

A Teologia Filosófica como coroamento da Metafísica

SAMUEL DIMAS*

Na sequência da sugestão dada por Jorge Coutinho na recensão à obra *Metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra* (*Theologica*, 2.^a série, 48, 1 (2013) 183) quanto à necessidade de um texto introdutório, de teor epistemológico, sobre a diferente natureza e competência dos saberes teológico e filosófico, apresentamos um breve estudo sobre o alcance e estatuto da teologia filosófica, que, no nosso entender, se apresenta como ponto culminante da reflexão metafísica do pensador criacionista português.

Consideramos que a reflexão metafísica encerra uma dinâmica triádica, constituída por uma teoria do conhecimento, por uma ontologia e por uma teologia filosófica, a qual, no seu alcance último, se desenvolve sob a perspectiva escatológica, na procura de compreensão para a conceção personalista do Ser de Deus, na livre relação redentora com os seres criados. Assim, esta breve reflexão tem o objetivo de identificar o método e o alcance epistemológico e ontológico da teologia filosófica, salientando a sua intrínseca relação com a teologia da revelação e com a filosofia da religião e enfatizando o círculo hermenêutico entre a fé e a razão como condição do desenvolvimento de um conhecimento crítico e sistemático do Deus implícito da consciência estética, moral e religiosa.

* Centro de Estudos de Filosofia (CEFi), Universidade Católica Portuguesa.

1. Definição e objetivo da teologia filosófica

A palavra *θεολογία*, que significa estudo ou ciência de Deus, aparece-nos na crítica platônica ao discurso mítico¹ e aparece-nos na metafísica ou ciência primeira de Aristóteles como um dos nomes para designar o estudo do ser enquanto ser ou o estudo do ser enquanto ser imóvel². A teologia filosófica como discurso racional sobre Deus é um facto histórico que assenta na experiência humana da gratuidade do ser, isto é, na experiência da finitude e contingência que reclama a afirmação lógica de um Princípio Absoluto e Infinito como causa dos seres finitos. Ao longo da história, esta noção de teologia como ciência de Deus virá a receber diversas adjetivações, de acordo com os contextos culturais e métodos usados no discurso acerca de Deus.

A distinção entre teologia natural, expressão que já se encontra em *De Civitate Dei*³, de Santo Agostinho, e teologia sobrenatural ou teologia da revelação, foi-se fazendo ao longo da Idade Média, o mesmo acontecendo com a distinção entre filosofia e teologia. Em São Tomás de Aquino as questões filosóficas sobre Deus são tratadas nas suas obras teológicas, mas nas *Disputationes* de Suárez e nas *Meditações* de Descartes essas reflexões são devolvidas ao domínio estrito da filosofia. No entanto esta distinção não significa oposição e, como advertira Santo Agostinho, a noção filosófica de Deus, com as caracterizações de eternidade e infinitude, deve ser completada com a noção religiosa da revelação através das caracterizações de misericórdia e providência, associadas ao Deus de Abraão, Isaac e Jacob. A realidade de Deus que a experiência humana exige não é apenas aquela que está associada às noções de causa primeira e infinita transcendência, mas é também aquela que está associada às noções de existência pessoal e amor misericordioso de que a revelação nos dá testemunho pela manifestação do projeto salvífico e da ação providencial.

Da escolástica medieval ao pensamento filosófico do séc. XVIII, a teologia filosófica aparece-nos como uma parte da metafísica que estuda a existência e a essência de Deus na sua qualidade de ser Absoluto e Infinito. Usando o adjetivo «natural» ou «racional» como oposição metodológica a «sobrenatural» ou «revelada», esta reflexão apresenta Deus como *Ser supremo* e *Causa primeira* dos seres finitos, salientando que o nosso conhecimento da realidade divina será sempre indireto e mediato, obtido necessariamente a partir dos seres finitos. Os seres criados são os efeitos pelos quais Deus se manifesta⁴. Neste sentido, recordemos que no séc. XV, Raimundo de Sabunde edita uma obra com o título

¹ Cf. PLATÃO, *República*, II, 18, 379^a.

² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 1, 102a 19.

³ Cf. Santo AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, VI, 5.

⁴ Cf. São TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 2.

de *Theologia naturalis* e no séc. XVII, desenvolvendo a distinção anterior, Pascal apresenta a oposição entre o Deus dos filósofos ou dos sábios e o Deus de Abraão, Isaac e Jacob. No séc. XVIII a teologia racional ainda se subdividia em teologia física e teologia moral.

No contexto da Ilustração moderna e da reação teológica contra o *deísmo* e o *racionalismo* acentuou-se esta contraposição entre a razão e a revelação, o pensamento e a fé, no sentido de realidades antagónicas e justapostas (apologética). Uma contraposição entre a procura de provas da verdade da religião revelada, pela urgência de demonstrar a necessidade de uma revelação sobrenatural, e a argumentação formal e abstrata da religião natural e racional da ilustração (*deísmo*). A este propósito, já no século XIX, como reação ao acolhimento que a teologia deu à kantiana fundamentação transcendental do filosofar a partir do sujeito pensante, a Neo-Escolástica, apresentando a fé como exterior à razão humana, viria a propor a separação definitiva entre «natural» e «sobrenatural», cisão herdada da apologética anterior e agora acentuada através de um método extrínsecista, que recorre a provas objetivas externas, prescindindo da dimensão imanente do sujeito e da sua existência.

Hoje, em termos de tradição cristã, já não é possível conceber a reflexão teológica fora da preocupação antropocêntrica, apresentada por homens como Maurice Blondel, J. Maréchal e Karl Rahner, que procuraram demonstrar a íntima relação entre a revelação e a mais íntima realidade humana e procuram perguntar pelas condições de possibilidade da revelação histórica de Deus e da sua cognoscibilidade por parte do sujeito. Neste sentido, e como destaca João Duque, é muito clarificadora a distinção apresentada no contexto contemporâneo entre a *revelação transcendental*, que se dá em todo o ser humano pelo facto de lhe ser constitutiva a abertura ao horizonte último do Ser enquanto Mistério de Deus, que ao mesmo tempo se revela e oculta, e a *revelação categorial*, que diz respeito ao acontecimento da encarnação de Jesus Cristo como concretização histórica da plenitude da revelação transcendental: o que já se encontrava presente de forma implícita em termos ontológicos e antropológicos, torna-se explícito no dinamismo concreto da História salvífica e redentora⁵.

A propósito desta irrecusável reflexão filosófica sobre o divino no contexto da cultura ocidental e da religião cristã, ainda no século XVIII, importa salientar que Leibniz propõe o termo teodiceia que, em rigor com a etimologia grega, significa a doutrina do direito e da justiça de Deus, para sustentar o seu discurso racional ou natural sobre Deus e o combate aos argumentos de Bayle que conduziam ao ateísmo e dualismo, sentido que se viria a manter até finais do século XIX. Em jeito de antecipação importa destacar a atual pertinência da

⁵ Cf. João DUQUE, *Homo Credens, Para uma Teologia da Fé*, Lisboa, UC Editora, 2002, p.16.

argumentação de Leibniz que, nos *Ensaio de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, tenta resolver a dificuldade em conciliar o livre arbítrio do homem e a realização do plano providencial de Deus, isto é, o paradoxo da condição livre do homem e a soberania absoluta de Deus, que é determinação causal de toda a realidade. Paradoxo ou contradição que exige uma atenção cuidada ao mistério e incompreensibilidade de Deus.

A questão de Deus é central na reflexão dos grandes filósofos e, como tal, importa destacar também a atual pertinência do pensamento kantiano, que sob a influência de Leibniz e David Hume, recupera no seu período pré-crítico o argumento dos possíveis (*a priori*), depois nas *Críticas* reduz a questão de Deus à postulação da razão prática, para finalmente terminar com uma posição acentuatadamente fideísta, semelhante à do filósofo escocês, alargando a clivagem entre o discurso racional e os dados da fé.

Contudo, a sua reflexão transcendental é muito importante para a reflexão acerca do Mistério de Deus. Permanecerá sempre a distinção entre a teologia filosófica e a teologia da revelação, embora esta destringa exija hoje uma análise cuidada no sentido de se compreender a correlação entre estas duas áreas de estudo. Por outro lado, consideramos que continua a ser legítima a conceção de uma reflexão metafísica de ordem dinâmica e triádica que, para além da ontologia e da teoria do conhecimento, contempla também, no seu momento último, a teologia filosófica, a qual, neste estudo, também será abordada sob a perspectiva escatológica cristã, na procura de compreensão para a conceção personalista do Ser de Deus na livre relação redentora com os seres criados. Esta posição pressupõe uma noção de complementaridade e correlação entre a teologia filosófica e a teologia da revelação.

De forma distinta da experiência religiosa de falar *a* Deus, pela oração e pelo culto, a tarefa da teologia é falar *sobre* Deus. No contexto da distinção tradicional, anteriormente apresentada, é descrito que se o discurso sobre Deus se fundamentar nos conteúdos conhecidos da fé, como revelação ou automanifestação de Deus, temos a teologia da revelação ou teologia sobrenatural, que expõe esses conteúdos de forma sistemática e dogmática a partir do dado pela palavra e do fixado pela tradição e pela história. E por outro lado, é descrito que se o discurso sobre Deus se fundamentar numa elaboração conceptual da experiência humana, temos a teologia natural ou teologia racional ou teologia filosófica, no sentido de ciência filosófica de Deus.

No reconhecimento da importância e necessidade das distinções metodológicas, não podemos deixar de advertir para a complexidade da questão e para o perigo da ligeireza destas divisões formais. Por um lado, o discurso *sobre* Deus a partir da revelação não pode deixar de ser também lógico-conceptual e não pode deixar de se fundamentar na unidade da experiência humana emocional e racional. Por outro lado, o discurso *sobre* Deus a partir da razão não pode deixar de encerrar aquilo que na razão a antecede e excede e, no caso do Deus cristão,

não pode deixar de exigir os dados da revelação para responder de forma razoável ao questionamento realizado, pois não é possível à teologia, como não o é à filosofia, partir do zero para a reflexão. Todo o discurso teológico, que tem como objeto material o próprio Deus da experiência humana em geral e das experiências do sagrado das várias religiões instituídas, exige a articulação do momento existencial religioso com o momento formal crítico e discursivo, isto é, a articulação da experiência humana em geral com a teologia filosófica e, no caso do cristianismo, da experiência cristã com a teologia da revelação.

Tal como descreve B. Sève, à partida, a diferença entre a teologia e a filosofia parece óbvia: a *teologia*, no sentido descrito por Santo Anselmo, enquanto *fides quarens intellectum* (a fé em busca da compreensão de si mesma) adota os instrumentos de trabalho filosófico da inteligência e da razão e os instrumentos de trabalho extra-rationais dos livros sagrados, dos dogmas e da tradição cultural; por seu turno, a *filosofia* cinge-se à razão e à experiência⁶. No entanto esta distinção não é total porque há entre estas duas áreas de estudo um entrecruzamento e complementaridade, sendo certo que, em rigor, se concebermos a razão como um dom de Deus, tal como o faz a teologia das religiões monoteístas, qualquer reflexão sobre a divindade baseada na razão não pode deixar de ser teológica e daí chamar-se de *teologia natural*, por contraposição com a reflexão baseada na fé, que se chama *teologia sobrenatural* ou *teologia da revelação*.

Se é verdade que não pode haver teologia sem filosofia, no sentido do uso metodológico dos instrumentos racionais, também é verdade que qualquer filosofia que tenha o divino por objeto de estudo não pode deixar de incluir a teologia e a religião. Autores como Descartes, Kant, Hegel e Leonardo Coimbra, não só partem do dado cultural religioso em que estão inseridos, como também recorrem às elaborações teológicas dos dados revelados, as quais, no contexto judaico-cristão, se realizam e desenvolvem com o recurso dos próprios conceitos filosóficos. O cristianismo desenvolve-se em íntima cumplicidade com a filosofia grega e chega aos nossos dias com uma história intensa de profundo diálogo com as diferentes correntes e métodos filosóficos do Ocidente, como se pode comprovar com os recentes contributos da hermenêutica e da fenomenologia.

Metodologicamente importa fazer uma distinção entre o discurso da teologia da revelação e o discurso da teologia filosófica, mas essa distinção não significa oposição e encerra uma parcial identificação. B. Sève refere-se a esta diferença, descrevendo que ao contrário do teólogo, que reconhece autoridade em certos dados religiosos do contexto histórico-cultural, o filósofo, no labor da sua reflexão, põe essa autoridade entre parêntesis, pois esses dados são da

⁶ Cf. B. SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994, pp. 3-5.

ordem da crença e do testemunho⁷. Consideramos, no entanto, que o horizonte religiosamente neutro pertence apenas ao momento crítico-reflexivo do triádico método dialético transcendental (1- dados da experiência atemática ou da fé, 2 – sistematização lógico-crítica, 3 – síntese final da experiência moral e religiosa com a racionalização), mas nunca ao seu ponto de partida, porque se quanto ao método a filosofia não tem pressupostos (falácia da *petição de princípio*), quanto ao conteúdo a filosofia nunca pode partir do zero. A reflexão filosófica, que não evite o percurso integral da dinâmica interrogativa do sujeito cognoscente e agente, situado num contexto histórico-temporal, terá sempre como ponto de partida o dado implícito da experiência moral e religiosa, que se dá nos planos da vivência existencial e da consciência transcendental. Mas em que termos?

No âmbito da posição tradicional de desvalorização da experiência para a inquirição filosófica de Deus, o pensador Van Steenberghe recusa valor probatório à experiência religiosa comum, alegando que nesses sentimentos humanos mesmo que a verdadeira experiência do divino fosse possível não seria comunicável e, por isso, não poderia aspirar a qualquer valor científico, para além da ilusão que comporta o método psicológico⁸. Para que as provas da existência de Deus, pelo método empírico da via psicológica, possam ir além de uma pura adesão à via do testemunho pessoal e histórico, terão de ascender à reflexão de natureza metafísica⁹.

Esta posição insere-se na tradição filosófica que defende a impossibilidade da experiência direta de Deus sem a mediação racional e discursiva, opondo-se, a título ilustrativo, à noção de *intuição intelectual* ou perfeito conhecimento intelectual da essência de Deus, no sentido em que é apresentado pela visão da *luz natural* de Espinosa¹⁰ e pela *visão mística* da intuição pura divinatória de Bergson. Na linha de São Tomás de Aquino, considera-se que a relação com o divino, mesmo no âmbito da experiência mística, não pode ser alheia à procura de inteligibilidade, mas esta realiza-se inadequadamente e de forma analógica. Nesta perspetiva, como adverte Demetrio Licciardo, a visão mística não é a absoluta intuição direta e perfeita da essência de Deus, que só Deus tem dele mesmo, mas é uma visão obscura e imperfeita que, não podendo deixar de ser racional, se apresenta como uma contemplação no campo analógico da fé: todo o conhecimento de Deus inferior à visão beatífica da glória celestial não

⁷ Cf. *ibidem*, pp. 4-5.

⁸ Cf. VAN STEENBERGHE, *Deus oculto: como sabemos nós que Deus existe?*, tradução de Nuno Bragança, Lisboa, Morais Editora, 1963, p. 57.

⁹ Cf. *ibidem*, p. 329.

¹⁰ Cf. Bento de ESPINOSA, *Tratado Teológico-Político*, tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, INCM, Lisboa, 2004, pp. 181- 184.

pode deixar de ser analógico¹¹. De acordo com esta tradição do pensamento filosófico cristão, não é possível o conhecimento direto e absoluto de Deus ou a sua experiência explícita. Também neste sentido, revelando uma preocupação de afastar qualquer tipo de ontologismo, São Boaventura, embora considerasse o conhecimento superior da *visão* mística, mais perfeito que o da *razão* e o da *fé*, defendia não se tratar de uma visão direta ou puramente *intuitiva*, mas de uma visão mediata ou *contuitiva*¹². Assim, em termos metodológicos, a teologia filosófica tem de enfrentar estas aporias do pensamento analógico do Infinito e da linguagem teológica do silêncio, as quais se traduzem pelas reflexões da teologia negativa e apofática, nomeadamente pelo recurso à via dialética da *afirmação, negação e negação da negação* ou *eminência*.

Tal como descreve São Tomás de Aquino, Deus não se pode definir na qualidade de *máxime ens* (não se pode ontologizar) e, por isso, é objeto da metafísica, mas na qualidade de princípio e fim absolutamente transcendente e *eo ipso* absolutamente imanente à realidade natural. Porque Deus é transcendente, não nos é dado de forma imediata de maneira explícita na imanência da consciência objetivante, mas é dado de forma atemática ou implícita nas experiências humanas que objetivamente apontam para Ele, nomeadamente pelo caráter incondicionado presente no processo cognoscitivo e volitivo, o qual não pode advir do nosso conhecimento finito e condicionado. Porque, como descreve Joaquim Teixeira, não seria possível o reconhecimento da incapacidade humana do conhecimento sensível e intelectual em atingir a perfeita objetividade se não possuísse na sua atividade cognoscitiva uma medida incondicionada da objetividade¹³. Um Incondicionado que faz parte do conteúdo da consciência e que se evidencia nos transcendentais do ser, verdade, valor, bem, liberdade e autoconsciência, mas que nunca se apresenta como um objeto conceptualmente demarcado, excedendo-os na infinitude do seu Mistério. Deus é infinitamente transconceptual, pelo que os conceitos transcendentais de Deus não se confundem com Ele, mas apenas apontam para Ele.

Ao arrepio das posições ontologistas de Espinosa e de Bergson, consideramos não ser possível a intuição da essência de Deus ou a sua visão plena por parte do intelecto humano, porque, tal como o comprovam os ateísmos, a existência de Deus não é evidente. O Ser de Deus excede a capacidade finita de conhecer, pelo que a visão espiritual que podemos conceber no âmbito da

¹¹ Cf. Demetrio LICCIARDO, *De la analogia en el conocimiento de Dios por la experiencia mística*, Zürich, Pás Verlag, 1965, p. 110.

¹² Cf. São BOAVENTURA, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, V, 23b.

¹³ Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, «Teologia Filosófica e experiência transcendental», in Casiano REIMÃO, Manuel Cândido PIMENTEL (Coord.), *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 686.

experiência religiosa não poderá significar a contemplação *sub specie aeternitatis* da filosofia espinosiana¹⁴. Para Espinosa, a trans-racionalidade do terceiro género de conhecimento, que é o conhecimento supremo da ciência intuitiva, dispensa o exercício dedutivo da discursividade e permite-nos tomar consciência da nossa participação na eternidade divina, possibilitando a contemplação imediata de Deus.

Afirma Espinosa na proposição XXXI do livro V da *Ética*, que embora não se recorde de ter existido antes do corpo, enquanto concebe as coisas *sub specie aeternitatis*, a alma é eterna e, por isso, tem um conhecimento necessariamente adequado de Deus¹⁵, acrescentando que reside nesta ascensão cognitiva à visão intuitiva a sua maior perfeição e felicidade, daí nascendo necessariamente o amor intelectual de Deus que as Sagradas Escrituras denominam de Glória¹⁶. Ao contrário, de acordo com a tradição filosófica cristã de origem patrística e escolástica este conhecimento *sob espécie eterna*, referido por Espinosa, não se dá na vida temporal da realidade contingente, onde a relação do pensar com o ser se dá de forma inadequada, mas dá-se apenas na visão beatífica da vida eterna e absoluta da glória de Deus.

As experiências subjetivas em geral e a experiência mística, em particular, não podem ser critério de verdade. Para que se apresente como experiência, tem de ser elaborável pelo sujeito e comunicável através de uma narrativa racional, de forma que alguém a possa compreender em conexão com experiências similares. Ora, acontece que a experiência mística apresenta-se como singularidade absoluta, não sendo traduzível senão pelo silêncio, pelo que a análise filosófica tem muita dificuldade em identificar o objeto e a especificidade da intencionalidade desta experiência. Não está em causa a experiência religiosa, mas mesmo admitindo que o sagrado é o seu objeto, tal experiência por si só não pode explicitar os diversos conceitos de Deus, nem estabelecer qual a verdadeira religião. Assim, na perspectiva de B. Sève, sob pena de se cair no erro lógico da petição de princípio, o conceito de Deus não se pode fundar em experiências, que por sua vez apenas se consideram religiosas se forem reportadas a um conceito de Deus que lhes é anterior¹⁷.

Alegando o caráter ambíguo da experiência religiosa, esta linha de argumentação leva a que essa experiência não seja tomada em consideração como ponto de partida da teologia filosófica, prescindindo da crença ou da não-crença

¹⁴ Cf. Bento de ESPINOSA, *Ética*, tradução de Joaquim de Carvalho (I parte), Joaquim Ferreira Gomes (II e III parte) e António Simões (IV e V parte), Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1992, parte V, proposições XXI–XL, pp. 465–482.

¹⁵ Cf. *ibidem*, parte V, proposição XXXI, p. 470.

¹⁶ Cf. *ibidem*, parte V, proposição XXXII, p. 471.

¹⁷ Cf. B. SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 13.

e reduzindo-se à posição agnóstica. Justifica-se assim que a teologia filosófica continua a ter interesse mesmo para quem não tem fé. Mas, mais grave que isso, procura-se justificar que o ponto de partida da teologia filosófica para a questão da existência de Deus terá de ser exclusivamente racional, porque a experiência religiosa, pelo seu caráter ambíguo, não oferece nenhuma estrutura sólida e desligada de pressupostos. Consideramos, no entanto, ao contrário desta perspectiva racionalista, que a questão filosófica da existência de Deus não se reduz ao plano metafísico do discurso lógico-conceptual, porque fora do âmbito da vivência existencial ficaria reduzida ao plano formal e abstrato de uma Ideia vazia.

Embora haja distinção entre a vida e o logos, a realidade e a idealidade, não pode haver separação nem oposição. A ascensão da imediatidade da vivência para a mediatização da racionalidade não implica a negação da primeira, mas sim uma elevação dialética na correlação da experiência e da razão, da intuição e da dedução. Contra as posições racionalistas da teologia, que defendem como autenticamente filosóficas apenas as posições que ignoram a revelação, afirmamos a circularidade entre a fé e a razão, o dado religioso e a reflexão formalmente filosófica. Ao nível formalmente crítico Deus não deve ser suposto, mas provado, mas ao nível pré-reflexivo, como o comprovam a história da filosofia ocidental e oriental e a história das religiões, é um facto que a religiosidade pertence à visão espontânea do homem comum e toda a filosofia revela inspiração de uma experiência religiosa, seja ela grega ou cristã.

Como sublinha G. Gusdorf só uma posição de abstrato intelectualismo que professe a conceção das ideias puras, poderá considerar como desprezível no desenvolvimento do pensamento humano e no progresso civilizacional do conhecimento a realidade antropológica da experiência do sagrado e a realidade social das religiões. A conexão estrutural da reflexão filosófica com a experiência religiosa é representada por Hegel através da afirmação de que a filosofia e a religião têm em Deus, que é a verdade, o seu objeto comum¹⁸.

Assim, a teologia filosófica tem por objetivo investigar, não apenas aquilo que deve ser pensado sobre o Deus dos crentes (teísmo), procurando as razões da fé, sobre o Deus dos descrentes (ateísmo) e dos céticos (agnosticismo), mas também tem como função refletir sobre a origem dessa interrogação, procurando determinar de onde vem Deus ao questionamento filosófico. A primeira tarefa da teologia filosófica é a de fazer uma reflexão sobre o conhecimento pré-filosófico de Deus, ou seja, um conhecimento temático de um conhecimento atemático de Deus, no reconhecimento de que questionar ou procurar por algo, implica, de alguma maneira, que já se saiba alguma coisa sobre aquilo que se procura.

¹⁸ Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, n.º 81.

A pergunta sobre Deus, supõe, naquele que questiona, um certo pré-conhecimento do que Deus é. Esse pré-conhecimento orienta a pergunta e dá-lhe sentido.

Mas o pré-conhecimento tem o carácter de uma notícia, ou seja, não é um conhecimento dado de forma imediata pela própria realidade noticiada, mas é dado por algum modo de mediação, supondo que a coisa em si noticiada está oculta e ausente. No questionamento filosófico Deus está diante de nós como Mistério, na condição referida por Santo Agostinho: por um lado, presente e, por isso, o conhecemos, e por outro lado, ausente e, por isso, o procuramos¹⁹.

2. O método da teologia filosófica e a sua relação com a teologia da revelação e com a filosofia da religião

A teologia apresenta-se em Aristóteles e Epicuro como um discurso racional sobre Deus, sem nenhuma intervenção da revelação ou de qualquer dogma religioso. Mas essa reflexão sobre o divino não se realiza sem o enquadramento geral da mediação religiosa e dos seus pressupostos culturais. Depois, no seio da tradição judaico-cristã e islâmica, a teologia apresenta-se como uma elaboração racional do dado revelado, procurando as razões da crença, no sentido descrito por Santo Anselmo: a fé procura a compreensão de si mesma. No mesmo sentido, São Tomás de Aquino defende que a fé supõe a razão, como a graça supõe a natureza. Ou como descreve Juan Alfaro, recorrendo à linguagem contemporânea, a razão é condição prévia da fé, como o ser humano é condição prévia do ser cristão²⁰.

No seio da modernidade, a teologia também se desenvolve como um discurso racional sobre Deus, e, embora em algumas correntes de pensamento prescindida da fé num dado revelado, não pode prescindir dos elementos atemáticos da experiência do sagrado e dos conteúdos fixados pela forma religiosa. Não existe neutralidade religiosa na reflexão filosófica sobre a existência de Deus. O discurso racional sobre Deus não prescinde da crença ou não-crença daquele que com ela se confronta nessa reflexão. O seu ponto de partida não pode ser exclusivamente racional, porque não existe razão pura. Da mesma maneira também o discurso teológico não se pode realizar sem a reflexão filosófica. A teologia é uma reflexão ilimitada sobre as perguntas impostas pela razão à fé: *em que é que acredito e por que acredito?* A estrutura do ser humano encerra diferentes níveis de experiência consciente, como, por exemplo, os níveis biopsicológico,

¹⁹ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*, X, 18.

²⁰ Cf. JUAN ALFARO, *De la question del hombre a la question de Dios*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1988, p. 10.

científico, ético, estético, metafísico e religioso, e todos eles estarão contidos na reflexão acerca do divino ou princípio Absoluto Infinito.

Toda a interrogação filosófica, que leva ao ato intelectual de distanciamento da imediatidade, nasce da vida na relação entre o *bios* e o *logos*, *existência* e *reflexão*, cuja tensão nunca significa oposição e separação. A questão metafísica de Deus, que formalmente se insere na dinâmica intelectual e discursiva desta interrogação, se estivesse fora da dinâmica existencial da experiência ontológica humana, não passaria de um movimento lógico e estéril de ideias para uma Ideia abstrata e vazia. Como descreve Leonardo Coimbra a este respeito, a realidade existencial do acontecimento cristão da encarnação permite-nos aceder a uma relação concreta com o divino, transfigurando o abstrato Ideal de Platão na realidade viva de uma Pessoa que configura o abraço do tempo e da eternidade na relação interior e espiritual de cooperação com as livres vontades dos homens e na relação cósmica com toda a Criação. Assim, o Absoluto da tradição grega, já não é a ideia das ideias, o bem dos bens, a verdade das verdades, mas é o Deus abscondido em presença humana, salvando os homens e, por estes, a própria matéria da sua imperfeição e finitude para a perfeição da espiritualização integral da glória eterna²¹. Enquanto Liberdade absoluta e Consciência plena de Si, autofundante e transcendente, Deus manifesta-se como realidade pessoal. Um Deus impessoal, reduzido ao fundamento último do mundo e à lei imanente da totalidade do real, tal como se apresenta no panteísmo de Espinosa, não teria importância para o homem, pois a sua existência ou inexistência seria indiferente e em nada interferiria na vida e decisões pessoais.

O discurso racional acerca de Deus tem de ter um conteúdo, um objeto de estudo, o qual, não sendo dado de forma imediata à consciência intuitiva de cada um, terá uma necessária forma religiosa. O ponto de partida, que está na origem do discurso sobre o divino, não pode ser existencialmente neutro. O horizonte religiosamente neutro pertence apenas ao segundo momento do processo dialético. O ponto de partida da reflexão sobre Deus é pré-reflexivo ou pré-categorial, coincidindo com a adesão espontânea a uma síntese vital ainda vaga e indefinida e que se prende com os dados da experiência existencial de finitude que aponta para o infinito e com os dados religiosos da fé. Realidade que constitui o tecido originário da nossa existência, antes de qualquer justificação filosófica. No âmbito da teologia filosófica o caráter teórico da existência e essência de Deus só adquire alcance real na articulação com o seu momento existencial de origem. Como descreve Joaquim de Sousa Teixeira, qualquer questão metafísica nasce de uma experiência que, em concreto, apenas pode

²¹ Cf. Leonardo COIMBRA, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, p. 24.

ser a *minha* experiência do meu ser no mundo, uma experiência existencial em que o caráter religioso é constitutivo, embora vago e indefinido, exigindo a razão para emergir à consciência em toda a sua dimensão. Como Deus não é dado em todo o seu alcance numa experiência imediata, deverá ser alcançado laboriosamente como conclusão da análise dessa experiência²².

Mas importa advertir também que, de uma certa maneira, a forma religiosa da experiência existencial, que é clarificada e justificada no momento racional da atitude filosófica, não pode deixar de ser, ela mesma, racional, pois os seus conteúdos não são dados de forma exterior à atividade da consciência humana, sendo tecidos na realidade dinâmica do desenrolar temporal e histórico de uma determinada cultura. Não há experiência pura, nem razão pura: experiência e razão são correlativas e é na tensão dialética das duas que decorre o desenvolvimento do sujeito cognoscente e agente. Se os dados da fé não fossem racionais não seriam admitidos pela consciência humana no seu discurso lógico-crítico e analógico-poético sobre a realidade. Todas as configurações da realidade são racionais, até as míticas e poéticas, pelo que o importante a considerar é a identificação do tipo de razão que subjaza a essas reflexões e a forma como se concebe a relação entre a revelação e a teologia.

Qualquer reflexão teológica (o mesmo é dizer, discurso ou estudo *sobre* Deus, realizados inevitavelmente com o instrumento da razão) que não encerre as exigências do exercício filosófico de uma razão lógica e analógica, hermenêutica e metafísica, experimental e conceptual, fica sujeita às contradições e absurdos da configuração mítica e mágica do real, que ignorando o princípio da não contradição e as noções de verdadeiro ou falso, valor ou sem valor, e ignorando os diferentes níveis de ser, se fixa numa indiferenciação entre a ordem divina e humana, ética e natural, a qual se concretiza na divinização da natureza e na antropomorfização da divindade. O método usado não é o empírico ou científico, no sentido positivo das ciências empírico-formais e ciências hermenêuticas, mas é o método científico no sentido filosófico pelas exigências da experiência e da razão metafísicas. Concretamente, a experiência que não é a experimentação científico-positiva, mas a experiência metafísica, inerente à experiência do ser e do existir da condição humana.

A reflexão teológica, por si mesma, independentemente das adjectivações que lhe possamos atribuir, já é fruto do progresso do pensamento que evoluiu de uma razão mítica pré-lógica, que descreve o Universo como resultado da luta primordial dos deuses, num registo de indiferenciação cósmica que anula a identidade do universal e do particular, do transcendente e do imanente, do

²² Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, «Teologia Filosófica e experiência transcendental», in Casiano REIMÃO, Manuel Cândido PIMENTEL (Coord.), *Os Longos Caminhos do Ser*, pp. 680-681.

eterno e do temporal, do divino e do humano, do céu e da terra, do espírito e da matéria, para uma razão misteriosa lógica e analógica, dedutiva e intuitiva, conceptual e afetiva, experimental e dialética, que, como descreve Eric Voegelin, desenvolveu o sentido antropológico e noético da individualidade, da irreduzível alteridade pessoal e da diferença ontológica entre a ordem transcendente e a mundana²³. A teologia filosófica insere-se no âmbito do acordo social da razão misteriosa, pela qual o ser humano se reconhece fundado na alteridade do Mistério do Ser, tendo consciência do seu dinamismo cognitivo e ético e tendo consciência de que o irracional não se deve apenas à sua condição finita, mas ao excesso da condição infinita do Absoluto que a tudo dá o ser e a vida.

Consideradas no sentido tradicional, podemos ter uma teologia filosófica que caia em laborações de ordem mítica, panteísta e fideísta, como acontece, neste último caso, com David Hume e Kant, e podemos ter uma teologia da revelação que caia em laborações ontologistas, nominalistas e formais-abstratas, cindindo o Deus histórico ou revelado do Deus em Si (dualismo) ou reconduzindo a existência a um desdobramento emanativo da mesma e única realidade de Deus (monismo). Não é a ausência da razão, mas sim a ausência de uma razão descontaminada dos resíduos míticos e monistas pela síntese da ciência e da metafísica, que pode conduzir a conceber o verdadeiro Deus, não como Relação de fraterna e universal comunhão, mas como instância de dissolução e indiferenciação do Todo. O problema não está nas categorizações teológicas, mas na capacidade ou não de reconhecer que o Ser é múltiplo e o acesso integral a este se dá através da multiplicidade dos níveis da experiência consciente, não se reduzindo à positividade dos fenômenos ou à idealidade do númeno. Em rigor, qualquer teologia, que não abdique do exercício lógico-crítico da razão, deve ser filosófica e qualquer filosofia, que não abdique de querer captar o sentido integral do Ser, deve ser teológica.

O objeto material de qualquer teologia é o próprio Deus da experiência religiosa. Neste trabalho o objeto da reflexão filosófica, que também é teológica, é o Deus da experiência religiosa cristã. Embora a teologia filosófica não trate formalmente das questões religiosas de ordem ética, estética e política e não trate das questões religiosas do nível da fé, da graça, e da doutrina redentora e escatológica, não pode ignorar as outras ciências da religião, pois é partir dos problemas existenciais da vida humana que a questão de Deus se põe como resposta de sentido. A partir do exposto, a teologia filosófica ou a filosofia teológica, que consideramos ser um dos momentos da filosofia da religião e o estágio último de uma metafísica integral, fundamenta-se, não no pensamento

²³ Cf. ERIC VOEGELIN, «The Consciousness of the Ground», in *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia & London, 1990, pp. 147-174.

vulgar do senso comum, mas sim na construção dialética das noções científicas e filosóficas, com destaque para a antropologia fundamental, de onde parte e aonde regressa, e para a teologia da revelação, da qual recolhe a maioria dos seus conteúdos.

No âmbito da metafísica clássica, destaca-se o facto de a teologia filosófica se apresentar como o momento último em que Deus é contemplado como cognoscível, pela luz da razão natural a partir da natureza, como seu princípio e fim. De recordar que para a metafísica de São Tomás Deus é concebido como transcendente, não se situando no plano dos entes e, nesse sentido, não se podendo definir, em rigor, como objeto da ontologia. No âmbito da metafísica moderna de Wolff, a divisão é semelhante: a *metafísica geral* trata do ser (ontologia) enquanto ciência dos possíveis; a *metafísica especial* trata da cosmologia, da psicologia e da teologia natural.

Por fim, não podemos deixar de considerar a relação da teologia filosófica com a filosofia da religião, disciplina que se viria a fundar no iluminismo tardio, após a crítica kantiana à *teologia naturalis*, com um forte desenvolvimento em autores como Hegel, Schopenhauer e Fichte. Mais recentemente, K. Rahner considera mesmo a filosofia da religião como um instrumento da fundamentação da teologia e Joaquim de Sousa Teixeira defende que a teologia filosófica é uma parte da filosofia da religião, que por sua vez é aquela parte da antropologia filosófica que tem como tarefa indagar filosoficamente acerca do *homo religiosus*, no sentido de dimensão estrutural da pessoa, e acerca do *fenómeno religioso*, no sentido do caráter universal e irreduzível da sua dimensão social, cuja descrição é objeto de outras ciências da religião²⁴. Sem discutirmos aqui a legitimidade de uma radicação mais antropológica ou mais ontológica, o que importa agora destacar é que as primeiras respostas às questões últimas relacionadas com o sentido do Homem e do Universo foram dadas no seio das religiões e que a evolução do sentido dessas respostas religiosas, de uma conceção mítica para uma conceção lógica e analógica e para uma conceção científica, se ficou a dever ao contributo da filosofia e da ciência, pelo que não é possível nunca fazer uma radical distinção entre religião e filosofia ou entre teologia e filosofia.

Formalmente, a filosofia, porque se interroga sobre o fundamento último da realidade, tem capacidade para colocar a questão de Deus, independentemente do estabelecido numa religião instituída, mas a interrogação primordial que leva a filosofia à questão de Deus é a mesma que leva a religião à questão de Deus, pois a própria revelação se dá pela mediação humana. Para

²⁴ Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, «O que é a Teologia filosófica?», in *Didasklia, revista da Faculdade de Teologia*, Lisboa, volume XXIX, fascículos 1 e 2 (1999), pp. 429-430.

que a experiência religiosa não se queda numa incomunicabilidade solipsista e numa configuração mágica do real e para que se preserve a universalidade do seu discurso é importante o exercício lógico-racional promovido pela argumentação filosófica, o qual, no caso da religião cristã, é assumido pela reflexão teológica em geral. A teologia cristã já encerra, não só as exigências racionais do discurso filosófico, pelo que, no caso do Cristianismo, querer separar a filosofia da teologia será sempre uma impossibilidade, como também já contempla o conhecimento fornecido pelo desenvolvimento das outras ciências humanas e ciências naturais.

Neste sentido, e como descreve Bernard Lonergan, a teologia já não é concebida de forma estática, como uma realização acabada, mas sim como um processo dinâmico e evolutivo, cujo método é orientado por uma razão que reconhece a legitimidade do processo da secularidade e da autonomia da criatura em relação ao Criador e exige o contributo de todas as ciências. Neste âmbito do contexto religioso cristão, também para Lonergan o conhecimento de Deus situa-se sempre na correlação entre três planos distintos: o conhecimento imediato e atemático, o conhecimento mediato através das criaturas e o conhecimento mediato por via da revelação. Invocando a raiz etimológica, o autor canadiano também define a teologia como o discurso sobre Deus e, em contexto cristão, define-a como a reflexão sobre a revelação a partir dos dados da escritura e da tradição, a qual se faz no plano histórico e, como tal, não pode deixar de obedecer à dinâmica das especializações científicas e do progresso da investigação²⁵.

A estrutura cognitiva da consciência humana não é estática, mas dinâmica e a teologia, à semelhança de todas as outras ciências, não pode deixar de assentar nessa estrutura transcendental pela qual se realiza o progresso acumulativo da investigação. A estrutura consciente do sujeito encerra níveis distintos, ascendendo da *experiência*, sempre aberta à apreensão de ulteriores dados, ao *entendimento* ou *intelecção* da unidade desses dados apreendidos, depois ao nível *judicativo* onde se afirma ou justifica racionalmente a validade ou falsidade das hipóteses ou teorias propostas na organização e interpretação compreensiva dos dados recolhidos, para culminar na *decisão* ou no reconhecimento dos valores e na escolha dos métodos e meios que permitem realizá-los. Não apenas ao nível do conhecimento científico e filosófico, mas, desde logo, ao nível da nossa atividade quotidiana do senso comum, não deixamos de operar de acordo com esta estrutura consciente, embora sem uma distinção explícita dos seus diferentes níveis de intencionalidade.

²⁵ Cf. Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 124.

E em correspondência aos quatro níveis desta estrutura da investigação humana, Lonergan identifica na atividade teológica oito especializações funcionais. As primeiras quatro correspondem à fase da escuta da palavra (*lectio divina*). São elas: a investigação dos dados, a interpretação, a história e a dialética. As outras quatro especializações funcionais correspondem à fase que advém da escuta, ou seja, o testemunho dessa palavra e o questionamento que essa escuta provoca. São elas: a explicitação dos fundamentos, o estabelecimento das doutrinas, a sistematização e a comunicação. Em termos formais, não há dúvida que o autor se está a referir à atividade teológica da religião cristã, isto é, ao discurso sobre o Deus cuja revelação ficou fixada no texto sagrado. Assim, a teologia filosófica – que tem como objetivos estabelecer a existência do Absoluto, admitido tacitamente, e questionar o que seja esse Absoluto –, no contexto da experiência religiosa cristã, desenvolve a sua reflexão entendendo o Absoluto como um Tu pessoal. O conceito estritamente filosófico de Deus é enriquecido pela maior densidade e abrangência do conceito religioso cristão, que para além do caráter pessoal, encerra as dimensões redentora do Universo e salvífica do homem e encerra o mistério da auto-comunicação positiva do próprio Deus.

Quanto à metodologia da atividade teológica da revelação, descreve-nos Lonergan que a primeira fase corresponde à assimilação do passado onde se dá a investigação que recolhe e torna acessível os dados (experiência); a interpretação que entende o seu significado (entendimento); a história que julga e narra o que ocorreu (juízo); a dialética que se esforça por clarificar os conflitos que se referem aos valores, aos factos, às significações e às experiências (decisão). Fazendo a correspondência por disciplinas, podemos dizer que a investigação dos dados é feita pela crítica textual ou hermenêutica bíblica; a interpretação é fixada nos comentários e estudos monográficos; a ação narrativa e judicativa é desenvolvida pela história da salvação, história da Igreja, história dos dogmas e a história da teologia; e a dialética surge como uma variável ecuménica para substituir essas formas tradicionais da controvérsia e da apologética.

Nestes quatro momentos configura-se o conteúdo do pensamento cristão através de um conjunto de dados que não são destinados a conhecer fenómenos materiais, como nas ciências naturais, mas sim a comunicar significações vividas e transmitidas pelo espírito humano, tal como ocorre nas restantes ciências humanas. Significações que foram expressas em momentos e lugares precisos e que foram transmitidas por diversas vias e circunstâncias, como resultado do testemunho pessoal de Jesus Cristo. As palavras e atos destas pessoas configuraram a situação religiosa atual. Nesta fase, partimos dos dados e avançamos através das significações e factos para o encontro pessoal com o Deus revelado.

Van Steenberghe afirma que a investigação correspondente a esta primeira fase do levantamento dos factos históricos e da sua hermenêutica é desenvolvida pelos métodos empíricos, os quais se esforçam por identificar no domínio da

experiência humana uma experiência do divino no sentido de uma manifestação da presença de Deus e da sua ação. O *método histórico* esforça-se por afirmar o caráter histórico da manifestação de Deus e da sua intervenção no mundo, autenticada pelos sinais objetivos das profecias, milagres e ensinamentos de Cristo, tal como vêm descritos nos Evangelhos. Também o *método psicológico* procura descobrir Deus através de uma experiência religiosa interior, quer ao nível comum do encontro no fundo da consciência com a presença inefável de Deus (oração), quer ao nível privilegiado das experiências místicas que reivindicam um conhecimento direto e perfeito de Deus (oração contemplativa). São diversas as tentativas de provar a existência de Deus pelo método psicológico e pela via da intuição, tal como se ilustram em certos textos de Santo Agostinho e S. Boaventura e tal como se manifestam nos ontologismos de Espinosa e Malebranche e no intuicionismo místico de Bergson²⁶.

Para superar as insuficiências e ilusões dos antropologismos e ontologismos é necessário recorrer aos métodos racionais da ciência e da filosofia. No primeiro caso, pelo contributo de ciências como a arqueologia, a geologia, a física, a astronomia e a geologia. No segundo caso, pelo contributo da reflexão e argumentação racional, tal como historicamente se fixaram através das seguintes três vias fundamentais: *ontológica*, que parte da ideia de ser ou de Deus como causa universal de todas as coisas, como, por exemplo, através do argumento ontológico de Santo Anselmo e através da prova ontológica de São Tomás de Aquino; *cosmológica*, que parte do mundo enquanto cosmos, como, por exemplo, através da afirmação de Deus pela ordem natural e pelo devir do Universo, no sentido em que é descrito pelas cinco vias do mesmo São Tomás de Aquino; *antropológica*, que parte da experiência interna do ser humano, como, por exemplo, através da noção agostiniana de Deus como fundamento das verdades eternas e através da noção kantiana de ordem moral que se impõe como absoluta e necessária (postulado da razão prática).

A segunda fase do método teológico de Lonergan inicia-se precisamente com esta necessidade de justificação racional à adesão da fé e corresponde ao questionamento provocado pelo conhecimento da mensagem cristã recebida e corresponde ao desafio que é esta mensagem para o sentido da vida presente e futura. Partimos da reflexão sobre a adesão pessoal ao Deus da revelação para apreender as doutrinas, procurar entender os seus conteúdos, e explorar as dimensões da sua comunicação. Quer isto dizer que, em termos de áreas disciplinares, a especialização funcional da explicitação dos fundamentos corresponde à teologia fundamental. Teologia, no sentido em que significa uma reflexão ou articulação (*logos*) sobre Deus (*Theos*) e fundamental, no sentido em

²⁶ Cf. VAN STEENBERGHEN, *Deus occulto: como sabemos nós que Deus existe*, pp. 42-43.

que se debruça sobre os fundamentos da reflexão teológica, que por sua vez, se vai constituindo a partir dos dados da fé.

A especialização funcional do estabelecimento das doutrinas, que expresam juízos de facto e juízos de valor, corresponde, não apenas à teologia dogmática, mas também à teologia moral, ascética e mística. Mas a doutrina pode ser descritiva e baseada mais na significação das palavras do que numa compreensão das realidades, exigindo um exame atento que despiste as eventuais incoerências e falácias, tarefa entregue à sistematização. Esta função corresponde à teologia sistemática ou especulativa e tem como objetivo elaborar sistemas adequados de conceptualização, que eliminem as contradições e proporcionem uma compreensão das realidades espirituais, socorrendo-se, caso seja necessário, da analogia com experiências humanas reconhecidas. Por fim, a especialização funcional da comunicação, que corresponde à teologia pastoral e que se ocupa das relações existentes entre a teologia e as outras esferas da vida. Cabe-lhe estabelecer as relações interdisciplinares com a arte, a literatura e outras religiões, bem como com as ciências naturais e humanas, com a filosofia, a história e a ciência, recorrendo aos meios de comunicação disponíveis.

Se quiser ter ideias claras e distintas acerca do trabalho realizado e se quiser evitar as distorções provocadas pelos literalismos, mitificações e ideologizações, a teologia em geral e a teologia filosófica em particular, que se desenvolvam atendendo à experiência religiosa, terão de ter em consideração a unidade dinâmica deste processo, que avança dos dados até aos últimos resultados através de uma interdependência entre as funções com objetivos e princípios metodológicos distintos. A interpretação não só depende da investigação dos dados, mas também do desenrolar da própria interpretação dos mesmos. A história depende, por sua vez, da investigação e da interpretação, mas isso não a impede de proporcionar o contexto e as perspetivas dentro das quais operam as duas anteriores. E como destaca Lonergan, a dialética não só depende da história, da interpretação e da investigação, como também, enquanto fundada transcendentemente, é capaz de proporcionar estruturas heurísticas à interpretação e à história, de maneira muito semelhante ao que fazem as matemáticas com as ciências naturais²⁷.

Se a teologia filosófica fosse independentemente da experiência religiosa da fé, não teria de fazer uso do método anteriormente descrito. No entanto a noção de Deus nunca foi produzida pela filosofia a partir do nada, porque a filosofia nunca começa do zero, mas parte sempre de algum conteúdo já existente, cabendo-lhe a tarefa de o questionar e interrogar da forma mais radical possível. Embora a pressuponha, cabe à reflexão filosófica elaborar e criticar a

²⁷ Cf. Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, p. 138.

representação cultural em que está inserida, pelo que não se pode abstrair do dado religioso para compreender o discurso filosófico sobre Deus²⁸. Importa repetir que a relação entre religião e filosofia não é de contraposição, mas de entrecruzamento, porque não existe fé que não seja também teoria e não existe filosofia que não seja vivida, cabendo a esta a tarefa de ajudar a eliminar os elementos mítico-mágicos e antropomórficos das representações religiosas de Deus.

Assim, concebendo-a como uma parte da filosofia da religião e, neste caso, da religião revelada do cristianismo, o que implica a reflexão sobre os fenómenos vividos da fé que têm Deus por referente, a atividade da teologia filosófica cristã não pode deixar de ter em conta os elementos da teologia, em geral, e os elementos da teologia fundamental, em particular, a qual pressupõe a informação fornecida pela hermenêutica bíblica que ordena os dados, pela interpretação que os analisa e descodifica, pela história que narra e valida os momentos e contextos da ação individual e coletiva, e pelo esforço dialético de decidir acerca das contradições e conflitos interpretativos e doutrinários. Ou seja, não pode haver discurso racional sobre o Deus da revelação cristã sem se atender a estes contributos, porque não há reflexão sem conteúdos. Sem atender, por exemplo, aos elementos da crítica hermenêutica e da investigação arqueológica.

Nas diversas vertentes da investigação acerca das noções de Deus é relevante o trabalho de reconstituição realizado pelos museus, o trabalho de reprodução das inscrições, dos símbolos e das imagens, bem como a decifração dos escritos e a produção de edições críticas dos manuscritos antigos, já para não falar na composição de índices, bibliografias, manuais, dicionários e enciclopédias. Mas, para além de acedermos ao enquadramento vivencial e ao que foi escrito, é importante saber interpretar e compreender a sua significação e o seu contexto histórico, de acordo com o seu próprio modo e nível de pensamento e de expressão, tendo em conta as circunstâncias e intenção do autor. Para tal, também não podemos descorar as reflexões recentes da teoria do conhecimento, da epistemologia e da metafísica. Há um progresso do conhecimento na procura da verdade. Também o conhecimento teológico não é estático e definitivo.

Todas as ciências dão o seu contributo nessa procura, mesmo que a verdade seja a da revelação, porque a fé não é uma realidade apenas exterior e transcendente ao ser humano, mas é, ao mesmo tempo, imanente e insere-se na sua mais profunda intimidade. Não podemos compreender o verdadeiro alcance da reflexão teológica se apresentarmos como ponto de partida metodológico um dualismo entre natural e sobrenatural, imanente e transcendente, razão e revelação, razão e fé, autoridade e liberdade, entendimento e sentimento, auto-

²⁸ Cf. B. SÈVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 2.

nomia e heteronomia, no sentido de alternativas que se excluem, como viria a ser feito a partir da cisão kantiana. Mas também não podemos obter essa compreensão, se procurarmos superar a tensão entre estas dimensões, dissolvendo um dos polos no outro, como viria a acontecer com o sistema englobante de Hegel e com a sua noção de razão absoluta. ou com a redução da fé ao plano do sentimento, como viria a acontecer com as posições românticas de autores como Friederich Schleiermacher.

Também não é possível uma teologia em geral e, conseqüentemente, uma teologia filosófica, sem atender aos estudos históricos, que nos ensinam acerca dos territórios e da vida pública das pessoas, isto é, acerca dos movimentos culturais (língua, arte, literatura e religião), institucionais (família, costumes, sociedade, educação, Estado, leis, Igreja, economia, tecnologia) ou doutrinários (matemáticas, ciências da natureza, ciências humanas, filosofia, história, teologia), proporcionando uma visão de conjunto que possibilite captar as diferenças entre as igrejas e as seitas cristãs, as diferenças que existem entre as diferentes religiões e o papel do cristianismo na história do mundo.

Igualmente relevante é a análise dialética acerca da realidade conflitual dos movimentos religiosos, manifesta nas descrições históricas antagônicas e nas interpretações teológicas dos diversos movimentos. Através da consideração das condições que estão na origem das posições divergentes que se manifestam nas confissões de fé, nas obras dos apologetas, nas preferências e aversões dos pensadores e dos escritores, procura-se uma visão englobante que nos leve além dos factos até às razões da divergência e nos possibilite compreender o sentido dessas diferenças, destrinchando as suas raízes reais ou aparentes e eliminando as oposições inúteis²⁹. No âmbito da importância do uso dos métodos histórico, fenomenológico, hermenêutico e metafísico para o exercício teológico, podemos dizer que nesse esforço as disciplinas da filosofia da religião, da teologia da revelação e da teologia filosófica se apresentam de forma complementar e correlativa.

3. O círculo hermenêutico entre a fé e a razão como fundamento da correlação entre a filosofia e a teologia

A experiência do encontro com Deus começa por ser íntima e individual, mas depois adquire um alcance comunitário e pode passar de geração em geração, estendendo-se de um meio cultural a outro e atraindo uma reflexão que a tematize pela exploração explícita das suas origens, desenvolvimentos, fins, realizações e fracassos. À teologia fundamental, em geral, e à teologia filosófica,

²⁹ Cf. Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, p. 130.

em particular, cabe a tarefa de refletir sobre esse encontro com o divino, explicitando os fundamentos daquilo que virão a ser os conteúdos da dogmática e da moral, da sistemática e da pastoral. A teologia filosófica tem como objeto o conhecimento da existência e essência de Deus e o conhecimento das suas relações com o mundo e com o homem. Neste âmbito pertence-lhe também a reflexão acerca do estatuto da razão humana e do conhecimento racional de Deus, bem como a reflexão acerca da importância da relação entre a gnosiologia e a antropologia no contexto da demonstração da existência de Deus como Aquele que é e a tudo faz ser.

A questão de Deus, mais que uma realidade teorética, é uma realidade que diz respeito à existência, não sendo possível um discurso sobre Deus sem uma autoimplicação existencial e afetiva de quem faz o discurso. Não é possível separar a questão da existência e essência de Deus da questão sobre “quem é Deus para mim”, porque a própria pergunta por Deus já implica a fé n’Ele e esta não existiria sem antes se conhecer Deus de alguma maneira. A questão de Deus surge no contexto da relação entre a fé e a razão.

A fé surge como uma exigência da própria razão. A fé não é um dado estático que se nos impõe a partir de fora como objeto acabado e definitivo, independentemente do curso do pensamento. Pensar acerca da fé significa a realização ativa da mesma. A reflexão teológica desenvolve-se na recíproca interação entre a fé e a ação crente. Embora a teologia não se reduza à reflexão sobre a fé (*intellectus fidei*) e a fé não se reduza à teologia (*credo ut intelligam*), uma não existe sem a outra. Ao contrário do defendido pela posição extrinsecista da apologética neo-escolástica, não podemos conceber a fé como uma realidade externa que prescinde do sujeito e da sua existência e como uma realidade exterior à razão, porque no ser humano nenhuma das faculdades ou níveis de consciências atuam uns sem os outros.

Tal como sublinha Manuel Barbosa da Costa Freitas a partir da noção agustiniana de *crede ut intelligas* e na recusa da dicotomia da dupla verdade entre a fé e a razão, a teologia e a filosofia, consideramos que entre a inteligência meramente natural e o conjunto das verdades reveladas há uma circular e recíproca potenciação para o comum objetivo de se conhecer aquilo em que se acredita, admitindo que todos os conhecimentos, incluindo o da fé, são imperfeitos e inacabados, e reconhecendo que é na complementaridade do seu conjunto que melhor nos podemos aproximar do Mistério do real³⁰. Há uma plena harmonia entre a autoridade da fé, que prepara o homem para o correto exercício da razão, e a liberdade da razão, que conduz à compreensão e ao conhecimento do que se

³⁰ Cf. Manuel Barbosa da Costa FREITAS, «Razão e fé no pensamento de Santo Agostinho», in *O Ser e os Seres*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, pp. 61-64.

crê, numa permanente circularidade de mútua e crescente potenciação. É a razão que desde o início nos diz em que devemos acreditar, pelo que a configuração da relação entre a realidade humana, visível e passível de objetivação, e a realidade divina, invisível e inobjetivável, dependerá do desenvolvimento racional em que nos situemos. Por exemplo, o divino para a razão mítica, de indiferenciação entre o natural, moral e espiritual (antropomorfização), é muito distinto do divino para a razão crítica, de dualidade e cisão entre o númeno incognoscível e o fenómeno mensurável (deísmo), ou do divino para a razão absoluta de integral unificação (panteísmo), ou do divino para a razão analógica e mistérica de uma ontológica pluralidade de consumação social e fraterna (teísmo).

Como destaca o teólogo e filósofo franciscano português Manuel Barbosa da Costa Freitas, para Santo Agostinho, a razão natural pode conduzir-nos ou preparar-nos para aderir à fé (*intellige ut credas*), através de um trabalho essencialmente filosófico. Mas alcançada a fé, e por seu impulso (*crede ut intelligas*), a mesma razão é chamada a explicar e esclarecer os conteúdos dessa mesma fé. E realiza-o, ou a partir da autoridade das premissas reveladas na submissão à fé, pela teologia sobrenatural ou, sob sua inspiração, apenas com as luzes naturais, pela teologia natural. Em rigor, e no caso da perspectiva cristã, acabará por concretizar-se na unidade plural destas duas dimensões³¹ e o facto do bispo de Hipona insistir, em termos metodológicos, em preconizar a prioridade da fé sobre a razão na compreensão dos mistérios sobrenaturais, encerra ela mesma uma necessária razoabilidade no sentido de se apresentar como a forma mais adequada à condição humana atual, pelo que a autoridade da fé não deixa de se fundamentar também na própria razão, que apresenta os motivos de credibilidade que precedem a fé, sugerindo aquilo em que devemos acreditar.

Nesta perspetiva, como destaca Manuel Barbosa da Costa Freitas, se em relação às verdades naturais o *entendimento* acaba por absorver a *autoridade* daqueles que ensinam, revelando-se esta desnecessária; em relação aos mistérios revelados, isso não é possível em absoluto, porque são excedentes em relação às atuais capacidades da razão natural. Os mistérios da revelação exigem a autoridade, apenas podendo ser totalmente entendidos na plenitude escatológica da Parusia³². Deus permanecerá escondido na sua alteridade, não sendo passível de completa apropriação por parte da razão humana e, por isso, como observa Leonardo Coimbra, a questão de um pensamento filosófico inspirado pela fé é recorrente para todo o crente que ao fazer filosofia não deixa de ser crente e sabe que a própria Revelação pode enriquecer o seu trabalho racional na procura da Verdade e na prática do Bem³³.

³¹ Cf. *ibidem*, pp. 61-62.

³² Cf. *ibidem*, p. 65.

³³ Cf. LEONARDO COIMBRA, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, p. 52.

Como descreve Vergílio Ferreira, a fé pertence ao plano vital da radicação incondicional e irredutível na forma misteriosa e indizível das coisas e das relações e não resulta da iniciativa do eu, pela força da coragem ou da argumentação, mas sim da presença do próprio Mistério que o antecede e o fecunda de ser³⁴. A fé pertence ao momento em que o visível e o verificável se encontram com aquilo que se furta à nossa verificação e visibilidade, na luz ofuscante das trevas, revelando que o verdadeiro significado da realidade está para além dele na invisibilidade redentora da realidade outra. A evidência da fé constitui-se na vivência de uma harmonia prévia e totalizadora de ser, que nos fundamenta e que não é passível de total objetivação e esclarecimento³⁵.

A fé, no sentido da experiência religiosa católica, judaica, islâmica, traduz-se pela crença na manifestação histórica dessa realidade divina. Nesse sentido, a teologia, enquanto Teologia da Revelação, reconhece nos dados históricos dos factos e testemunhos religiosos uma autoridade que o exercício filosófico, nas formas de Teologia Natural ou Filosófica, terá de pôr entre parêntesis na sua laboração argumentativa. Contudo, esta distinção não significa uma radical separação, mas o reconhecimento de que a realidade tem várias regiões de acesso à sua verdade, sendo necessário delimitar os correspondentes planos epistemológicos e metodológicos.

Assim, no âmbito de uma perspectiva de quem acredita, a teologia filosófica tem a tarefa essencial de articular a relação entre a filosofia e a teologia, a razão e a fé. Há um círculo hermenêutico entre fé e razão, em que ambas integralmente se precedem, que fundamenta a correlação entre filosofia teológica e teologia filosófica e que fundamenta a inteligibilidade da revelação. É neste sentido que alguns autores, como, por exemplo, Jesué Pinharanda Gomes, defendem a existência de uma relação de contiguidade entre a filosofia e a teologia, a razão e a revelação³⁶. Este autor define a filosofia como a atividade de querer saber acerca dos atributos do ser, na relação dos acidentes e da substância, com o objetivo de atingir as causas últimas, considerando que, de forma nominada ou inominada, esse ser, por excelência, é Deus. Assim, a atividade filosófica constitui-se como o amor do saber da essência e dos atributos de Deus³⁷.

Desta identificação do ser absoluto com Deus, conclui o autor, citando José Marinho, que, não havendo filosofia sem ontologia e não havendo ontologia

³⁴ Cf. Vergílio FERREIRA, *Invocação ao meu corpo*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1978, p. 32.

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 51.

³⁶ Distingue o autor que: «há o modo de recusa da teologia (antiteísmo), o modo de aceitar a teologia, embora colocando-a fora da filosofia (ateísmo), o modo de contiguidade da filosofia e da teologia (teísmo).» (Jesué Pinharanda GOMES, «O pensamento teológico contemporâneo em Portugal», separata da revista *Theologica*, vols XXII-XXIII, fasc I-IV, Braga, 1991, p.7.)

³⁷ Cf. *ibidem*, p. 3.

sem Deus, também não há filosofia sem uma teologia que a substantivize, da mesma maneira que não há teologia subsistente sem filosofia³⁸. Nestes termos, a relação de reciprocidade entre a filosofia e a teologia deve-se ao facto de não poder haver razão sem amor, nem pensamento sem espírito, apresentando-se como irrecusável a qualquer sistema filosófico não poder garantir a principialidade do seu labor sem o recurso a uma superior e transcendente razão que tudo é e tudo sabe³⁹.

Embora nada prove quanto à essência e existência de Deus, esta natureza do amor por todo o saber e esta necessidade de um princípio absoluto, em que não há forma de pensar o todo sem pensar em Deus⁴⁰, demonstram que a filosofia não adquire subsistência sem o problema do conhecimento da ideia de Deus: a esse amor de saber universal não se pode subtrair o saber de Deus. Negar a este conhecimento um dos problemas ou uma das ideias, levantados pela arte de interrogar, significaria negar a própria filosofia, que se define pelo amor de todo o saber. No âmbito do carácter universal da atividade filosófica, que tudo interroga e problematiza, podemos considerar que, assim como não há filosofia sem cosmologia ou sem antropologia, também não há filosofia sem teologia⁴¹.

Entendido desta maneira, podemos dizer que a questão de Deus não pode deixar de ser colocada pela filosofia, embora a sua ideia possa ser considerada nula, como acontece com as filosofias ateístas, ou possa ser considerada fora dos limites da razão, tal como acontece com as filosofias agnósticas. A ideia ou noção de Deus é afirmada e considerada como objeto de reflexão racional, cabendo também a esta a tarefa de explicitar a sua essência e os seus atributos. A reflexão acerca de Deus situa-se no plano da liberdade, que é próprio da filosofia e que tantas vezes é distorcido e negado pelos sistemas construídos pela própria atividade filosófica, escravizados pelo despotismo de uma qualquer tese ou noção reitora, engendrada pelo pensamento que ainda não descobriu o verdadeiro alcance da sua integral pluralidade e inadequada relação com o excesso do Ser.

A propósito desta noção de que uma filosofia autêntica e integral tem de compreender a ideia de Deus, seja para a afirmar, seja para a negar, seja para a contraditar, adverte Pinharanda Gomes que o que se nega, afirma ou contradita não são as ideias, mas sim o juízo, a relação entre as ideias ou a relação entre as ideias e a realidade que elas significam, pelo que, à filosofia compete pensar a ideia de Deus, sem que isso possa significar a sua negação, e à teologia com-

³⁸ Cf. *idem*, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Livraria Sampedro Editora, 1974, p. 19.

³⁹ Cf. *idem*, «O pensamento teológico contemporâneo em Portugal», in *op. cit.*, p. 4.

⁴⁰ Cf. *idem*, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, p. 18.

⁴¹ Cf. *loc. cit.*

pete pensar Deus, já não enquanto ideia puramente racional, mas enquanto verdade real, independente da ideia racional em que é pensado por nós⁴². Mas podemos perguntar: a teologia não é também uma reflexão racional sobre Deus, por distinção com a atemática experiência religiosa? Em que sentido apresenta o autor esta distinção?

Afirma Pinharanda Gomes que a filosofia pensa Deus como ideia, enquanto a teologia pensa Deus como verdade do ser real, pelo que a contiguidade ou correlação entre as duas se dá no sentido em que a filosofia solicita à teologia o testemunho revelado da religião, para apreender como maior nitidez o significado integral da ideia, ao passo que a teologia solicita à filosofia a ideia para apreender com maior nitidez a verdade do ser de Deus⁴³. Compreendemos esta distinção metodológica no sentido em que a arte filosófica na reflexão sobre Deus tem a função de depurar a ideia de Deus das distorções antropomórficas e míticas da experiência religiosa imediata. Mas acrescentamos que essa já é a função da teologia, no sentido lato, e que, por isso, ao contrário da atemática ou cultural experiência religiosa, tem de conter um profundo trabalho filosófico.

Aquilo que é absurdo à razão não pode pertencer à realidade de Deus, pelo que, o divino situa-se num plano trans-racional ou num plano irracional por excesso e não num plano anti-racional. Por isso, a teologia não pode deixar de recorrer às exigências dos princípios racionais para tecer o seu discurso acerca de Deus, tal como a filosofia não pode deixar de recorrer às noções da experiência religiosa para tecer a sua reflexão sobre a essência e existência do divino. Mas não é esta a exigência da teologia filosófica, tal como ela foi concebida na tradição grega?

Recordemos que *θεολογία* é uma palavra de origem grega, que significa estudo ou ciência de Deus, a qual, começa por ser a arte dos teólogos, designação dada aos poetas pagãos religiosos que combatiam os deuses estranhos ao panteão do seu povo, termo que depois se evidencia na crítica que Platão faz ao discurso mítico⁴⁴ e que depois também se apresenta na metafísica ou ciência primeira de Aristóteles, como um dos nomes para designar o estudo do ser enquanto ser ou o estudo do ser enquanto ser imóvel e causa primeira⁴⁵. Depois, em contexto cristão, enquanto ciência de Deus, dos divinos atributos e do relacionamento com as suas criaturas, a palavra *teologia* passou a significar o combate polémico às religiões pagãs e às heresias que se desenvolviam no seio da própria cristandade, para se consolidar ao longo da Idade Média, através da escolástica, como ciência fundada na escritura e na tradição que tem como fim

⁴² Cf. *ibidem*, p. 5.

⁴³ Cf. *loc. cit.*

⁴⁴ Cf. PLATÃO, *República*, II, 18, 379a.

⁴⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 1, 102a 19.

último a iluminação da graça e o amor de Deus, na vivência da sua realidade sacramental e na experiência da sua contemplação.

O que está aqui em consideração na distinção entre teologia e filosofia é, por um lado, a noção de teologia filosófica, enquanto discurso racional sobre Deus, que se apresenta como um facto histórico que assenta na experiência humana da gratuidade do ser, isto é, na experiência da finitude e contingência, que reclama a afirmação lógica de um Princípio Absoluto e Infinito como causa dos seres finitos. E por outro lado, está também em consideração a distinção entre teologia natural, expressão que já se encontra em *De Civitate Dei*⁴⁶ de Santo Agostinho, e a teologia sobrenatural ou teologia da revelação, distinções que se foram fazendo ao longo da Idade Média e que acompanharam a progressiva acentuação da distinção entre a ciência filosófica e a ciência teológica.

Hoje, quando falamos de uma e de outra, pressupomos a distinção epistemológica que a história foi tecendo, mas partilhamos com Pinharanda Gomes a ideia de que essa diferenciação não significa oposição, porque de acordo com a tradição da filosofia cristã, a noção filosófica e *deísta* de Deus, com as caracterizações de eternidade e infinitude, deve ser complementada com a noção *teísta* e religiosa da revelação, através das caracterizações de misericórdia e providência, associadas ao Deus de Abraão, Isaac e Jacob. A realidade de Deus que a experiência humana exige não é apenas aquela que está associada às noções de causa primeira e infinita transcendência, mas é também aquela que está associada às noções de existência pessoal e amor redentor, de que a revelação nos dá testemunho pela manifestação do projeto salvífico e da ação providencial.

A teologia, enquanto discurso racional sobre Deus, não se realiza sem a histórica e cultural mediação religiosa. Na tradição ocidental judaico-cristã, a teologia apresenta-se como uma elaboração racional do dado revelado e a teologia filosófica apresenta-se como a íntima cumplicidade entre a arte racional da filosofia e o amor espiritual da teologia. Um pensamento que não se reduz ao saber das causas segundas, mas que se interroga pela causa primeira, na linha das tradições platónica e aristotélica, na consideração de uma dinâmica ontológica que contempla a ideia de Deus e a afirmação da sua existência, naquilo que é descrito de *teísmo*.

Afirmando Deus como ser primeiro, *autor* e criador do mundo⁴⁷, que pode ser determinado pela razão em analogia com a natureza, não apenas como *causa* e Ser supremo, mas como Deus vivo e pessoal⁴⁸, a perspectiva *teísta* concebe a revelação e a providência de Deus e acede à necessidade de uma religião posi-

⁴⁶ Cf. Santo AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, VI, 5.

⁴⁷ Cf. Immanuel KANT, *KrV*, A 631 – A 632.

⁴⁸ Cf. *ibidem*, A633.

tiva⁴⁹. Ao *deísmo* da teologia filosófica aristotélica, na procura da causa primeira, e que, de acordo com a formulação moderna, nega a providência ulterior à criação e se constitui numa espécie de mecanismo racionalista, deduzido por via nominalista (*a fortiori*), acrescenta-se o *teísmo* da revelação histórica e do desígnio salvífico e redentor que se testemunha na experiência ritual de uma religião positiva⁵⁰.

Neste contexto iluminista de distinção entre *deísmo* e *teísmo* e de oposição entre razão e revelação, pensamento e fé, torna-se necessário distinguir o mero pensar a ideia de Deus do pensar Deus no amor de uma relação salvífica⁵¹. A verdadeira teodiceia não se reduz a uma disciplina ou ciência divina e não se pode resumir à garantia estritamente racional do absoluto, como a mais íntima e suprema verdade, no sentido da mera *teologia natural*, mas deve considerar também o testamento e testemunho da palavra divina da Sagrada Escritura (*lectio divina*), no sentido da *teologia revelada*⁵². A *teodiceia* não pode ser reduzida a uma *teologia natural* que tem como único propósito o processo de conhecer, em separação com a *teologia revelada* que se envolve nas exigências da teologia positiva, a qual requer a fundamentação da Escritura e se desenvolve sob a iluminação da Graça e a contemplação amorosa de Deus⁵³.

Para nós, a reflexão da teologia filosófica não pode deixar de se inserir no plano mais vasto da filosofia da religião. Partimos da relação entre a noção de religião, que, numa perspetiva cosmológica e antropológica, visa religar ou unir o homem a Deus após a cisão da queda originária⁵⁴, e a noção de teologia, que visa pensar a existência de Deus, amando-O, e não visa apenas pensar a ideia de Deus de forma abstrata e formal, como faz a filosofia deísta⁵⁵. A partir da contemplação e admiração da vida e das obras criadas, a partir da vivência absurda do sofrimento, do mal e da morte e a partir da história da revelação, introduzimos a questão fundamental da ação providencial de Deus, como questão existencial de Sentido. Recusamos a perspetiva kantiana que reduz a questão de Deus à postulação da razão prática, numa perspetiva acentuadamente fideísta, semelhante à do filósofo escocês David Hume, alargando a clivagem entre o discurso racional e os dados da fé e legitimando, para sempre, a distinção e separação entre a *teologia filosófica* ou *teologia natural* e a *teologia da revelação*.

⁴⁹ Cf. Jesué Pinharanda GOMES, «O pensamento teológico contemporâneo em Portugal» in *op. cit.*, p. 7.

⁵⁰ Cf. *idem*, «Teísmo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.^a edição, Porto, Dom Quixote, 2004, p. 307.

⁵¹ Cf. *idem*, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, p. 10.

⁵² Cf. *idem*, «Teísmo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, p. 311.

⁵³ Cf. *ibidem*, pp. 310-311.

⁵⁴ Cf. *idem*, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, p. 14.

⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 19.

Embora reconhecendo a importância das distinções epistemológicas na reflexão sobre o divino, defendemos uma noção de complementaridade e correlação entre a *filosofia* e a *teologia* e entre a *teologia filosófica* e a *teologia da revelação*, tendo presente a diferença entre a forma atemática da experiência religiosa e a forma mediata da reflexão sobre o Deus que se adora nessa experiência. Todo o discurso teológico, que tem como objeto o Deus da experiência atemática humana, exige a articulação do momento existencial religioso com o momento formal metafísico.

A função da religião, tal como a função da teologia no sentido integral, é voltar a ligar o homem ao Deus vivo⁵⁶, voltar a unir algo que estava separado, não se reduzindo a uma especulação abstrata e gnóstica sobre a ideia da realidade divina. Uma cisão que se deu no cosmos e na relação do homem com Deus (teísmo) e não uma cisão que se deu no seio do próprio ser de Deus, daí resultando a realidade do Universo como espírito diminuído ou emanção degradativa da própria divindade (panteísmo)⁵⁷. As religiões monoteístas determinam a impossibilidade da cisão no seio da divindade, atribuindo essa responsabilidade ao ser humano que se separou da unidade do amor de Deus, sem afetar a dignidade e plenitude deste⁵⁸. Neste sentido, pode haver experiência religiosa sem teologia, no plano estrito da configuração mítica do real e das forças cósmicas, mas não pode haver teologia sem religião. A teologia é o pensamento acerca de Deus, amando-O, pelo que só acontece no homem, enquanto sujeito e agente religioso que carece de um objeto de Religião, seja ele sob espécie cósmica, humana ou divina⁵⁹.

Tal como a filosofia antiga de Platão e de Aristóteles, no seio da modernidade, a teologia também se desenvolve como um discurso racional sobre Deus, e, embora em algumas correntes de pensamento prescindida da fé num dado revelado, não pode prescindir dos elementos atemáticos da experiência do sagrado e dos conteúdos fixados pela forma religiosa. Por isso, embora num primeiro momento surja a necessidade de estabelecer a distinção entre a filosofia e a teologia ou a teologia filosófica e a teologia revelada, por considerarmos que as primeiras não exigem a crença – que significa carecer e ter necessidade de Deus, num arrebatamento interior de um sujeito universal, que de forma paradoxal está presente e ausente (alteridade divina)⁶⁰ –, num segundo momento, a distinção referida entre a Filosofia, como atividade de inquirir as ideias uni-

⁵⁶ Cf. *ibidem*, p.14.

⁵⁷ Cf., *ibidem*, p.15.

⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 17.

⁵⁹ Cf. *ibidem*, p.18.

⁶⁰ Cf. *ibidem*, p. 19.

versais, e a teologia, como atividade de pensar Deus sob a espécie do amor⁶¹, acaba por se situar num outro plano, que se refere ao facto de reconhecermos a indecisão do crente que, no seu esforço reflexivo, se depara perante as duas vias. Considerando que a sabedoria humana é fragmentária e que no curso do quotidiano, o homem, ora ama a Deus, ora pensa a ideia de Deus, ora afirma a urgência de crer para amar, ora insiste na liberdade de conhecer para amar, podemos partir desta tensão dialética e desta ambivalência na realidade espiritual da personalidade humana para recusar as posições extremadas, em que a crença não tolera a filosofia e em que a filosofia não permite a crença, e para afirmar a convergência das duas⁶².

Como já advertimos anteriormente, o discurso racional acerca de Deus tem um conteúdo religioso no dinamismo histórico-cultural da experiência crente. A reflexão metafísica desenvolve-se na análise desse momento existencial prévio da experiência atemática religiosa, mas esta não deixa de conter já elementos de ordem racional. A crença teológica não pode deixar de incluir ideias filosóficas e as diversas formas de crença num saber de Deus, mais no plano da existência e da experiência religiosa, ou mais no plano da pura filosofia e da teorização essencial, dão origem a modos de pensar o divino, como o *deísmo* e o *teísmo*.

O *deísmo* e o *teísmo* são formas de pensar o divino que, não têm como preocupação primeira a definição da ideia de Deus, mas não prescindem da noção de existência de Deus. Neste sentido, considera-se que sob as formas particulares de panteísmo, pantiteísmo e emanatismo, podem não ter o conhecimento credencial de Deus e podem até negar a validade da revelação própria da fé (*deísmo*), mas a lógica da sua interrogação leva-as a postular um princípio divino, seja sob a forma do criacionismo transcendente ou do providencialismo imanente. Deus aparece sempre como Origem e Fim e como laço relacional entre o pensar e o ser. Assim, o *teísmo* afirma Deus necessidade absoluta, como essência da existência, como amor da criação ou como *apeiron* da evolução universal e fim espiritual para que tende toda a natureza; afirma Deus como a ideia das formas, como a fonte da justiça, da bondade, da verdade e da beleza, comportando de forma convergente e contigua a religião como movimento, a teologia como amor e a filosofia como pensamento, porque pensar sobre Deus identifica-se com o amar a Deus⁶³.

⁶¹ Cf. *loc. cit.*

⁶² É este o método usado por Pinharanda Gomes, que parte da tensão ambivalente da experiência humana para afirmar a convergência da filosofia e da teologia: «Filosofia é filosofia daquilo que a crença crê, o saber do princípio universal. Mas como crer é tender para, e como filosofar é perguntar a razão de, isso indica que elas, a Filosofia e a crença, sendo vias distintas são, no entanto, vias convergentes. Mesmo que uma siga pela razão de ser e siga, a outra, pela razão de conhecer.» (*Ibidem*, p. 20.)

⁶³ Cf. Jesué Pinharanda GOMES, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, p. 21.

A este propósito, Pinharanda Gomes apresenta outras duas formas de pensar o divino: o *ateísmo* e o *antiteísmo*. Ao contrário do *deísmo* e do *teísmo*, o *ateísmo* é um modo de dizer Deus alheio à sua existência. Reconhece a ideia de Deus, mas esta não interfere com a disposição do sujeito. Prescinde, não só de crer, mas também de pensar a ideia de Deus. O ateu, não levando a atividade interrogativa até ao limite, ou omitindo questões, pensa como se Deus não fosse. Embora pareça possuir Deus, o ateísmo sente necessidade de o ocultar.

De forma distinta, o *antiteísmo* é uma disposição mental, psicológica e espiritual, que embora comprometida com a afirmação da existência de Deus no sentido de uma presença de justiça imanente, logo o renega, por não admitir a compatibilização da existência de Deus com o mal e a miséria do mundo. Pessimistas e filantropistas, os *antiteus* compensam com o ardor social a ausência de amor divino e reduzem o reino do céu á felicidade da terra⁶⁴.

Cada um destes modos de pensar, na forma distinta como estabelece as relações entre crença, filosofia e teologia, leva-nos a concluir que Deus é inefável e indizível e que a palavra que o pronuncia é um símbolo, que em vez de O definir, apenas O sugere no caráter insondável do seu Mistério infinito. Deus é a palavra pela qual designamos a ideia de Deus, que está fora da temporalidade e da espacialidade, na realidade inefável da imensidade e eternidade⁶⁵. De uma forma ou de outra, a experiência de Deus é a experiência do excesso do Mistério.

4. Para um conhecimento crítico e sistemático do Deus implícito da experiência transcendental e da consciência moral e religiosa

Se o discurso sobre Deus implica o contributo do tematizado e explícito no contexto de uma experiência religiosa pessoal e social, a questão de Deus situa-se no plano metafísico das interrogações acerca do *sentido da vida* e surge de forma atemática e implícita na interioridade da consciência antes e depois da atitude religiosa. Antes da sua tematização filosófica como princípio Absoluto do mundo, a questão de Deus é introduzida pela religião nas formas exteriores da fé e é introduzida pelo homem nas formas interiores da consciência moral e do desejo de vida eterna.

A teoria acerca da essência e existência de Deus (*logos*) só adquire real alcance na articulação com o seu momento existencial de origem, porque o problema metafísico de Deus nasce da experiência concreta do nosso ser-no-mundo (*bios*).

⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 23.

⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 24.

A especificidade científica da teologia filosófica é aferir do valor ontológico da realidade do Ser supremo, cuja noção emerge de forma atemática na concretude existencial da vida, quer na interioridade da consciência moral e da interrogação primordial acerca do sentido da morte e do desejo de imortalidade, quer na exterioridade social das formas religiosas da fé, em que todos os momentos mais relevantes da vivência são enquadrados no projeto providencial de Deus. No âmbito da tradição judaico-cristã, a teologia filosófica tem como tarefa explicitar as razões que presidem à conceção de Deus como realidade primeira e fundamental pela qual tudo o mais se organiza e compreende. Cabe-lhe a tarefa do desenvolvimento lógico do conceito de Deus a partir das experiências que lhe deram origem. Cabe-lhe explicitar o estatuto ontológico e epistemológico do discurso teológico, face às objeções que negam a sua existência e negam a sua utilidade.

Quer isto dizer que a teologia filosófica não é apenas o coroamento da metafísica, mas também da antropologia filosófica, no sentido em que é a partir da vasta realidade da sua vivência que o ser humano coloca a hipótese de Deus como resposta para os problemas e mistérios da contingência e finitude temporal. A questão de Deus nasce da realidade integral do homem e a resposta racional da teologia filosófica também tem de estar ao mesmo nível de abrangência, visando um Deus que responda a todas as exigências da interrogação humana, não apenas ao nível deísta das questões relacionadas com a origem do mundo e da sua ordem e com a origem da vida e do seu desenvolvimento (dimensão física ou psíquica), mas também ao nível teísta das questões relacionadas com a origem do espírito, da ordem da verdade e do valor (dimensão moral e religiosa).

A teologia filosófica não pode deixar de refletir as inquietações que advêm de um ser que se descobre como sujeito cognoscente e agente, capaz de pensar a verdade e agir de acordo com normas morais e incapaz de não se questionar pela origem e finalidade do Universo, pelo destino da pessoa e pelo sentido da história humana⁶⁶. Por isso, a teologia filosófica não pode deixar de recorrer aos métodos fenomenológico e hermenêutico, o primeiro para explorar os horizontes culturais e religiosos em que se dá o encontro com Deus e para desvelar o momento pré-predicativo dessa experiência, o segundo para interpretar a palavra da Revelação e a Revelação que também se dá através da Natureza e da História, do Homem e do Mundo.

Neste sentido, importa sublinhar que uma reflexão integral da teologia filosófica exige que não se reduza a noção de Deus ao Ser Supremo Absoluto e Infinito, causa dos seres finitos, típico de um discurso filosófico eminentemente

⁶⁶ Cf. M. F. SCIACCA, *L'Existence de Dieu*, Paris, 1951, pp. 54-55.

formal e abstrato, mas se considere também o Deus da consciência religiosa da fé revelada, que redime o mundo da finitude e salva os homens do sofrimento do mal e da angústia da morte. Porque inclui a realidade decisiva da consciência transcendental e moral, as vias demonstrativas, a que a teologia filosófica se propõe, visam um Deus que responda a todas as exigências da interrogação humana, submetendo as convicções religiosas da fé a um exame crítico que as eleve ao nível de um conhecimento explícito e sistemático mais rico e profundo, que as purifique das formas míticas e antropomórficas e melhor estabeleça os seus fundamentos, tornando humanamente razoável a sua adesão.

A este propósito, como sublinha Van Steenberghe no capítulo X da sua obra *Deus Oculto*, porque os atributos positivos de *ser* e *causa* e os demais deles derivados são comuns ao finito e infinito é necessário corrigi-los para que se possam aplicar a Deus sem ceder ao antropocentrismo. As noções de *Absoluto* e de *Infinito* exercem essa função corretiva, potenciando os atributos positivos e negando tudo o que se apresenta como finito e imperfeito. As noções negativas libertam o *Infinito* do antropomorfismo, purificando a sua representação conceptual dos elementos que são incompatíveis com o caráter transcendente do ser Absoluto, como são a privação, a imperfeição e a dependência. Ser Absoluto significa o não-relativo, o não-condicionado, o não-dependente, o não-causado, dito de outra maneira, significa o que necessariamente existe por si: o Ser Subsistente que é Infinito e que não se opõe a nenhum outro.

Mas este Ser que é espírito imutável e eterno possui de forma eminente, simples e permanente, todos os bens e valores que constituem as suas criaturas. Possui em plenitude as propriedades transcendentais comuns a todos os seres como a distinção, a indivisibilidade, a semelhança, a inteligência, a liberdade e o amor. O *Infinito* distingue-se do finito, não por oposição, mas por transcendência, ou seja, por excesso e superabundância. Assim, o Ser Infinito reveste-se com os atributos de Deus reconhecidos pelas grandes religiões monoteístas. Deus também é um ser pessoal como nós, pelo que o nosso pensamento não é mais que um reflexo do seu pensamento e o nosso querer uma imitação do seu amor e felicidade. Deus é um ser pessoal, consciente de si e soberanamente livre, de modo perfeito e pleno no seu pensar, querer e amar. E por isso, Deus é felicidade subsistente num querer perfeito que exclui os atos imperfeitos da vontade. Tal como o exige a consciência religiosa, a noção de Deus não se reduz ao âmbito da intelectualidade, mas também contempla a dimensão da afetividade, encerrando atributos que correspondem aos sentimentos de alegria, ternura e comoção.

Esta caracterização leva-nos à interrogação acerca da possibilidade da relação pessoal entre o ser humano e o Ser Infinito e acerca do interesse do Infinito pelo nosso destino. A revelação cristã manifesta-nos um divino cuja transcendência não significa um abismo intransponível, mas sim uma misteriosa e providencial presença que tudo resgata da contingência à sua condição plena. Isto significa que às analogias do ser acrescem as analogias da fé, como são as

da paternidade e filiação, bem como os respectivos sentimentos. A realidade inefável de Deus é infinitamente mais admirável e amável do que podemos pensar e imaginar a partir dos nossos conceitos e imagens.

O conhecimento metafísico de Deus é indireto e incompleto, na medida em que apenas podemos conhecer o Infinito através dos seres finitos. Deus manifesta-se nos seus efeitos. No inaudito plano divino da ação criadora e redentora, Jesus Cristo apresenta-se como resposta superabundante à insuficiência dos homens no plano do conhecimento e da existência, preenchendo alguns vazios do discurso racional. Mas também a este nível se supera definitivamente a configuração mítica do real e as formas de antropomorfismo. Mesmo a auto-manifestação ou auto-comunicação de si mesmo, pelo mistério da encarnação, dá-se de forma mediada: o *logos* é símbolo do Mistério de Deus Pai.

A presença do divino dá-se, em primeiro lugar, de forma implícita. Antes de qualquer reflexão teológico-filosófica há uma atemática e radical experiência religiosa, que remete para o Sagrado, quer no plano imediato da pergunta existencial pelo sentido, quer no plano cultural da integração ritual e sacramental numa determinada religião. Segundo a tradição cristã, a nossa relação com o *mysterion* de Deus pode dar-se a partir de três vias fundamentais: 1) a via do próprio pensar enquanto tal, ou luz natural da inteligência, que no diálogo cúmplice entre a razão e a intuição, realiza uma contemplação da realidade a partir das emoções filosóficas geradas pela experiência do abismo da existência frágil e mortal e a partir das interrogações de sentido geradas no espanto e na admiração provocada pelo facto das coisas serem; 2) a via da Revelação de Deus como ocultação – «Vós sois na verdade um Deus escondido» (Is 45,15) – e como luz, ao incarnar no seu filho Jesus Cristo, que morreu pelos pecados do mundo, ressuscitou dos mortos e enviou a Graça do Espírito Santo para todos redimir no sacramento do seu corpo glorioso; 3) e em terceiro lugar, a via moral e a via da ação salvífica, tal como se revela na história da humanidade dos sujeitos concretos, que pela oração, pela prática do Bem e a renúncia do mal e pelo testemunho de fidelidade aos valores espirituais, redimem o mundo da queda do pecado e transportam a Esperança de uma futura salvação universal.

Na primeira forma incluem-se as vias racionais *a priori* e *a simultâneo* e as vias *a posteriori* ou vias *cosmológicas* e *físico-teológicas* do momento intelectual-discursivo no itinerário do espírito humano para Deus. As primeiras correspondem às provas da existência de Deus pela via subjetiva da iluminação interior de Santo Agostinho e pelo argumento antológico de Santo Anselmo. As segundas correspondem às provas pelas vias do devir, da causalidade, da contingência e dos graus de perfeição e da ordem de Aristóteles e de São Tomás de Aquino. Na segunda forma situam-se as vias atemáticas da experiência religiosa, vias *irracionais por excesso* em que se podem incluir a aposta de Pascal e a via credencial e fideísta de Kierkegaard. Na terceira forma podemos incluir, não apenas

as vias *indiretamente racionais* anteriormente referidas, como também a via da postulação kantiana e a via ética de Emmanuel Levinas.

Em todas estas formas colocam-se as questões centrais do problema da essência de Deus: a questão da treva luminosa e a questão do Deus oculto de Pseudo-Dionísio Areopagita e Nicolau de Cusa; as questões da univocidade, equivocidade e analogia em São Tomás de Aquino; a questão dos atributos divinos ou da condição divina de ser; e a questão da relação de Deus *ad extra*, com destaque para as noções de criação, encarnação, redenção e providência. Estas últimas questões relacionadas com a essência do Mistério de Deus e a sua relação criadora com o Mundo, no horizonte da sua integral redenção escatológica, têm vindo a ser objeto de profunda e inovadora reflexão na contemporaneidade através de autores como Karl Rahner, Bernard Lonergan, Xavier Zubiri e Michel Henry. Entre estes itinerários não podemos esquecer as vias hermenêuticas de autores como Heidegger, Gadamer e Paul Ricoeur.

No entanto, cada uma destas possibilidades de aceder ao divino, mediante a radical e vital experiência de finitude, a consciência moral e a fé nos mistérios da revelação ou da teofania celebrados no seio de uma qualquer religião, tem três níveis ou momentos distintos de conhecer e ser.

Em primeiro lugar, o momento inicial do triádico e dinâmico movimento de afirmação da existência de Deus, que tem como corolário o reconhecimento teórico-existencial da participação humana no Seu Mistério, corresponde a três vivências atemáticas e implícitas: a) experiência estética do espanto e admiração pela ordem da criação; b) a experiência ética das relações fraternas e justas; c) a experiência religiosa da fé e a adesão aos mistérios da revelação. Este momento pré-crítico da espontânea consciência religiosa originária, em que o Sagrado pode surgir como mero implícito, encerra, pois, vários níveis de consideração: aquele em que o divino aparece ainda vago e indefinido como origem e ordem de um Mundo, que na sua precariedade e fragilidade não pode ser tudo e, por isso, se reconhece na criatural condição de contingência e finitude; aquele da vivência pessoal interior e subjetiva, em que Deus se situa no plano do sentimento moral, como suma ação do Bem na luta contras as forças malignas; ou aquele que se insere no âmbito de uma religião positiva, em que Deus misericordioso e onipotente se relaciona pessoalmente com o homem através da ação do Seu Espírito na oração e nos ritos sacrificiais e sacramentais, para o salvar da culpa, dos males físicos, dos males morais e da morte.

Em segundo lugar, o Deus da contemplação estética e da representação cultural e religiosa desta experiência inicial é submetido à análise metafísica da síntese teológico-filosófica, de forma a ser depurado da ameaça dos antropomorfismos e das configurações mito-mágicas que o afastam da Sua Verdade, num movimento de reafirmação da negação da contraposição entre a Vida, a Religião e a Filosofia, porque não existe fé que não seja teoria e não existe teoria que não resulte da interrogação vivencial. Neste segundo momento, temos a

justificação teórica e reflexiva da experiência originária do divino, isto é, o momento teológico-filosófico, que nos permite reconhecer a analógica relação da onipotente e perfeita bondade e verdade de Deus com o Universo, o que na perspectiva criacionista, remete para a Sua transcendência, recusando as diversas explicações ou interpretações imanentistas da primordial experiência religiosa, que tem na animista visão antropomórfica da natureza uma das expressões mais elementares.

À semelhança do que acontece com o desenvolvimento social da inteligibilidade ao longo da história da humanidade – que evolui da configuração mítica da coletiva relação imediata e vivencial com o real para a configuração conceptual da distanciação formal e abstrata negadora da matéria e da sensibilidade e desta para a moderna síntese unitária da experiência e da razão que resgata o individual concreto da existência à luz do trabalho experimental e sistemático do *logos* –, também ao nível pessoal e individual é imprescindível a realização plena e integral deste movimento triádico, cuja consumação passa necessariamente pela submissão dos segredos da natureza ao labor da razão indagadora e explicativa, de maneira a que a adesão imediata da radical experiência religiosa não se reduza às formas mito-mágicas, que tantas vezes coabitam no seio de religiões ilustradas como o cristianismo.

No reconhecimento da hierarquia do ser ou das diferentes regiões da realidade, Deus pode surgir agora como Ato criador ou Absoluto, do qual toda a realidade participa sem com Ele se confundir. A reflexão racional permite superar a indiferenciação mítica entre a ordem divina e as leis naturais da ordem mundana e permite, por um lado, recusar o imanentismo panteísta dos monismos idealistas e, por um lado, recusar o imanentismo naturalista dos monismos materialistas. A filosofia cristã, pela aplicação da relação analógica, permite dar um histórico sentido e significado à ordem do Universo, cujo Fim transcendente, para o qual se orienta, encerra a salvação da própria realidade material.

Assim, através da apropriação pessoal da mediação explicativa de uma reflexão teológico-filosófica integradora da dinâmica de desmitificação do desenvolvimento científico moderno, e através de uma análise regressiva ou transcendental que permite encontrar as condições de possibilidade da experiência primordial, identificamos como terceiro momento a síntese teórico-existencial em que tudo é recuperado à luz de uma análise crítica, naquilo que em termos de teologia e filosofia cristã se pode chamar de uma fé esclarecida. A teoria acerca da essência e existência de Deus (*logos*) só adquire real alcance na articulação com o seu momento existencial de origem, porque o problema metafísico de Deus nasce da experiência concreta do nosso ser-no-mundo (*bios*), não havendo, como era típico da filosofia grega de origem platónica, uma fuga para o inteligível e uma desvalorização da experiência sensível.

A ação intelectual que realiza o devido distanciamento em relação à imediatidade da vida, numa exigência de clarificação e justificação da experiência inicial, desenvolve-se num processo dialético que começa pela *afirmação* da espontânea síntese vital, depois continua num segundo momento filosófico com a sua *negação* no processo de crítica interrogação conceptual e depois termina com a *negação da negação* na reafirmação da síntese vital, que se apresenta agora como eminente síntese teórico-prática e ideorreal.

É no reconhecimento deste movimento dialético, que por exemplo, Leonardo Coimbra, recusando a teoria da dupla verdade da teologia e da filosofia, da fé e da razão, e recusando o simples concordismo entre as verdades conquistadas pela razão e as verdades adquiridas na religião, vai realizar, na unidade entre a razão experimental e a razão metafísico-religiosa, uma predicação analógica acerca do divino, que evita, por um lado, a equivocidade absoluta do agnosticismo e, por outro lado, a univocidade absoluta dos antropomorfismos e das configurações mito-mágicas, reconhecendo o excesso do Criador em relação às criaturas.

Neste processo recusa repartir a Vida em dois hemisférios, de luz e trevas, como se a salvação humana significasse a fuga do desterro terreno para um Deus ausente e distante que nenhuma relação tivesse com a existência. No entanto, embora afirme que a vida é tangente a um Infinito que a envolve e por Amor a contacta e solicita para o além, reconhece que desse Deus não é possível uma intuição ou visão integral (ontologismo) que nos dê a sua dimensão explícita e, por isso, as provas da sua existência ou as demonstrações racionais da sua misteriosa e implícita experiência estão sujeitas aos limites da condição humana atual, apresentando-se a Graça como meio divino de relação a manifestar esse excesso do Mistério⁶⁷.

É na consideração do Mistério de Deus que se pode legitimar o alcance epistemológico da teologia filosófica, porque não podemos experienciar diretamente a essência de Deus, mas apenas temos experiências humanas que objetivamente apontam para um ser superior e é delas que partimos para a sua explicitação. Os conceitos transcendentais de Deus não se confundem com Ele, mas apenas apontam para Ele. O incondicionado como conteúdo da consciência, através dos transcendentais, ser, verdade, valor, liberdade, autoconsciência, leva-nos a concluir que, na realidade do Seu Mistério, Deus só pode ser pensado e dito como infinito transconceptual.

Na recusa da radical separação entre fé e razão, metafísica e ciência natural e na recusa da teoria da dupla verdade entre teologia e filosofia, afirmamos um conhecimento como via para Deus, que não acontece fora da experiência

⁶⁷ Cf. Leonardo COIMBRA, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, p. 26.

transcendental. Trata-se de uma reflexão que apresenta o Incondicionado como o conteúdo da experiência que é ponto de partida do itinerário para Deus, em que este é implicitamente conhecido e amado. Como realça Joaquim Teixeira, não poderíamos falar da estrutural objetividade imperfeita do conhecimento sensível e intelectual se não possuíssemos uma medida incondicionada da objetividade, ou dito de uma forma existencial, não poderíamos procurar e encontrar Deus se Ele não estivesse já em nós de forma implícita e atemática⁶⁸.

Por isso, e neste plano, Deus só pode ser alcançado de forma explícita como conclusão da análise dessa experiência vital pré-categorial que, enquanto implícito, se apresenta como conteúdo inicial da reflexão teológica ou condição da interrogação crítica, na certeza de que não se pode perguntar por aquilo que em absoluto se ignora. Partimos da adesão ao abstrato Infinito ou ao Deus antropomórfico, ao nível da consciência espontânea, para uma posterior fundamentação crítica e a síntese final recuperará os elementos implícitos a um nível teórico-prático na afirmação da participação no *mysterion* do Deus, simultaneamente imanente e transcendente, que é Criador (deísmo) e que também é Pai (teísmo), e que pela ação do seu Espírito tem o poder de salvar os seus filhos e restaurar a sua obra. O discurso dos transcendentais não passaria de um abstrato movimento de conceitos para o conceito ou de ideais para a Ideia, se não houvesse uma relação existencial com o ser ao nível vivencial e atemático da condição humana⁶⁹.

O conhecimento de conaturalidade entre o espírito do homem e o Espírito de Deus, enunciado por Santo Agostinho e tantas vezes sublinhado por Leonardo Coimbra⁷⁰, dá-se, pois, nesta tensão entre a espiritual experiência do implícito e o esforço racional da sua tematização, num contacto de simultânea revelação e ocultação, que se deve ao facto de o homem não poder conhecer o espírito de forma inteiramente clara e distinta⁷¹. O homem, enquanto ser que é unidade entre matéria e espírito, apreende em si o ser do seu espírito, precisamente, na medida em que é despertado pela ação para a vida e a consciência. A partir desse conhecimento de si e do mundo, pode ir além da objetivação conceptual dos seres de natureza e captar a atividade do espírito num âmbito mais vasto da realidade, podendo alcançar pela metafísica a positividade de um Ser divino criador⁷².

⁶⁸ Cf. Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Teologia Filosófica e experiência transcendental*, p. 686.

⁶⁹ Explica Joaquim Teixeira o verdadeiro alcance da experiência transcendental: «Todavia, a experiência transcendental ou experiência atemática do ser é, num certo sentido, uma experiência de Deus, se se provar que o que nela é efetivamente dado (mas só atematicamente, pela própria natureza da experiência transcendental) se identifica com aquele Absoluto pessoal a quem chamamos Deus.» (*Ibidem*, p. 690.)

⁷⁰ Leonardo COIMBRA, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, p. 52.

⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 54.

⁷² *Ibidem*, p. 55.

Mas a ideia de Infinito ou Absoluto, inferida da reflexão deísta do idealismo de origem platônica, só pode ser preenchida pelo Deus da Caridade e da Graça, que na redenção da experiência e da realidade sensível, permite o renascimento integral do homem em eterna infinitude. Isto é, o divino e perfeito Absoluto Criador tematizado a partir do primeiro momento da experiência radical da vida imperfeita e contingente, aparece-nos na síntese final teórico-existencial, não apenas como uma Ideia, mas como um Deus onipotente, que nos salva das imperfeições, do mal e da morte, preservando a nossa identidade histórica. Para a filosofia cristã católica, tudo tem um sentido histórico, orientando-se para a harmonia do Fim, que significa a comunhão plena no amor de Deus.

A experiência atemática ou transcendental do ser da Alegria da origem, na vivência admirada da beleza da Criação, que é a experiência da existência implícita de Deus, vai permitir, depois da distanciação exigida pela Dor da cognoscente e agente atividade das consciências, demonstrar ou tornar explícita a sua existência, afirmando-a, pela luz natural da razão, em termos de infinita e perfeita Memória ou Consciência e em termos de Ato Criador, de que tudo participa por livre exuberância e não por degradativa necessidade, e pela luz sobrenatural da Graça, em termos de Deus pessoal revelado no seu Filho Jesus Cristo, que é a Vida, a Verdade e o Amor.

Pelo trabalho da razão lógica, a partir das óbvias interrogações da experiência existencial da finitude e da contingência, o homem é capaz de se reconhecer como o ente mais complexo de todos os que conhece, o único que é consciente e livre e que pode constituir-se à luz de um ideal de perfeição. É capaz de se reconhecer como o único ente que é pessoa, sendo lógico exigir uma realidade última transcendente com uma análoga estrutura pessoal perfeita e infinita, que o possa remediar das suas limitações elevando-o à imortalidade. Mas a noção de que essa salvação é um dom que implica a voluntária colaboração do homem e de que é proporcionada pela *kenose* ou descida de Deus à Humanidade no mistério escatológico da Encarnação – introduzindo a eternidade no tempo e permitindo a todos os homens ressuscitarem dos mortos, com Cristo, na unidade integral do seu corpo espiritualizado para a vida fraterna do Paraíso celestial –, integra aspetos, que embora não absurdos à razão, são da ordem da fé e estão para além do absolutamente dizível, só podendo ser enunciados a partir da vivência dos dados da revelação mediante o labor de uma razão mistérica.