

Francisco de Aquino Júnior

# **TEOLOGIA e FILOSOFIA**

*Problemas de fronteira*



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Aquino Júnior, Francisco de  
Teologia e filosofia : problemas de fronteira / Francisco de Aquino Júnior.  
-- São Paulo : Paulinas, 2018. -- (Teologia na universidade)

ISBN 978-85-356-4451-7

1. Diálogo - Aspectos religiosos 2. Fé 3. Filosofia e religião  
4. Teologia cristã 5. Teologia filosófica I. Título II. Série.

18-19171

CDD-210

**Índice para catálogo sistemático:**

1. Filosofia e teologia 210

Iolanda Rodrigues Biode - Bibliotecária - CRB-8/10014

1ª edição – 2018

Direção-geral: *Flávia Reginatto*

Conselho editorial: *Dr. Antonio Francisco Lelo*

*Dr. João Décio Passos*

*Maria Goretti de Oliveira*

*Dr. Matthias Grenzer*

*Dra. Vera Ivanise Bombonato*

Editores responsáveis: *Vera Ivanise Bombonato e João Décio Passos*

Copidesque: *Mônica Elaine G. S. da Costa*

Coordenação de revisão: *Marina Mendonça*

Revisão: *Sandra Sinzato*

Gerente de produção: *Felício Calegato Neto*

Projeto gráfico: *Manuel Rebelato Miramontes*

Capa e diagramação: *Tiago Filu*

---

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.

---

**Paulinas**

Rua Dona Inácia Uchoa, 62

04110-020 – São Paulo – SP (Brasil)

Tel.: (11) 2125-3500

<http://www.paulinas.com.br> – [editora@paulinas.com.br](mailto:editora@paulinas.com.br)

Telemarketing e SAC: 0800-7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2018

# Sumário

Prefácio .....	9
Introdução.....	17
I. Teologia na filosofia!?	
<i>A propósito da disciplina “Introdução à teologia” no curso de filosofia</i> .....	21
1. Problemática teológica .....	23
2. Relação teologia-filosofia.....	27
3. Disciplina teológica num curso de filosofia.....	34
Bibliografia .....	37
II. Abordagens filosóficas sobre Deus.....	41
1. Abordagem cosmológica ou naturalista .....	43
2. Abordagem antropológico-subjetivista .....	48
3. Abordagem praxica .....	54
Bibliografia .....	60
III. A dimensão teologal do homem em Xavier Zubiri.....	63
1. A problemática da dimensão teologal do homem.....	64
2. A dimensão teologal do homem.....	66
A modo de conclusão .....	79
Bibliografia .....	80
IV. A relação teologia-filosofia na América Latina .....	83
1. Aproximação historiográfica .....	84
2. Aproximação sistemática.....	98
A modo de conclusão .....	113
Bibliografia .....	114

# Prefácio

Wolfhart Pannenberg, teólogo luterano alemão, inicia seu livro sobre Filosofia e Teologia com uma provocação que pode também ser compreendida como um grande desafio para a teologia contemporânea: “Sem um conhecimento sólido da filosofia não é possível compreender a doutrina cristã em sua forma histórica, nem chegar a um juízo próprio, fundamentado, a respeito da pretensão à verdade da doutrina cristã na atualidade”.<sup>1</sup> Este livro de Aquino Júnior certamente pode ser considerado um levar a sério este desafio na medida em que apresenta um balanço crítico do que já foi feito no nível das teologias da libertação e se constitui ele mesmo um esforço de articular teoricamente as bases de sua discussão.

Aquino Júnior inicia no capítulo I sua reflexão sobre a questão da relação filosofia-teologia, situando-a no contexto da problemática da inteligência da fé. Esta é uma questão que ele coloca no horizonte maior da relação entre fé e razão a partir de um texto do Vaticano II em que se fala da importância e da necessidade de uma articulação e de um diálogo entre fé e ciência. Trata-se aqui da presença do pensamento cristão nos meios em que se promove a cultura. O objetivo fundamental é tornar as pessoas capazes de dar ao mundo o testemunho de sua fé ao assumir os mais altos encargos na sociedade. Já aqui fica muito claro o que se pretende neste livro: explicitar o vínculo-nexo interno entre teologia e filosofia.

A teologia, como todo conhecimento, possui um assunto ou âmbito de realidade (no caso, Théo/Deus) e um modo de inteligência (logos/razão). O saber é um momento constitutivo da ação humana e, por mais irredutível e

---

1 PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 9.

autônomo que seja, não é, em hipótese nenhuma, uma atividade independente das demais atividades humanas. Enquanto tal, ele é uma atividade estritamente histórica que se efetiva através de um processo de apropriação de possibilidades intelectivas.

Este livro assume uma destas possibilidades de maneira clara e coerente: a proposta da “Fenomenologia”, na interpretação que lhe deu X. Zubiri. Daí sua afirmação inicial de que o saber teológico é sem dúvida um logos predicativo (discursivo), mas o logos é apenas um momento da intelecção que arranca de um modo mais primordial de saber a apreensão primordial de realidade (o mero estar presente de algo), que é, inclusive, condição de possibilidade de toda e qualquer predicação (uma forma de reapresentação da tese de Husserl sobre a intuição enquanto o “Princípio de todos os princípios”, a fonte originária, a evidência fundante de todo conhecimento<sup>2</sup>). A intelecção parte da apreensão primordial, passa pelo logos e desemboca na razão que busca o fundamento da realidade.

Por outro lado, a “realidade” de que trata a teologia é a realidade “Deus” que aqui parte de sua presença e atuação na história. O que nós sabemos ou podemos saber dessa realidade depende de “*se, do que e de como*” ela se dá a conhecer, portanto, tem a ver fundamentalmente com revelação e com fé. Como em todo saber, há também na teologia uma implicação mútua entre a determinação do conteúdo da realidade teológica (Deus) e a determinação do modo de acesso intelectual a essa realidade (razão), uma posição que assim pretende superar tanto o realismo como o idealismo ingênuos.

A partir destas considerações básicas, Aquino Júnior põe a questão explícita da relação teologia/filosofia começando por uma consideração de ordem histórica: a articulação estrutural entre filosofia e teologia é um fato constável tanto na história da filosofia quanto na história da teologia. A filosofia emergiu no Ocidente em confronto com a religião e seu tema básico, a problemática de Deus. Isto permaneceu um traço central na filosofia mesmo na modernidade, que não pode simplesmente ser identificada com as posições pós-modernas e antimetafísicas. Por sua vez, a teologia cristã, desde seus primeiros passos, teve que se confrontar e se articular em interação e diálogo,

---

2 HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. p. 52.

sempre tenso e complexo, com a filosofia greco-helenística em seu esforço de compreensão da mensagem do Deus único de todos os seres humanos.

Trata-se de um acaso, simplesmente de uma circunstância histórica? Neste lugar, Aquino Júnior apresenta sua tese fundamental neste livro: trata-se, na realidade, de uma questão que decorre tanto da estrutura da teologia quanto da estrutura da filosofia enquanto formas específicas de saber. Ambas possuem uma estrutura teórica semelhante: teologia é um saber que se volta para as raízes ou para os fundamentos da realidade que procura entender, assim como faz a filosofia, que é um saber, como diz Zubiri, que busca conhecer as coisas em profundidade, em sua estrutura fundamental. Da tese da semelhança da estrutura de saber, Aquino Júnior passa para uma outra tese de maiores consequências: a filosofia é um momento constitutivo da teologia. Semelhança significa, então, que ambos os saberes possuem a mesma estrutura teórica, são saberes a partir do fundamento último: a filosofia, como a teologia, trata de todas as coisas a partir de seu fundamento último. Numa palavra, o conteúdo é o mesmo – a filosofia desemboca “naquela realidade absolutamente absoluta que a tradição judaico-cristã chama Deus” –, embora trabalhe em perspectivas diferentes.

No capítulo 2, ele parte da tese de que a problemática de Deus perpassa toda a história da filosofia ocidental e continua muito presente na atualidade, e isto porque não se trata de uma questão marginal, mas de um tema essencial e radical, uma vez que “diz respeito, positiva ou negativamente, à ultimidade e à radicalidade da reflexão filosófica”. Seu propósito neste capítulo consiste em delinear o que se pode considerar como as linhas ou os modelos fundamentais de acessibilidade, argumentação ou justificação filosófica sobre Deus articuladas pela tradição filosófica ocidental. Para isto, ele assume a proposta interpretativa de A. González, que, influenciado por Zubiri e Ellacuría, fala de duas formas clássicas de justificação racional de Deus na tradição: a “naturalista” e a “subjetivista”. Ele indica uma terceira forma: a justificação “prática”. Sua especificidade consiste em não partir nem da natureza (filosofia clássica do cosmos) nem da consciência (filosofia moderna da subjetividade), mas da interação do homem com o mundo, portanto, da ação humana (filosofia da prática).

a) Abordagem naturalista. Esta forma de articulação filosófica da questão de Deus toma como ponto de referência a estrutura do cosmos/universo e

trabalha a partir de um conjunto de teses ou hipóteses sobre ele (movimento, causalidade, contingência, graus de ser, ordem/finalidade), que constituem o ponto de partida para a demonstração racional da existência ou da necessidade da existência de Deus (motor imóvel, causa primeira, ser necessário, ser supremo, inteligência suprema). O decisivo, portanto, nesta postura é a estrutura do cosmos. A formulação das cinco vias de demonstração da existência de Deus em Tomás de Aquino certamente pode ser considerada uma formulação paradigmática deste modelo. Para Zubiri, o elemento problemático fundamental nessa forma de pensar é que, o que Tomás considera fatos, na realidade, trata-se de uma interpretação ou uma teoria físico-metafísica da realidade sensível de caráter aristotélico. Numa palavra, “a base de argumentação não são, como ele indica, fatos, mas a metafísica de Aristóteles, por mais que seja reelaborada a partir e em função da doutrina cristã”. Outra deficiência teórica é o fato de Tomás identificar sem mais o ponto de chegada de sua argumentação com o Deus cristão.

b) Abordagem antropológico/subjetivista. É assim denominada por partir do homem como realidade distinta do cosmos. Seu traço característico principal é ser um argumento “a priori”: radica-se na definição verdadeira de Deus que necessariamente requer sua existência, ou seja, busca demonstrar a existência de Deus a partir da própria ideia de Deus como ser supremo e/ou ser perfeitíssimo dispensando toda experiência do mundo. Na tradição tornou-se conhecida como “prova ontológica” da existência de Deus, que já teve suas primeiras formulações entre os gregos; no pensamento cristão é retomada por Agostinho e Anselmo e recebe na modernidade uma formulação no pensamento de Descartes, que se tornou a referência fundamental na metafísica moderna pré-kantiana. A crítica a esse tipo de argumento pode ser resumida para o autor em duas questões fundamentais: o salto automático do mundo ideal para o mundo real e a problemática da existência como predicado, levantada por Kant.

c) Abordagem prática. Esta forma de pensar se vincula a filosofias que puseram no primeiro plano da reflexão filosófica a questão da historicidade e, concretamente, às filosofias da práxis que se compreendem como superação dos reducionismos cosmológicos e antropológicos da filosofia ocidental. O acento aqui vai ser posto não no cosmos ou no ser humano, pensados isoladamente e/ou em contraposição um ao outro, mas na ação humana estruturada

por uma dupla dimensão: subjetiva e natural. Na práxis humana, a realidade intramundana se revela como um todo constituído por múltiplas dimensões conectadas entre si, ou seja, trata-se, assim, de um todo sistematicamente estruturado. A questão fundamental aqui é saber se a ação humana, assim concebida, implica de alguma forma uma abertura a Deus enquanto fundamento último da realidade em seu todo. Aquino Júnior apresenta em cinco pontos a versão de X. Zubiri desta abordagem: 1) Análise da realidade humana como uma realidade radicalmente aberta; 2) Esta abertura tem a ver com a apreensão das coisas como “realidade” e como nesta apreensão ele se experimenta paradoxalmente como “desligado” de tudo e “religado” ao “poder do real”; 3) O “poder do real” lança o homem em distintas vias na direção de seu fundamento último; 4) A via teísta é apresentada como a via que leva o homem a Deus como realidade “absolutamente absoluta”; 5) Deus como fundamento último de toda realidade possibilita e impele o homem a se realizar a si mesmo.

No capítulo 3, Aquino Júnior se dedica a um aspecto essencial da reflexão filosófica de Zubiri: a “dimensão teológica” do ser humano. “Teológico” aqui diz respeito a uma dimensão constitutiva do ser humano enquanto tal, ou seja, ao enfrentamento inexorável com a dimensão última do real que chamamos Deus. Com “Dimensão” Zubiri pretende exprimir a superação da “ontologia substancialista” da tradição, entendendo as entidades como um sistema unitário de dimensões (em sua linguagem: de notas). Zubiri empreende uma análise do ser próprio do ser humano tematizando os três tipos de dimensões que lhe são específicas, segundo as quais ele vive, sente e entende. A unidade intrínseca e formal destas dimensões constitui o “sistema” da constituição ontológica própria ao ser humano. Em virtude de suas dimensões próprias, em particular, por ser um ser inteligente, o ser humano possui uma constituição ontológica peculiar e, conseqüentemente, está implantado na realidade também de um modo muito peculiar, pois, enquanto tal, é uma realidade “formalmente sua”, isto é, uma realidade que pertence formalmente a si mesma. Todas as outras entidades têm suas propriedades, mas sua realidade não é formal e explicitamente sua. Assim, o ser humano é uma “realidade relativamente absoluta”, porque se experimenta como uma realidade “des-ligada de” ou “solta de” todas as demais e, enquanto tal, vai construindo sua vida. As coisas se atualizam na vida humana não simplesmente como um sistema de dimensões, mas, radicalmente, enquanto “realidade”, isto é, como alteridade



radical que se impõe na vida humana, obrigando o ser humano a agir de alguma maneira. É isto que Zubiri denomina o “poder do real”.

Ora, o poder do real nas coisas não é senão o acontecer do fundamento nelas. Assim, o ser humano, ao construir sua vida com as coisas, se descobre lançado na “direção do” fundamento desse poder, o “fundamento último”. Essa “relição problemática” é, para Zubiri, o “ponto de partida” da questão de Deus na vida humana. Essa ida ao fundamento é uma “marcha real intelectual” e, enquanto tal, exige que o procedimento escolhido tenha uma justificação intelectual. Por esta razão, todo ato humano é, em todas as suas dimensões, uma experiência do fundamento do poder do real. Assim, “a pessoa humana, enquanto fundada em Deus, é de alguma maneira Deus: é Deus humanamente”.

No último capítulo, Aquino Júnior apresenta a situação da problemática da relação filosofia x teologia na América Latina e começa afirmando que esta problemática é aqui muito complexa em virtude das inúmeras teologias existentes. Sua exposição vai se restringir neste texto às teologias da libertação com o objetivo de apresentar um panorama geral do debate a partir de sua pluralidade. Nas teologias da libertação, este debate “não teve a mesma importância e centralidade que teve no conjunto da tradição teológica ocidental”, uma vez que boa parte da produção teológica latino-americana não se confrontou explicitamente com essa problemática, e por várias razões. Em primeiro lugar, porque as ciências humanas, de modo especial as sociais, se tornaram as interlocutoras mais importantes no trabalho teológico por se dedicarem ao conhecimento do mundo, o espaço de efetivação da missão eclesial. Em segundo lugar, porque a maior parte da produção da teologia da libertação está destinada a ajudar a reflexão que se faz dentro das comunidades eclesiais de base. Em terceiro lugar, porque algumas dessas teologias recusam a forma conceitual da teologia ocidental, advogando para si uma “forma sapiencial de exposição” em linguagem narrativa que se situaria, segundo Codina, num âmbito supralógico, cordial, imaginativo, vital, mítico, poético.

O autor apresenta as referências diretas ou indiretas da filosofia nestas teologias, acentuando a importância da “Fenomenologia” em forma hermenêutica ou prático. As teologias da libertação trouxeram sem dúvida elementos muito positivos para a teologia, mas esta situação não deixou também de trazer elementos negativos, como, por exemplo, o fato de que normalmente

há um uso não refletido nem explicitado de pressupostos filosóficos que condicionam o fazer teológico. O autor reconhece a validade de diferentes formas de exposição na teologia e procura justificar a tarefa específica e a importância da forma conceitual/teórica na teologia, considerando, inclusive, a questão complexa da avaliação da adequação das diferentes mediações filosóficas na teologia.

O texto de Aquino Júnior é certamente uma provocação salutar à teologia contemporânea, não só por ter o mérito de retomar um debate que parecia esquecido, mas por mostrar que este debate não é para a teologia uma problemática secundária; porém, antes tematiza questões fundamentais que dizem respeito à estruturação teórica da teologia. É neste contexto que se põe a questão da filosofia na teologia como uma dimensão irrecusável. Tarefa da filosofia, enquanto discurso metódico e sistemático, é a explicitação crítica de que o homem sempre é, em sua práxis histórica, uma vez que ela se faz no horizonte de uma concepção pré-teórica do homem e do mundo, da realidade em seu todo, em última instância, o fundamento de tudo. Como se defende no texto, o saber teológico pode ser expresso em diferentes formas e níveis, inclusive em diferentes tipos de discursos, mas, em nível último e radical, a teologia é uma hermenêutica da Palavra de Deus, sua compreensão teórica. Na ótica dos teólogos da libertação, a finalidade, por eles perseguida, é situar, na perspectiva de uma fé teoricamente esclarecida, a práxis histórica dos cristãos.

A Palavra de Deus é uma palavra dirigida ao ser humano e, enquanto tal, a condição de possibilidade de sua compreensão é o próprio ser humano, enquanto palavra interpretadora de sentido com tudo o que isto implica. Deus e seu Reino são seu objeto. Assim, a teologia, enquanto atividade e produto teóricos, não pode se efetivar sem mediar-se pelas categorias humanas de pensar precisamente por ser uma atividade humana. Ora, uma filosofia articulada radicalmente nos mostra que não se pode pensar o ser em si mesmo e em seu todo, sua tarefa suprema, sem tematizar a questão do ser absolutamente necessário, sem o que a totalidade dos seres contingentes é ininteligível. O ser absolutamente necessário se chama de “Deus” nas religiões com diferentes nomes. Se as diferentes teologias pretendem articular teoricamente a “realidade” que está em jogo nas religiões, em seus pressupostos já sempre se põe a realidade em seu todo que a filosofia tem como tarefa tematizar teoricamente.

Por isso, não tomar consciência crítica de que “há sempre uma filosofia presente em toda teologia”, como assevera K. Rahner, não se confrontar criticamente com a filosofia imanente ao trabalho teológico, implica adentrar numa situação de não conhecimento da verdadeira estrutura da teologia e, sobretudo, deixá-la à mercê das concepções hegemônicas da realidade em seu todo. Daí por que o conhecimento da filosofia para um teólogo é a explicitação de uma das dimensões fundamentais de seu trabalho. Isto, além de explicitar uma dimensão fundamental de sua própria teoria, o capacita também para um diálogo crítico, inclusive, com as concepções do todo do real, que pretendem desmascarar, como carentes de sentido, a fé e sua ciência. Esta questão se torna mais urgente numa civilização técnico-científica como a nossa.

Como pode pretender o teólogo que sua teologia possa abrir espaço a uma práxis libertadora se ela mesma, em seu nível específico, isto é, da atividade teórica, entrega-se aos poderes cegos da história? A teologia não é um falar qualquer sobre Deus, mas um falar teórico-metódico. Enquanto tal, uma teologia que renunciasse a pensar, crítica e filosoficamente, seu próprio estatuto teórico não seria mais teologia e se reduziria ao discurso religioso. Por isso, não pode dispensar a reflexão filosófica.

*Manfredo Araújo de Oliveira*

# Introdução

Teologia é *intellectus fidei* e, enquanto tal, constitui-se como *momento inteligente da fé*. É *momento* por ser constitutivo da fé e porque a fé é um ato de entrega a Deus que envolve todas as dimensões da vida e não pode jamais ser reduzida à sua dimensão intelectual. E é *momento inteligente* porque, embora seja inseparável de outros momentos do ato de fé como os sentidos e a volição, enquanto atividade intelectual, tem sua própria especificidade e é irreduzível a outras atividades humanas. Nesse sentido, a teologia é inseparável da fé (*momento da fé*), mas tem sua própria especificidade no interior da fé (*momento da fé*). A expressão “momento de” quer indicar precisamente essa inseparabilidade e irreduzibilidade da teologia em relação à fé.

Mas o que seja, ou em que consista, ou como se desenvolva esse momento intelectual da fé, é muito mais complexo do que pode parecer. E essa complexidade diz respeito tanto à problemática mais ampla da inteligência humana (sua especificidade, suas modalidades, suas possibilidades, seus limites, seu dinamismo etc.) quanto à problemática mais específica da inteligência da fé (acesso, apreensão, linguagens etc.). Os debates sobre a inteligência humana na história da filosofia e sobre a inteligência da fé na história da teologia não deixam dúvida a respeito dessa complexidade.

Dentre as muitas questões que essa problemática envolve está a relação teologia-filosofia. E aqui as posturas variam bastante: alguns contrapõem de tal modo teologia e filosofia que elas aparecem como ciências opostas e inconciliáveis; outros vinculam de tal modo teologia e filosofia que parecem identificar e reduzir a teologia a uma forma de filosofia; e outros ainda buscam uma articulação que nem reduza a teologia a uma forma de filosofia nem prescindam da mediação filosófica e muito menos estabeleçam uma oposição radical entre ambas.

Fato é que o desenvolvimento da inteligência da fé tem se dado de forma muito mais plural e complexa do que esses reducionismos simplistas (oposição x identificação) propõem. Se é verdade que a filosofia se constituiu numa mediação importante e decisiva da teologia, também é verdade que essa nunca foi a única nem sequer a mais comum mediação da teologia. Não por acaso a expressão teologia tem sido usada tanto num *sentido amplo* (inteligência da fé) quanto num *sentido estrito* (inteligência racional da fé).

Em sentido amplo, teologia diz respeito à inteligência da fé que se realiza de muitos modos (mito, histórias, arte, liturgia etc., e também logos) e em diversas linguagens (narrativas, símbolos etc., e também conceitos). Em sentido estrito ou clássico, teologia é um modo de inteligência da fé (logos grego) em linguagem teórico-conceitual. Esses modos de inteligência e essas formas de linguagem não necessariamente se contrapõem e podem, inclusive, se complementarem mutuamente, oferecendo acessos diferenciados à fé.

A *inteligência da fé* é algo bem mais amplo e complexo que a *inteligência racional da fé*. Razão é um modo de inteligência. Quando falamos de inteligência racional da fé, falamos, aqui, concretamente, dessa forma específica de inteligência da fé que se deu mediante o encontro e a interação com a filosofia grega e que se convencionou chamar *teo-logia*: um discurso sobre *Deus* ou mais precisamente sobre a *experiência de Deus* mediado e regulado pelo *logos*. Embora tenha sido tomada como sinônimo e, assim, identificada sem mais com a inteligência da fé, a *teo-logia* como discurso racional da fé nunca foi a única nem a forma predominante de inteligência da fé. Na verdade, a inteligência da fé se desenvolveu e se desenvolve muito mais de modo narrativo, simbólico, litúrgico, experiencial etc., que de modo teórico-conceitual.

Não se trata, aqui, de contrapor essa diversidade de modos e formas de inteligência da fé. Pelo contrário, trata-se de reconhecer a riqueza e complexidade do teologizar e explicitar o modo como essas diferentes formas de teologia (simbólico-sapiencial e teórico-conceitual) se articulam e se complementam mutuamente.

Certamente, a forma mais básica e comum de inteligência de fé é de tipo mais simbólico-sapiencial: ligada à vivência cotidiana da fé e formulada em linguagem mais narrativa, coloquial, simbólica etc. Mas, em algum momento, essa linguagem e essa forma de inteligência sempre são postas em questão e é

aqui que a mediação filosófica encontra seu lugar e sua importância na teologia. Isso se dá normalmente em meio a tensões e/ou em contextos de crise de formas habituais de inteligência da fé. E surge como radicalização dessas tensões ou crises (momento crítico-destrutivo) em busca de apreensões e expressões menos ambíguas e mais adequadas da experiência cristã de Deus ou da fé cristã (momento crítico-criativo).

Neste sentido, podemos afirmar que o filosofar ou a mediação filosófica é um momento constitutivo e necessário do processo amplo e complexo de inteligência da fé. Falamos de filosofia mais como atitude filosófica (*busca* da sabedoria) que como teoria filosófica concreta (*posse* de um saber). A inteligência da fé é algo complexo, dinâmico, processual, sempre aberto, e que se dá de muitas formas e adquire muitas expressões. E o momento filosófico da inteligência da fé tem a ver com a inquietação ou mais precisamente com a radicalização da inquietação, que dinamiza o processo de inteligência da fé, e com a busca de apreensão e expressão mais adequadas da fé. Daí por que, embora nem toda forma de inteligência da fé desenvolva ou precise desenvolver uma atitude filosófica, mais cedo ou mais tarde isso se torna inevitável e mesmo necessário. Tanto no que diz respeito a conteúdos teológicos concretos quanto no que diz respeito ao processo de inteligência da fé enquanto tal. E, assim, o filosofar emerge como momento constitutivo e necessário do processo global de inteligência da fé.

Este livro recolhe artigos escritos e publicados independentemente uns dos outros, mas que tratam da problemática teologia-filosofia ou, em todo caso, se situam nas fronteiras da teologia e da filosofia: relação teologia-filosofia (capítulo primeiro); abordagens filosóficas sobre Deus (capítulos segundo e terceiro); mediações filosóficas nas teologias da libertação (capítulo quarto). Querem insistir no vínculo constitutivo e essencial entre teologia e filosofia e querem explicitar a natureza ou o estatuto teórico desse vínculo, tomando como referencial teórico-conceitual a filosofia de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría em seu esforço de superar os dualismos “saber x realidade”, “sentir x inteligir”, bem como a redução da inteligência ao logos ou o que Zubiri chamou “logificação da inteligência”. Querem, finalmente, contribuir com desenvolvimento da inteligência da fé em sua riqueza e complexidade de formas e linguagens, explicitando de modo particular o lugar e a importância da mediação filosófica nesse processo.

## Teologia na filosofia!?

### *A propósito da disciplina “Introdução à teologia” no curso de filosofia<sup>1</sup>*

O Concílio Vaticano II, em sua Declaração *Gravissimum educationis* sobre a educação cristã, ao tratar das faculdades e universidades católicas, insiste na importância e na necessidade de uma articulação entre fé e ciência. Assim, o pensamento cristão se fará presente “de maneira pública e estável nos meios em que se promove a cultura” e as pessoas serão “capazes de assumir os mais altos encargos na sociedade e dar ao mundo o testemunho de fé”. Em vista disso, recomenda que, “nas universidades católicas em que não há faculdade de teologia, funde-se um instituto ou departamento de teologia para o ensino de maneira adaptada aos leigos” (GE, 10).

O *Código de Direito Canônico*, por sua vez, tratando da educação católica, ao falar das universidades católicas e de outros institutos de estudos superiores, determina que “nas universidades católicas se constitua uma faculdade ou instituto, ou pelo menos uma cátedra de teologia, onde se leccione também para os estudantes leigos” (Cân. 811, § 1) e que “em cada universidade católica haja preleções, em que se tratem principalmente questões teológicas conexas com as disciplinas das faculdades” (Cân. 811, § 2).

Na mesma direção vai a Constituição Apostólica do papa João Paulo II *Sobre as universidades católicas*. Ao falar da “identidade e missão” da

---

1 Publicado nas revistas *Kairós* IX/1 (2012) 31-49 e *Ciberteologia* IX/42 (2013). Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2013/05/artigosres.pdf>>.

universidade católica, enquanto universidade e enquanto católica, destaca algumas das características fundamentais de sua atividade acadêmica: busca de uma “integração do conhecimento”, “diálogo entre fé e razão”, “preocupação ética” e “perspectiva teológica” (n. 15). No que diz respeito à teologia, ela “desempenha um papel particularmente importante na investigação de uma síntese do saber, bem como no diálogo entre fé e razão. Além disso, ela dá um contributo a todas as outras disciplinas na sua investigação de significado, ajudando não só a examinar o modo como as disciplinas influirão sobre as pessoas e sobre a sociedade, mas também fornecendo uma perspectiva e uma orientação não contidas em sua metodologia. Por sua vez, a interação com as outras disciplinas e suas descobertas enriquece a teologia, oferecendo-lhe uma melhor compreensão do mundo de hoje e tornando a investigação teológica mais adaptada às exigências de hoje. Dada a importância específica da Teologia entre as disciplinas acadêmicas, cada universidade deverá ter uma faculdade ou, ao menos, uma cadeira de teologia” (n. 19).

Em sintonia com essas orientações e determinações do magistério episcopal da Igreja, é comum encontrar-se nos vários cursos oferecidos em universidades e faculdades católicas (filosofia, direito, medicina, comunicação, artes, ciências sociais etc.) uma disciplina teológica. Chame-se introdução à teologia, introdução ao pensamento teológico, tópicos de teologia, cultura religiosa etc. Pouco importa.

O problema é como essa disciplina teológica se insere nessas diversas áreas de conhecimento: é um corpo estranho ou tem algo em comum com elas? Justifica-se simplesmente pela orientação e determinação do magistério episcopal ou existe algum vínculo-nexo teórico interno entre a teologia e as diversas áreas de conhecimento? Pode ser estruturada e desenvolvida da mesma forma em diferentes áreas de conhecimento ou requer uma estruturação e, inclusive, um método específico para cada área de conhecimento? É, aqui, precisamente, onde se insere a problemática fundamental com a qual nos confrontamos neste texto: *Teologia na filosofia!?*

Nossa pretensão é explicitar o vínculo-nexo interno entre teologia e filosofia e, assim, justificar teoricamente a existência de uma disciplina teológica em um curso de filosofia, ainda que de modo introdutório. Começaremos tratando da problemática teológica e de sua relação com a filosofia e



concluiremos esboçando o estatuto teórico de uma disciplina teológica num curso de filosofia.

## 1. Problemática teológica

A problemática teológica está constituída por um duplo aspecto (realidade – saber) que se implica mutuamente (coatualidade), cuja abordagem pode partir de qualquer um desses aspectos (realidade teologal ou pensamento teológico).

### A. Duplo aspecto: realidade e saber

Como indica a própria etimologia da palavra, *teo-logia* consiste fundamentalmente num *saber/logos* sobre *Deus/Théos*. De modo que a problemática teológica envolve um *assunto ou âmbito de realidade* (*Théos/Deus*) e um *modo de intelecção* (*logos/razão*). Mas isso não é nada evidente como pode parecer à primeira vista: nem é evidente o que ou quem seja Deus, nem é evidente o que seja ou como se dê o conhecimento em geral e o conhecimento teológico em particular.<sup>2</sup> Por isso mesmo, não basta dizer que teologia é saber sobre Deus. É preciso problematizar e explicitar melhor tanto a realidade que a teologia procura conhecer (realidade teologal) quanto o processo mesmo de teologizar (teoria teológica).

#### a) Realidade

É preciso determinar melhor o *conteúdo* dessa realidade que chamamos *Deus*: a que se refere concretamente? Que queremos dizer quando dizemos Deus? Esse é um dos problemas mais fundamentais e mais complexos do método teológico. E isso não é nada evidente. Basta ter presente os vários sentidos que a expressão “deus” tem nas diferentes correntes filosóficas da antiguidade grega (pré-socráticos, Platão, Aristóteles, estoicos), onde surgiu a expressão teologia, e o sentido [ou quem sabe os sentidos?] que ela tem na tradição cristã.<sup>3</sup>

2 “Em sua significação etimológica ‘teologia’ quer dizer, de modo muito geral, um discurso sobre Deus, sem que com esta palavra fique definida a índole do discurso ou da realidade religiosa que o termo ‘deus’ significa” (RITO, *Introdução à teologia*, p. 25).

3 Cf. CONGAR, *La foi et la théologie*, p. 125s; LIBANIO; MURAD, *Introdução à teologia*, p. 62-76; RITO, *Introdução à teologia*, p. 25-36; BOFF, *Teoria do método teológico*, p. 548-560.

Em todo caso, a determinação do conteúdo da realidade Deus está possibilitada e condicionada por seu modo de presença e atuação na história e, conseqüentemente, pelo modo como o acedemos e o experimentamos. O que sabemos ou podemos saber dessa realidade depende de *se*, do *que* e de *como* ela se dá a conhecer. Numa linguagem estritamente teológica devemos falar aqui de revelação e de fé. De fato, a revelação e a fé são a condição de possibilidade (pressuposto) e o critério (medida) de determinação da realidade que a teologia procura inteligir,<sup>4</sup> embora esta realidade não se esgote em sua revelação nem na fé: Deus é mistério inesgotável.<sup>5</sup>

Em se tratando de teologia cristã, o conteúdo dessa realidade está dado (sem perder seu caráter de mistério inesgotável, é claro!) na história de Israel e definitivamente na práxis de Jesus Cristo e, a partir daí, na práxis daqueles/as que de alguma forma o seguem e prosseguem sua missão: salvação da história ou reinado de Deus, cujo critério é sempre a justiça aos pobres e oprimidos deste mundo (Mt 25,31-46). Nessa práxis, Deus se dá a nós; aí, temos acesso (também intelectual) à realidade de Deus. De modo que a realidade que a teologia cristã procura inteligir diz respeito ao Deus que se revela em Jesus Cristo e à fé ou adesão confiante e fiel a esse Deus.

## b) Saber

Mas é preciso determinar também esse *modo de saber* que é a teologia: *razão*. Trata-se de um dos problemas mais complexos e difíceis de toda e qualquer ciência e que diz respeito tanto ao saber/conhecimento em geral quanto a um saber/conhecimento concreto. Seja pelo caráter de momento da ação humana, seja pelo que tem de específico ante outros modos de saber e pelo vínculo ou nexos que mantém com esses outros modos de saber.

Antes de tudo, é preciso ter presente que a atividade intelectual, por mais irreduzível e autônoma que seja, não é, em hipótese alguma, uma atividade independente das demais atividades humanas, como são, por exemplo, o sentimento e a volição. Dá-se sempre em relação a elas. A vida humana não é um armário com várias gavetas, mas uma realidade dinâmico-estrutural: atividade/práxis de notas diversas estruturalmente organizadas (intelecção,

---

4 O que Deus revela *de si* é o que ele é *em si*: “A trindade ‘econômica’ é a trindade ‘imane’ e vice-versa” (RAHNER, *O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação*, p. 293).

5 Cf. RAHNER, *Conceito de Mistério na teologia católica*, p. 153-216.

sentimento, vontade).<sup>6</sup> De modo que a intelecção, enquanto *momento* constitutivo da ação humana,<sup>7</sup> tem a ver com o sentimento e com a volição. Por um lado, a atividade intelectual é uma atividade *sentiente* (sentidos): entende, sentindo. Não se trata simplesmente de entender coisas sensíveis. Isso seria o que Zubiri chama “inteligência sensível”.<sup>8</sup> Trata-se de algo muito mais radical: o sentir mesmo é intelectual ou comporta um momento inteligente e a intelecção mesma é *sentiente* ou comporta um momento *sentiente*.<sup>9</sup> Por outro lado, ela é uma atividade estritamente histórica, no sentido de que se dá mediante um processo de apropriação de possibilidades intelectivas que, por sua vez, desencadeia um processo de capacitação intelectual.<sup>10</sup>

Além do mais, embora no processo intelectual<sup>11</sup> o logos (palavra, discurso), sobretudo o logos predicativo (predica algo de algo: A é B) desempenhe uma função fundamental e, quiçá, preponderante, não é senão um de seus momentos. A intelecção não arranca do logos, mas de um modo mais primordial de saber (o mero estar presente de algo) que é, inclusive, condição de possibilidade de toda e qualquer predicação: só posso predicar algo de algo (A é B) se esse algo (A) de alguma forma já está entendido. É o que Zubiri chama *apreensão primordial de realidade*. Tampouco a intelecção termina no logos. Ela marcha em busca do fundamento último da coisa já apreendida primordial e afirmativamente (logos): “Na marcha intelectual, as coisas começam dando que pensar e terminam dando [ou tirando] razão”.<sup>12</sup> É o que Zubiri chama *razão*. De modo

6 Cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p. 11-41; ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, p. 281-285.

7 “A inteligência humana tem, sem dúvida, uma estrutura própria, pela qual se diferencia de outras notas da realidade humana [...]. Mas o que a inteligência faz, por muito formalmente irreduzível que seja, o faz em unidade primária com todas as demais notas da realidade humana” (ELLACURÍA, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, p. 206).

8 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, p. 82, 86, 104.

9 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, p. 85s, 99ss.

10 “A constituição da possibilidade real é ela mesma processual, e é isso o que se há de entender formalmente por capacitação; a capacitação é um processo pelo qual se vai incorporando ao sujeito em questão um poder-poder, um poder possibilitar, um poder fazer possíveis” (ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 554). “O conceito de capacidade busca expressar essa constituição do poder enquanto logra fazer um poder [...]. Com ela, assistimos não simplesmente a algo que diz respeito ao exercício de uma potência, mas a algo que abre um âmbito ou outro de possibilidades: mais que atualização de uma ou outra possibilidade, encontramos-nos, no caso das capacidades, com a constituição do âmbito mesmo de um tipo de possibilidades ou outro. Neste sentido, não apenas se faz algo novo, não apenas se atualiza uma possibilidade, mas se constitui o princípio histórico do humanamente possível” (ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 560).

11 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*; ZUBIRI, *Inteligencia y logos*; ZUBIRI, *Inteligencia y razón*; AQUINO JÚNIOR, *A teologia como intelecção do reinado de Deus*, p. 215-245.

12 ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, p. 71.

que o logos não é senão um momento do ato intelectual, por mais importante e determinante que seja. A redução do saber ao logos – o que Zubiri chama “logificação da inteligência”<sup>13</sup> – constitui um dos grandes equívocos/erros da tradição filosófica ocidental. Enquanto modo de intelecção, a razão ou o pensamento consiste numa atividade intelectual: “marcha” em busca do fundamento da realidade que está sendo inteligida;<sup>14</sup> marcha para “além” do já inteligido (primordial e logos); marcha “incoada”: abre uma via intelectual; marcha “ativada” pela realidade.

Tudo isso tem muitas implicações para o fazer teológico, enquanto atividade teórico-intelectiva. A teologia aparece aqui como algo intrinsecamente vinculado a uma práxis salvífico-teologal (momento da práxis) e se constitui como um modo específico de saber (razão) ante a outros modos de saber.

## *B. Coatualidade de realidade e saber*

Há uma mútua implicação entre a determinação do conteúdo da realidade teologal (Deus) e a determinação do modo de acesso intelectual a essa realidade (razão).

No ato de intelecção, a realidade a ser inteligida e sua intelecção se implicam e se determinam de tal modo que se pode e se deve falar de uma coatualidade (“atualidade comum”, “comunidade de atualidade”)<sup>15</sup> de realidade e intelecção. Determinar o conteúdo de uma realidade qualquer é, já, uma atividade intelectual. Carece, portanto, de sentido falar da realidade independentemente (fora, antes) de sua intelecção. Por sua vez, o que seja a intelecção não se sabe senão à medida que se entende algo: toda intelecção é intelecção de algo. Não tem sentido, portanto, falar de intelecção independentemente (em si) da realidade inteligida.

Como insiste Zubiri, “saber e realidade são congêneres em sua raiz”.<sup>16</sup> Por isso mesmo, não se pode falar de modo consequente da “realidade em si”, independentemente de sua intelecção (realismo ingênuo) nem da “intelecção

---

13 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, p. 86, 167s.

14 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, p. 27-38.

15 Cf. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, p. 155ss.

16 ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, p. 10. Ao contrário do que pensa Clodovis Boff, para quem saber e vida, teoria e práxis terminam sendo realidades essencialmente “heterogêneas, ainda que combináveis” (BOFF, *Teoria do método teológico*, p. 391).