia racional à altura de seu tempo. Mediante uma reflexão sobre as condições de possibilidade de todo diálogo racional descobrimos algo que não pode mais ser questionado ulteriormente, porque sem esse algo nenhum questionar e nenhum criticar seriam possíveis. Com efeito, argumentos transcendentais são a alternativa tanto para uma gnosiologia intuicionista, que precisa satisfazer-se com a asserção pura e simples das próprias intuições, quanto para um modelo de fundamentação dedutivo-hipotética, que leva forçosamente à regressão infinita. É inteiramente despropositado que nossa época se gabe de sua cultura da racionalidade e peça constantemente fundamentações, mas ao mesmo tempo rejeite a idéia da fundamentação última, pois sem fundamentação última pode-se contrapor a toda fundamentação nas esferas não-empíricas como a ética ou a gnosiologia uma outra fundamentação que derive, com o mesmo direito, outras conclusões de outras premissas. O racionalismo da Idade Moderna incipiente estabeleceu, de maneira muito mais perceptiva, a prova ontológica da existência de Deus como correlato da proposição acerca do fundamento suficiente, pois essa proposição só tem sentido se existe uma estrutura última que fundamente a si mesma; e foi com razão que Kant quis reduzir (na terceira parte principal do segundo livro da *Dialética Transcendental da Crítica da razão pura*) a prova cosmológica da existência de Deus à ontológica – o questionamento daquela prova só faz sentido se esta última for válida. Kant e Hume só não têm razão quando, com base em sua gnosiologia empirista que não consegue fundamentar a si mesma e até contradiz a si mesma, rejeitam a prova ontológica, que certamente é a rainha entre todas as provas da existência de Deus. O leitor do *Proslogion* compreende ainda hoje o sentimento de bem-aventurada gratidão de seu descobridor, o qual de fato pode reivindicar ter consumado uma das mais significativas realizações intelectuais da humanidade. Anselmo deu ao programa da teologia racional um novo fundamento, que supera todos os esforços dos gregos, que já eram significativos o suficiente. (Se me for permitido fazer uma observação muito pessoal, diria que, se a última biblioteca pegasse fogo e eu só pudesse salvar uma única obra da filosofia medieval, preferiria, sem hesitar um segundo, o *Proslogion* a todas as outras.)

Pode-se, entretanto, dar razão a Kant quando ele afirma que o conceito de ser necessário permanece estranhamente vazio – e justamente neste sentido parece-me imprescindível uma associação da prova ontológica da existência de Deus com a prova moral. Neste texto, contudo, não me é possível expor essa idéia com maior precisão.<sup>4</sup>

É evidente que uma compenetração racional do cristianismo precisa partir primordialmente do conceito de Deus. A existência e os predicados de Deus são o objeto principal de uma teologia racional. Uma concentração nessas questões vai facilitar significativamente o diálogo com as outras religiões monoteístas, e justamente numa sociedade multicultural como a nossa o diálogo interconfessional precisa ser complementado pelo inter-religioso. Isso não quer dizer que os dois dogmas específicos que distinguem o cristianismo das duas outras religiões monoteístas, a doutrina da trindade e a cristologia, não fossem passíveis de justificação. Se se interpreta a doutrina da trindade no sentido de que ela remete para uma estrutura triádica do princípio do mundo e, com isso, também do próprio mundo, ela pode muito bem ser tornada inteligível; uma interpretação calcada na teoria da intersubjetividade pode apontar para a importância central da intersubjetividade para a ética. Um tratamento filosófico da cristologia deveria, por um lado, destacar os conteúdos morais centrais na revolução da ética judaica que partiu de Jesus Cristo e, por outro, a ligação de metafísica, ética e filosofia da história que distingue o cristianismo do islã, p. ex., e deu uma contribuição central para a dinâmica da cultura ocidental. Que a lei moral determine a realidade e a história e que o sacrifício da própria vida pela verdade represente a manifestação suprema do divino no mundo – isso são percepções fundamentais que Kant e Hegel procuraram, de maneira muito meritória, compenetrar racionalmente. Esse juízo continua de pé mesmo que se repudie a rejeição da escatologia por parte de Hegel por considerá-la precipitada e se perceba na inserção – iniciada depois de Hegel – da escatologia no processo histórico um perigo terrível, por basear-se num desconhecimento da natureza humana. O dogma do pecado original contém percepções antropológicas muito mais acertadas do que todo rousseauismo, cuja ingenuidade por vezes praticamente maliciosa tem parte da culpa por algumas catástrofes do século 20. Caso se conceba a cristologia a partir da pneumatologia, aliás, não tem grande importância a questão de se determinadas percepções morais e metafísicas já podem ser atribuídas à pessoa do Jesus histórico ou só aos apóstolos ou padres da igreja. E provavelmente chegar-se-á também ao resultado de que o Espírito Santo como princípio que possibilita o conhecimento da verdade atua igualmente, para além da época dos padres da igreja e dos escolásticos, na história da igreja e até da humanidade. Com efeito, o cristianismo não deve ver nas reviravoltas epocais subjacentes ao projeto da modernidade só algo ameaçador – mesmo que haja muita coisa ameaçadora nelas, contra a qual os reservatórios de formas de pensamento pré-modernas possam representar um antídoto por vezes útil. A genialidade

---

<sup>4</sup> Cf. minhas reflexões mais detalhadas, embora ainda insuficientes, em *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, 3. ed., 1997, p. 143ss., onde avalio e amplio ontologicamente as reflexões de Apel sobre a fundamentação última.

de Tomás de Aquino consistiu no fato de ter transformado a insegurança que surgiu na cristandade após a descoberta do *corpus* aristotélico – já que a cristandade se viu confrontada com um tesouro de conhecimento que, em muitos sentidos, era superior ao próprio – em algo produtivo e, a despeito de muitas hostilidades, que chegaram ao ponto da suspeita de heresia, de ter concebido uma síntese grandiosa de cristianismo e aristotelismo que satisfazia tanto a necessidade religiosa quanto a necessidade de conhecimento da realidade empírica. Face a essa realização imponente pode-se entender perfeitamente por que a neo-escolástica, p. ex., reportou-se substancialmente a Tomás de Aquino. Entretanto, não se pode negar que a descoberta e divulgação da íntegra da obra de Aristóteles não foram a última crise intelectual do cristianismo; o desenvolvimento da ciência natural moderna, assim como o das modernas ciências do espírito, representam outras crises para as quais o tomismo e as tendências neo-escolásticas que a ele se reportam nem sempre constituem uma resposta satisfatória, capaz de “suprassumir” as novas correntes. Talvez se possa ver nas filosofias de Leibniz e de Hegel tentativas análogas à tomasiana de levar a sério os desafios intelectuais novos na época e, ao mesmo tempo, de integrá-los numa tradição de pensamento determinada pelo cristianismo. Em todo caso, a Igreja Católica não deveria privilegiar com excessiva unilateralidade a neo-escolástica tomista como parceiro de diálogo filosófico; o grande número de posições filosóficas que tinham espaço, p. ex., no século 17 dentro do catolicismo francês (pense-se na escolástica tradicional, no atomista Gassendi, no revolucionário intelectual Descartes, no cartesiano antiinteracionista Malebranche, no jansenista Arnauld e no crítico do racionalismo Pascal) foram um sinal de sua vitalidade intelectual. O que está claro, em todo caso, é que o ganho de legitimidade que a igreja pode obter por meio de contatos estreitos com a filosofia pressupõe que a filosofia pesquise com liberdade e continue estando comprometida unicamente com a autoridade do melhor argumento.

Inversamente, também para a filosofia uma colaboração com a teologia é decisiva. A instrução argumentativa melhor de que o filósofo muitas vezes desfrutou nem sempre é – em primeiro lugar – acompanhada de um conhecimento suficiente da tradição. Certamente a remissão à tradição ainda não é, como tal, um argumento, mas da tradição faz parte uma grande quantidade de argumentos que, como tais, precisam ser levados a sério tanto quanto os que circulam hoje em dia. Uma formação histórica não pode substituir esforços sistemáticos, mas ela pode, com maior probabilidade, capacitar alguém a perceber os limites da própria época. Ninguém que seja honesto pode – em segundo lugar – negar que também numa sociedade de mercado democrática se controlam discursos através de formas sutis de exercício do poder que nem sempre são percebidas conscientemente pelas pessoas sujeitadas ao poder; e é óbvio que questões metafísicas clássicas, p. ex., e, particularmente, a questão de Deus são transformadas em tabus no atual subsistema acadêmico que se chama de “Filosofia”. Ora, em princípio seria concebível que se tivesse percebido que essas questões não fazem sentido; mas a mais importante teoria com base na qual se podia propor tal afirmação, o positivismo lógico, sofreu um colapso total. Não existem mais argumentos suficientes para

excluir tais questões do âmbito de investigações legítimas; e mais: como se disse acima, o conceito de filosofia, e justamente o de uma filosofia racionalista, provoca imperiosamente tais questões. O contato com uma disciplina que precisa ater-se a tais questões, mesmo que o método de seu tratamento não seja aquele da pura reflexão baseada na validade, é salutar e até irrenunciável para a filosofia. Por causa de sua disposição de questionar fundamentalmente tudo, a filosofia não pode exercer aquela função ordenadora, essencial para uma sociedade, que cabe à igreja e sua teologia mesmo no marco de uma sociedade em que a igreja tornou-se apenas um poder ordenador ao lado de outros. Ora, a igreja poderá exercer sua função ordenadora tanto melhor, quanto mais apelar para a mais importante fonte de reivindicações legítimas de validade dada ao ser humano: a razão iluminada pela filosofia. Aquele bispo que fundou o único instituto de pesquisa de filosofia existente na Alemanha prestou um serviço tanto à teologia quanto à filosofia.