
PARTE I

Artigos

Fé ou Razão? o dilema do pensamento moderno

*Compreender a tensão
Fé/Razão
exige fazer a destrição
entre experiência espiritual
e misticismo espiritual,
o qual só conduz
a colectivos orgasmos
de emoções.
Não se pretende
aniquilar as emoções,
antes domá-las,
assumindo uma postura
de senhor
e não de escravo,
a fim de usar
da liberdade de gerir,
de forma equilibrada,
os comportamentos
emocionais.*

**Simão Daniel
Cristóvão Fonseca
da Silva**

*Membro
da Comissão de Redacção*

Introdução

“Em cada caso há sempre um porquê à nossa espera, o porquê do mal, portanto, não será facilmente desalojado nem do nosso coração nem da nossa mente. O problema é mais do que real, pois afecta a estrutura da nossa própria existência.”¹

Pela sua relevância, esta afirmação de João Vila-Chã poderia ser decalcada e aplicada ao problema que nos propomos abordar, a questão: Fé ou Razão? Isto porque, entendemos que a mesma é uma interrogação que não expressa apenas o dilema de um dado período histórico. Antes, encerra em si mesma a essência dialéctica do pensamento religioso acerca da existência humana e a sua relação com Deus e, inequivocamente, também a cosmovisão sobre quem “pensamos ser”.

Se a teologia, não apenas como discurso sistemático, consiste numa exposição acerca do conhecimento de Deus, há muito que os gregos apresentaram uma teologia sob as suas formas ou sistemas filosóficos. Por outro lado, tendo em conta que a filosofia procura a verdade acerca do homem, de modo a formular uma cosmovisão que explicita as origens e as razões da nossa existência a fim de podermos agir de acordo com essa finalidade, então o cristianismo apresenta-se como uma filosofia.

¹VILA-CHÃ, João, «Filosofia», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Outubro/Dezembro 2001, V. 57, fasc. IV, p. 659.

A batalha entre filosofia e teologia fez-se representar ao longo da história no dissertar sobre a dialéctica existente no binómio fé/razão.

Um estudo desta problemática, senão é importante pelo facto de reflectirmos sobre o papel de Deus e do homem no caminho para a verdade, no mínimo torna-se relevante no que respeita aos apaixonados discursos filosóficos e teológicos que a tensão envolvida acarretou, os quais, de uma forma ou de outra, não só construíram a história do pensamento ocidental – como são responsáveis pelas filosofias e teologias contemporâneas.

Dada a extensa abordagem que exige o estudo da dialéctica entre fé e razão, restringiremos o nosso trabalho à análise do pensamento moderno. A modernidade representa o epíteto das tensões, o confronto dos extremos revela-nos o apogeu do racionalismo teológico e a sua própria negação, e isto, mediante a consequente oposição no decurso das implicações subjacentes. Em prol de uma exposição consistente, metodologicamente identificaremos a génese e os antecedentes do pensamento moderno, a fim de contextualizarmos o seu respectivo crescimento. Apresentaremos ainda, em súmula, algumas indicações das consequências do mesmo no campo de uma nova construção teológica.

A «genealogia» do pensamento moderno

Aristóteles e Platão como percussores na concepção – em forma primária – dos termos Filosofia e Teologia

O desenvolvimento do processo de sistematização do pensamento deve-se à necessidade de filosofar ou, por outras palavras, interpretar a vida. E isto, respondendo a questões básicas tais como: Quem somos? Porque estamos aqui? Qual as nossas origens? Em síntese, foi a procura da verdade que explicita a razão da nossa existência, que constitui o factor determinante da génese do pensamento racional. Deste modo, urge retornar à Grécia no séc. VIII a.C., período que se distinguiu pela mudança de interpretação da realidade do cosmo.

Sem abordar a interpretação mitológica, dado não ser o alvo principal deste trabalho a exposição histórica, referimos nesta época, a simples mas fulcral transição da cosmovisão mitológica para uma cosmovisão natural, isto é, com base na observação das relações necessárias entre os elementos. Podemos definir este período pela divisão interpretativa, no sentido da separação das interpretações sacralizadas, procurando uma explicação com base mais racional.²

Assim, surgem os primeiros intérpretes que, demarcando-se das ideologias mitológicas procuraram na observação da natureza dar explicação às questões existenciais. Esta nova forma de pensar é identificada como “a transição do *mythos* para o *Logos*”.³ Por outras palavras, procurar a verdade mediante a capacidade da razão de observar e deduzir sem se estar restrito à sacralização.

²Se bem que Kirk refira com pertinência o facto de, nesta nova interpretação, “menos simbólica e menos antropomórfica (...) o assunto é menos rectilíneo do que frequentemente se tem considerado”. KIRK, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 68.

³O mesmo autor defende que esta não é apenas uma transformação intelectual, “é resultado de, uma mudança política, social e religiosa (...) em que os valores do passado perdem uma relativa importância, e opiniões radicalmente recentes se podem formar tanto a respeito da comunidade em si, como do seu meio em expansão” IDEM, *Ibidem*, pp. 69-70.

Os filósofos pré-socráticos tais como os pensadores «jônicos»: Tales, Anaximandro, Anaximénes e Heráclito – ainda que sob uma interpretação com mais base precepcional do que no conhecimento das relações entre elementos naturais – procuram encontrar nas relações entre: água, ar, *apeiron* – indefinido, indeterminado – e no fogo, um princípio que explicasse as origens do universo.⁴ Graças a eles, a criação passou da explicitação sobrenatural para a esfera do acontecimento natural.⁵ Certamente sem serem ainda os primeiros cientistas, aventaram hipóteses, se não científicas, no mínimo racionalistas. Seguiram-se-lhes a escola Pitagórica e a Eliática. Os primeiros, deixando de lado os elementos, dedicaram-se à análise numérica como fonte principal na resolução das questões primordiais, dando origem às disciplinas matemáticas, enquanto os segundos, mediante a especulação, substituíram o estudo do concreto em prol da reflexão do ser enquanto uma realidade una, indivisível e estável.⁶ Mais que o simples raciocínio encetava-se uma nova era, a da análise, ainda que sobre formas primárias. Russel refere, quanto ao conhecimento matemático de Pitágoras, que embora menos empírico era porém mais instrutivo e místico.⁷

Esta tensão entre as duas escolas, uma mais intuitiva, lógico-matemática, outra numa linha mais existencial ou abstracta, procurará ser resolvida pelas sofistas. Mediante a sua máxima «o homem como medida de todas as coisas», negam a possibilidade de um conhecimento absoluto, dado que as coisas, não existem em si mesmo, mas enquanto se relacionam com o homem, pois é ele que lhes confere sentido, existência.⁸ Como tal, torna-se necessário que a virtude seja ensinada. Todavia, como salienta Carlos Silva, os sofistas abandonando a «*mimesis* homérica» propõem, em seu lugar, um novo modelo pedagógico de educação assente no esforço humano enquanto contributo para a virtude. E isto quer ela seja de índole social – dogmatismo político – ou individual, de natureza relativista.⁹ Para eles, e contra os aristocratas, a virtude não é herdada, não é inata ao interior do homem, mas alcança-se mediante um processo de educação, ou seja, acrescenta Wolff, *aprender a ser e a fazer*.¹⁰

Destarte, nasce e desenvolve-se a crença da capacidade humana, mediante as faculdades retóricas, de poder resolver definitivamente o problema da moral, a questão da felicidade individual, etc. – dilemas que alimentaram o desenrolar das discussões filosóficas.

Apesar da acérrima oposição aos sofistas, quanto ao método, **Sócrates** (470/399), herda todavia a consciência desta inovada forma de pensamento, que desperta os filósofos para o papel do homem no processo do conhecimento. Abandonando definitivamente as formulações míticas, salvaguarda a mudança do foco. Conotado como pai do pensamento ocidental, criticou acerrimamente o cepticismo sofista, salientando a necessidade definir conceitos. Por outras palavras, o dever de prosseguir na procura da verdade, sobretudo aquela que, mediante a virtude, conduza o homem à felicidade.¹¹ Este filósofo destacou-se pelo singular desenvolvimento da maiêutica, meto-

⁴ RUSSEL, *História da Filosofia Ocidental*, pp. 33-36.

⁵ CORNFORD, *Principium Sapientiae*, p. 306.

⁶ Cf. RUSSEL, *História da Filosofia Ocidental*, p. 42.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 40.

⁸ Cf. RUSSEL, *Ibidem*, pp. 471-472.

⁹ Cf. SILVA, «Sofistas», in *Logos Enciclopédia Luso Brasileira*, pp. 1249-1250.

¹⁰ Cf. WOLFF, *Sócrates*, pp. 83-84.

¹¹ Cf. RUSSEL, *Ibidem*, p. 82.

dologia que consistia num processo de consequentes interrogações, no intuito encontrar a verdade no seio das suas puras reflexões.¹² Porém, o “conhece-te a ti mesmo”, mais que o desenvolvimento de um acto reflexivo, exige que essa reflexão tenha consequências nas vivências sociais, isto é, seja um exercício racional que promova e viva uma ética saudável. Esta, segundo Jaeger, é para Sócrates “a expressão da natureza humana bem entendida. (...) E a formação da alma neste *ethos* é precisamente o caminho natural do Homem”.¹³

Finalmente os dois filósofos mais influentes de toda a história filosófica: Platão e Aristóteles. Quanto a **Platão** (429/384) discípulo de Sócrates, almejava sistematizar o pensamento racional mediante a dicotómica divisão entre o mundo inteligível e o sensível, sendo que o primeiro contém o conhecimento da verdadeira realidade, expressa nas essências, enquanto o seu oposto constitui-se de aparências, cópias que nos revelam, mediante simples opiniões, a percepção do real.¹⁴ Contudo, a sua proposta apresentava dificuldades por si admitidas, constituindo-se assim, mais como reflexão do que a suposta sistematização.¹⁵

A sua cosmologia dualista viria a influenciar profundamente todo o desenvolvimento do pensamento ocidental. A ideologia platónica da separação apresenta o inteligível como o verdadeiro e, conseqüentemente, melhor do que a nefasta prisão que o seu oposto corpóreo inflige, dado o seu limite.¹⁶ Deste modo, a interpretação da sua cosmovisão tem como implicações a pretensa contemplação das ideias, dos absolutos da verdadeira realidade, enquanto a dimensão física, representando o mundo das aparências, é conotada não só como secundária como também perjurativa. Na ascensão ao conhecimento estava implícita a necessidade de libertação do corpo, e isto para que a alma dotada pela razão pudesse apreender os arquétipos no seu estado original. Por outras palavras, para Platão a sabedoria absoluta era apenas alcançada depois da morte; isto é, quando a alma se apresenta verdadeiramente livre das influências «infecciosas» dos prazeres sensíveis para se dedicar na sua pureza à contemplação.¹⁷

Por fim, resta-nos ainda fazer referência a **Aristóteles** (384/322), discípulo de Platão, dada a sua relevância quer no campo da filosofia, quer inclusive na forma como influenciou vivamente o pensamento de muitos teólogos na estruturação das suas apologias.

Este filósofo grego destacou-se pela sua capacidade de compreender a necessária unidade dos saberes especializados sistematicamente. A fragmentação dos mesmos deveria ser interpretada como uma complementarização, isto é, um saber tematizado. Daí, como sublinha Carlos Silva, seja considerado “fundador das ciências filosóficas”.¹⁸ Proposto o tematizar, apresenta conseqüentemente uma classificação hierárquica dos saberes: *teóricos*, correspondentes à ordem contemplativa – Filosofia Primeira; *práticos*, que derivam de uma observação metodológica das acções – Filosofias Segundas; *poiéticos*, que dizem respeito à produtividade.¹⁹ Deste modo, a Lógica surge como o instrumento racional que faz a transposição do conhecimento prático – relacio-

¹² Cf. *Ibidem*, p. 83.

¹³ JAEGER, *Paideia*, p. 497.

¹⁴ Cf. RUSSEL, *Ibidem*, pp. 107-108.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 110.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 115-116.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 112.

¹⁸ Cf. SILVA, «Aristóteles», in *Logos*, p. 356.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 377-378.

nar factos e estabelecer premissas - para o teórico de modo a elaborar os conceitos. Por outras palavras; o trânsito “entre as Filosofias Segundas e a Filosofia Primeira, dado o carácter de exaustão lógica e demonstrativa prévia à evidenciação intuitiva ou indutiva da ontologia.”²⁰

Mediante esta concepção, no campo metafísico, apesar da tradicional cosmovisão de ver em Aristóteles um Deus como Motor Imóvel, segundo Carlos Silva, existe mais legitimidade em considera-l’O um Ser que, participando do próprio Ser, reconhece a fracturação que o constitui. Assim, contém em si todos os saberes secundários conhecendo as omissões e limitações inerentes aos mesmos, isto é, o ser perfeito a “Inteligência das Inteligências”. O conhecimento de Deus reside em compreender a necessária Unidade que faz convergir a cosmovisão da realidade com o levar aos limites a “experiência intelectual”²¹. Em síntese, Aristóteles iniciou o longo processo de sistematização do conhecimento procurando pôr em ordem as análises adquiridas *a priori* pela razão.

No sentido em que já aplicamos o termo teologia, como discurso acerca de Deus, a fim de conferir uma cosmovisão, constatamos que à teologia mitológica sucedeu a teologia física dos pré-socráticos, enquanto a teologia moral de Sócrates foi seguida pela teologia do logos educacional de Platão, sendo finalmente sucedida pela teologia filosófica ou metafísica de Aristóteles. Qualquer um deles, mais ou menos racionais ou sistemáticos, apesar de abandonarem a especulação mitológica, nunca deixaram de se referir ao sagrado como responsável directo ou indirecto, dependente ou independente na explicitação das origens. Assim, as suas filosofias – cosmovisões interpretativas – foram, umas mais que outras, teologias.

Período Patrístico e a discussão do uso da razão – a procura da unidade

Procurando apresentar uma breve síntese desta época, proponho seguintes autores que se distinguiram pela sua forma de pensamento.

Como apologista, **Tertuliano** foi um dos primeiros a insurgir-se contra o uso da razão como meio de conhecer Deus e a influência da sua teologia fez-se sentir nos concílios de Niceia e Calcedónia.²²

As suas célebres expressões: “O que tem Atenas com Jerusalém? O que tem a academia com a igreja?” revelam-nos como procurou acentuar a diferença entre a genuinidade da fé face ao despertar do racional gnosticismo que, mistificado por influências judaicas e filosóficas, tornava irrelevante a historicidade dos acontecimentos que fundamentavam a singularidade da fé.²³ Para Tertuliano o acesso à verdade só é possível mediante a revelação, dado que a filosofia, para além de não poder explicar a fé, ela contribui para alienar a verdade que está contida nesta. Na sua luta não se opunha à razão mas contra a filosofia – em particular Aristóteles. Desta forma, construiu a sua estrutura apologética numa linha jurídica que advinha da sua formação em direito. Sabendo que a fé conduz os mais iletrados ao conhecimento de Deus, enquanto os sábios detentores da razão, apesar de discursarem sobre Deus não testemunham da

²⁰ *Ibidem*, p. 379.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 402-403.

²² Cf. PACHECO, «Tertuliano», em *Logos*, v. 5, pp. 131-133.

²³ Cf. ARMSTRONG e MARKUS, *Fé Cristã e Filosofia Grega*, pp. 225-227.

experiência resultante desse conhecimento. Tertuliano constata definitivamente que o cristianismo é objecto da fé e não das especulações filosóficas.²⁴

«A filosofia é o maior e mais precioso bem diante de Deus»²⁵, afirmou Justino.

Contrariando a filosofia platónica de uma contemplação intelectual do próprio Deus²⁶, acreditava que a razão humana podia ascender ao conhecimento de Deus apesar das suas insuficiências e consequentes erros. Todavia, não mediante uma filosofia da ideia de verdade mas aquela que é prática que outorga felicidade²⁷, a filosofia dos profetas. Esta, que foi inspirada pelo Espírito Santo, transforma estes filósofos não em oradores, mas em «testemunhas fidedignas da verdade».²⁸ Com efeito, confessa: «sou filósofo, e desejaria que todos os homens, com o mesmo empenho que eu, seguissem as doutrinas do Salvador.»²⁹

Para ele, a verdade estava contida no Logos encarnado e revelado por Cristo³⁰. Segundo M. Antunes, a sua teologia poderia ser apelidada de filosofia do Logos. Filósofo convertido ao Cristianismo, foi o primeiro a conferir-lhe uma digna defesa jurídica. Refutando os erros pagãos procurava demonstrar, mediante as estruturas filosóficas, as verdades reveladas no Evangelho de Cristo.³¹

Quanto a **Orígenes** (185-255), tal como Justino e Clemente, seguiu a doutrina do Logos nas Escrituras. Mas a espiritualização das doutrinas platónicas como a preexistência das almas entre outras, custar-lhe-ia o título de herege. Contudo, Orígenes contribuiu com relevância para o despertar do desenvolvimento do conhecimento das Escrituras nas suas várias vertentes: exegética, apologética. Procurou também racionalizar a sua dimensão mais dogmática por meio da tipologia e da alegoria.³² Por este motivo, o próprio papa João Paulo II distinguiu-o como o primeiro grande teólogo, dado ter sido pioneiro ao arquitectar o esboço para uma teologia cristã, apresentado em forma de doutrina a sua reflexão que advém das verdades acerca de Deus.³³ Como sistematizador teológico acentuou a distinção entre fé e razão. Considerava a razão uma forma de conhecimento superior à fé, pois respectivamente a conotava com o sentido alegórico espiritual e o literal.³⁴ Para ele, o Cristianismo representava um conhecimento simples como objecto da fé, a fim de ser acessível a todos os homens independentemente da sua capacidade intelectual. Todavia, o mesmo, oferece elementos de conhecimento elaborado, sendo que a fé simples e elementar, apesar de suficiente, não era efectivamente a melhor.³⁵ Apesar de confiar que Cristo é o revelador do conhecimento de Deus, o Logos-Filho que torna cognoscível o Pai, afirma contudo que a ascensão ao conhecimento efectua-se pela razão, pela capacidade de observar as coisas visíveis que em representação das invisíveis nos revelam um ensino superior.³⁶

²⁴ Cf. FRANGIOTTI, Roque, *História da Teologia*, pp. 68-73.

²⁵ JUSTINO DE ROMA, *I e II Apologias, Diálogo com Trifão*, s/l., s/ed., s/d., p. 111.

²⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 112-113.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 114.

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 122.

²⁹ *Ibidem*, p. 123.

³⁰ Cf. BOEHNER & GILSON, *História da Filosofia Cristã*, pp. 28-29.

³¹ Cf. ANTUNES, M., «Justino», in *Logos*, v. 2, pp. 1491-1493.

³² Cf. PACHECO, Maria, «Orígenes», in *Logos*, v. 3, pp. 1263-1265.

³³ Cf. JOÃO PAULO II, *A Fé e a Razão*, pp. 8-79.

³⁴ Cf. FRANGIOTTI, Roque, *História da Teologia*, p. 51.

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 57.

³⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 60-64.

Ireneu, o mais lúcido pensador patrístico sobre este tema, considerava nulo qualquer resultado que derivasse exclusivamente do pensamento humano. Porém, assentava a sua argumentação em provas racionais mediante a fé na revelação das Escrituras assim como na tradição apostólica.³⁷ Segundo Markus e Armstrong, distinguindo o desejo do conhecimento Deus, da sua auto-revelação, Ireneu estabeleceu a separação de funções entre fé e razão. Deste modo, o conhecimento deveria depender completamente das verdades expostas mediante a fé, sendo-lhe outorgada a liberdade de expressar-se por meio do uso da razão, e isto sob quaisquer modelos filosóficos. Por outras palavras, Ireneu terá proposto a teologia como “uma ciência que punha ao serviço da fé tudo o que de válido e relevante no equipamento intelectual.”³⁸

«*Credo ut intellegam: intellego ut credam*» (acredito para compreender e compreendo para crer) não fora apenas uma máxima agostiniana mas representa um marco na história do pensamento teológico/filosófico. **Agostinho** (354-430) ora se aproxima de Tertuliano na afirmação da fé como único caminho para o conhecimento da verdade, ora se serve do pensamento de Ireneu, senão como instrumento de exposição – revelando aí a influência de Platão – no mínimo salientando o seu contributo no papel de auxiliar a compreensão do Evangelho. Convictamente adquirida, a fé necessita de ser devidamente fundamentada mediante um processo de aprofundamento e ampliação, e isto por meio do equipamento filosófico, dado que, iniciado na fé, o processo de procura da verdade apenas se desenvolve mediante a razão.³⁹

Deste modo, revelava-se como o primeiro grande sistematizador da filosofia cristã. O seu pensamento assenta nos seguintes postulados: “a fé (...) a procura da verdade (...) a iluminação intelectual de Cristo, o mestre interior...”. Podemos sintetizar esta estrutura numa subordinação da razão à fé. Por outras palavras, todas as ciências, enquanto instrumentos do saber, constituem conhecimentos válidos para cooperar na fundamentação da sabedoria cristã, ou seja, na teologia.⁴⁰

Segundo J. Gonçalves, Agostinho, como precursor da filosofia do cogito, procurava superar tanto a dúvida como, do mesmo modo, propiciava a descoberta do indivíduo, encontrando o caminho para a transcendência. Ou seja, este processo de encontrar Deus faz-se pelo caminho do indivíduo e toma pelo nome de Iluminação. Esta consiste na relação do homem com a verdade, isto é, o conhecimento intelectual da mesma. Para Agostinho, a alma, na condição de criada à imagem e semelhança de Deus, possui a capacidade de conhecer Deus. Um conhecimento remanescente da verdade divina que contém em si mesmo – derivada da sua condição – e não no sentido platónico de recordações passadas.⁴¹

Se por um lado Agostinho refuta os deuses do platonismo, por outro corrobora da superioridade do mundo inteligível ou eterno em relação ao físico ou natural, retratado na separação entre estado e igreja, subordinando-o àquela nas questões do fórum religioso.⁴² Mais teólogo que filósofo, afirma que o conhecimento religioso deveria começar pela fé, porém encontra na filosofia – não na sua natureza especulativa – o caminho para a fé no Deus-Logos eterno.⁴³ Em última análise, julgo ser pertinente a

³⁷ Cf. PACHECO, Maria, «Ireneu», in *Logos*, v. 2, pp. 1491-1493.

³⁸ ARMSTRONG e MARKUS, *Fé Cristã e Filosofia Grega*, pp. 234-235, 237.

³⁹ Cf. IDEM, *Ibidem*, pp. 238-240.

⁴⁰ Cf. FRANGIOTTI, Roque, *História da Teologia*, p. 96.

⁴¹ Cf. GONÇALVES, «Agostinho», in *Logos*, v. 1, pp. 90-98.

⁴² Cf. RUSSELL, *História da Filosofia Ocidental*, v. 1, pp. 272, 275.

⁴³ Cf. FRANGIOTTI, Roque, *História da Teologia*, pp. 79-80.

apreciação sumária que Boehner e Gilson fazem a Agostinho: “... o pensar de Agostinho evoluiu em contacto com a vida, seu objectivo não é ensinar a pensar, e sim, viver, viver pensando.”⁴⁴

O período escolástico e o início da tensão - a separação entre a filosofia e teologia

Esta época é marcada por uma espécie de perseguição ortodoxa, na exigência de retratações por quaisquer concepções mais conflituosas com o sistema religioso. Assiste-se ao destronar de Platão, reinando Aristóteles no seio do pensamento filosófico. Até aqui, se havia alguma réstia de misticismo, é abolido em nome da exigência racional onde abundam a dialéctica e os silogismos.⁴⁵ Não esquecendo o contributo de João Escoto, Duns Scotus, S. Boaventura, Alberto Magno, Abelardo,⁴⁶ fiquemos restritos apenas a Anselmo o «doutor Magnífico», considerado pai da Escolástica, e Tomás de Aquino o «doutor Angélico», dado o preponderante protagonismo que assumiu nesta época, assim como as consequências que advieram do seu pensamento.

Segundo o Papa João Paulo II, em **Anselmo** (1033-1109) fé e razão não competem entre si. Enquanto a fé julga com autonomia os seus próprios conteúdos, a razão limita-se a procurar dar sentido aos mesmos, torná-los mais racionais de modo a ser devidamente apreendidos por todos. Para Anselmo, o amor é o motor dinamizador na procura da verdade, mas é a razão que dá a compreender o conhecimento dos objectos da fé. Deste modo, fé e razão encontram-se em parceria. Movida pelo amor, a fé desbrava caminhos enquanto a razão, na função de investigadora, reconhecendo as suas limitações, confere fundamento aos conteúdos que lhe são facultados.⁴⁷ Corroborando esta noção explicativa, Boehner refere que; “A primazia da fé sobre razão significa, outrossim, que a nossa especulação metafísica deve arrancar das verdades da fé.”⁴⁸ Freitas salienta a posição pioneira de Anselmo no uso da dialéctica como instrumento de exposição doutrinária. Na mesma linha de pensamento de Agostinho, era necessário “crer para compreender”; todavia, para ele, não menos importante seria “compreender para melhor amar” pois a questão não se põe apenas no nível teórico da contemplação mas ao serviço da necessidade prática.⁴⁹ Ao apelidá-lo de «inventor» do argumento ontológico, Russell destaca que apesar dos teólogos que lhe sucederam terem menosprezado tal raciocínio, este, seria para os filósofos como Descarte, Leibniz, Hegel e Bradley, um elemento importante na estrutura das suas filosofias.⁵⁰

Para **Tomás de Aquino** (1224/5-1274), Deus, como Criador, incute no homem o desejo de O procurar, de O conhecer, e, desse modo, assume-se não só como o fim, mas também como a força dinamizadora deste processo racional de conhecimento. Deste modo, a razão não é uma disposição humana mas uma dádiva divina, concedida para ultimar o conhecimento; “menosprezar essa capacidade equivale a menosprezar a

⁴⁴ BOEHNER e GILSON, *História da Filosofia Cristã*, p. 203.

⁴⁵ Cf. RUSSELL, *História da Filosofia Ocidental*, v. 2, p. 37.

⁴⁶ Abelardo é considerado o pai da Teologia como ciência dado a sua tentativa de conferir à mesma uma metodologia, inclusive a fim de ser plausível numa aplicação de cariz dialéctico, isto é, refutar dialécticamente a dialéctica dos seus opositores. Cf. MACEDO, «Abelardo», in *Logos*, v. 1, pp. 8-11.

⁴⁷ Cf. JOÃO PAULO II, *A Fé e a Razão*, pp. 82-83.

⁴⁸ BOEHNER e GILSON, *História da Filosofia Cristã*, p. 256.

⁴⁹ Cf. FREITAS, «Anselmo», in *Logos*, v. 1, pp. 272-277.

⁵⁰ Cf. RUSSELL, *História da Filosofia Ocidental*, v. 2, p. 25.

bondade de Deus”⁵¹ Inclusive, João Paulo II salienta que umas das inovações de S. Tomás de Aquino é a sua concepção do Espírito Santo como responsável do progresso da ciência humana. Considera que a fé é um exercício do pensamento e, como tal jamais se apresenta como oposição à razão: ambas emanam de Deus. Assim, como a graça restaura a natureza, a fé aperfeiçoa a razão.⁵²

Boehner e Gilson deixam patente que, apesar da elaboração de um sistema de cooperação entre a razão e a fé, respectivamente uma como base apologética e explicativa da outra; ambas diferem substancialmente quanto à sua finalidade e método.⁵³ Procurou a harmonização entre teologia e filosofia, com base na dialéctica de Aristóteles dividindo o campo filosófico e teológico. À filosofia conferiu a necessária dependência no caminho das suas pesquisas, de acordo com a sua metodologia, e isto à revelia de um juízo sob os parâmetros teológicos. Em compensação, ofereceu à teologia a liberdade de procurar nas disciplinas humanas apetrechar--se de todo o material útil à explicitação da fé, ou por outro lado, conferiu-lhe uma estrutura filosófica que contribuiu para a sistematização da teologia, a qual está representada nas 5 vias por si elaboradas.⁵⁴ A separação dos dois saberes, o natural, que está acessível à razão, e o sobrenatural, que é objecto da fé, teve como consequência a concepção da fé como conhecimento elementar, de modo a que, por meio da revelação todos tenham acesso à verdade independentemente da capacidade intelectual. Contudo, mais raciona que místico, afirma que a verdade, na sua totalidade, só se pode conhecer mediante a razão, na compreensão explícita dos conteúdos mais difíceis.⁵⁵ Não tanto pela originalidade, dado ter interpretado Aristóteles, segundo a fé cristã, Russell considera que a mais valia trazida por Tomás de Aquino consiste sem dúvida na sistematização e com ela a distinção entre a dimensão natural, regida pela razão, e a revelação sob o juízo da fé.⁵⁶

Com relevância para o final do período abordado, uma última e breve referência a **Guilherme Ockham** (1285/90-1349), que, acentuando a separação dos saberes, condenava em Agostinho a teoria do conhecimento por iluminação do Infinito, enquanto contra Tomás de Aquino salientava a ênfase teológica que este conferiu à razão, outorgando-lhe assim uma autonomia tal que a libertou de qualquer necessidade de recorrer à metafísica para se prenuunciar sobre um conhecimento tão válido quanto independente da teologia.⁵⁷ Para ele, era premente marcar definitivamente a diferença entre o conhecimento intuitivo e o abstracto, aquele que é fundamentado nas evidências imediatas daquele que deriva da especulação ou dos conceitos universais, ou ainda dos objectos sem uma referência necessariamente existencial. Não considera que haja incompatibilidade entre fé e razão mas premia a separação dos saberes “... a primazia do conhecimento intuitivo é absoluta. O que não é conhecido intuitivamente não pode ser conhecido por um conceito abstracto correspondente.”⁵⁸

Definitivamente, filosofia e teologia vislumbravam a sua separação.

⁵¹ FREITAS, «Tomás de Aquino», in *Logos*, v. 5, pp. 189-193.

⁵² Cf. JOÃO PAULO II, *A Fé e a Razão*, p. 86.

⁵³ Cf. BOEHNER e GILSON, *História da Filosofia Cristã*, pp. 450-452.

⁵⁴ Cf. ARMSTRONG e MARKUS, *Fé Cristã e Filosofia Grega*, pp. 248-249.

⁵⁵ Cf. RUSSELL, *História da Filosofia Ocidental*, v. 2, p. 48.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, v. 2, p. 53.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, v. 2, p. 62.

⁵⁸ BOEHNER e GILSON, *Ibidem*, p. 537.

Os antecedentes que formaram o embrião do modernismo

Da renascença: O Humanismo e a Reforma⁵⁹

Ao longo dos anos, têm-se conotado o renascimento como sendo de natureza essencialmente humanista. Este movimento não se apresentou como a descoberta do homem, mas como oposição às antecedentes concepções do mesmo. Nesta explicitação de Santiago de Carvalho está implícito que o «homem» não nasceu na renascença, muito menos teve um «novo nascimento».⁶⁰

O renascimento é caracterizado como um período de profundas transformações. As alterações da sociedade europeia não consistiram numa simples transição da época medieval para a moderna. O desenvolvimento tecnológico arrastou o económico, o social e, conseqüentemente, o cultural. Coincidência ou não, assistimos também neste tempo, às mudanças religiosas marcadas pela Reforma Protestante, a qual influenciou a dimensão política e económica.⁶¹ Apesar dos muitos factores que geraram este movimento radical de pensar o homem e o mundo, para os objectivos da nossa análise, restringimo-nos apenas ao tratamento das mudanças de pensamento e atitude que «cavaram» o abismo entre a Idade Média e a Moderna.

O **humanismo** não é uma filosofia inovadora mas um retorno ao pensamento clássico grego. Não é um encontro mas um reencontro do homem com a apreciação estética, o sentido de beleza e o ideal da dignidade humana levado à exaltação.⁶² Os europeus inventaram o homem ideal: desportista, romântico e músico, sem deixar de ser dotado de erudição, agora não tanto política, como os gregos, mas científica. Por outras palavras, mas corroborando esta mesma linha de pensamento, Luís Filipe Barreto afirma que o humanismo, apresentando-se sob a orientação dos saberes relativos ao ser humano, explicita metodicamente o seu significado mediante as seguintes pedras basilares: a erudição e a antropologia. Enquanto a primeira revela a filosofia grega como sua fonte de inspiração, a segunda procurar o sincretismo entre o conhecimento do ser humano e as ciências, na esperança de fazer convergir numa só a totalidade dos saberes, almejando alcançar a desejada universalidade do conhecimento. Assiste-se ao alucinante desenvolvimento e divisão da ciência, segundo disciplinas especializadas como a literatura, a história, o direito, a política, a estética e a ética entre outras.⁶³ Tudo isto compensado com a preciosa ajuda de Gutenberg com a imprensa, a qual viabilizou a «explosão» de cópias, tornando o conhecimento tão acessível quanto expansivo geograficamente.

A cultura humanista traduz-se num movimento de valorização das ciências – com destaque para a literatura –, procurando especializá-las de modo a progredirem segundo as suas diferenciadas metodologias.⁶⁴ Segundo Barreto,

⁵⁹ Certamente existe uma relação correlativa entre o humanismo e a reforma, todavia, não é objecto deste trabalho analisar até que ponto a reforma catapultou o humanismo, mediante uma teologia de salvação pessoal, valorizando a experiência individual da fé, ou por outro lado, se terá sido o humanismo a abrir o caminho para o sucesso do movimento reformador.

⁶⁰ Cf. CARVALHO, «Renascimento», in *Logos*, v. 4, pp. 667, 704.

⁶¹ Para mais detalhes sobre a relação do pensamento reformador com o desenvolvimento das ideologias políticas e económicas consultar a excelente obra de Max WEBER, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

⁶² Cf. PACHECO, «Humanismo», in *Logos*, v. 2, pp. 1213-1217.

⁶³ BARRETO, «Humanismo em Portugal», in *Logos*, v. 2, pp. 1218, 1219.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, v. 1, p. 1224.

“O elogio do estudo das letras/formação cultural humanista centra-se na ideia de que este conhecimento fornece ao homem, não apenas os seus horizontes-chaves do saber, como do ser. (...) O centro/raiz do estudo das letras encontra-se na gramática, entendida filologia/hermenêutica que invade, regulariza e unifica todos os domínios do saber.”⁶⁵

A Reforma surgia também como um movimento de contestação das concepções medievais acerca da teologia. O pensamento de Aquino tomara proporções preponderantes, de tal forma que o uso da razão começou por ser, por si só, a única via satisfatória para conhecer Deus. Não sendo original, estava inaugurada a teologia natural com contornos cristãos.⁶⁶ A razão usurpara o lugar da revelação.

A Reforma é, acima de tudo, um grito de retorno às Escrituras, à revelação. É marcada pelo apelo ao relacionamento pessoal,⁶⁷ à fé como único meio de salvação. “Só a fé, só as Escrituras” não representa apenas um lema contra a razão ou a filosofia, mas uma redescoberta da importância da palavra de Deus na transformação quer do modo de pensar, quer também no comportamento prático da vida quotidiana. Por outras palavras não era apenas uma questão de diferença teológica, mas sobretudo na aplicação da teologia.⁶⁸

Apesar de afirmar a razão como “meretriz do diabo” Lutero, segundo interpretação de Brown, “não estava condenando a razão como tal. (...) o verdadeiro alvo dos seus ataques era o abuso da razão, situações em que a filosofia têm negado a verdade da fé cristã”.⁶⁹ Quer Lutero quer Calvino aproveitavam dois tipos de revelação, porém foi o último que apresentou a sua apologia de uma forma mais sistemática. Distinguindo consciência humana de Deus e a observação reflexiva da criação, do conhecimento que provém das Escrituras, Calvino expôs um conhecimento duplo de Deus. Todavia, para ele, a razão só terá legitimidade se tiver como objecto a experiência que advém da fé.⁷⁰ Ou seja, o seu valor corresponde à interpretação correcta da experiência pessoal com Deus mediante a fé nas Escrituras.

Da filosofia de Descartes; a essência do homem como um ser pensante

Apesar de ser um matemático, conhecedor das ciências e formado em direito, Descartes não produziu respostas «mágicas» para o mundo científico. Já como filósofo destacou-se elaborando um conjunto de princípios, mais tarde apelidados de “Dúvida Cartesiana” os quais se tornariam num revolucionário método de investigação, no que respeita ao necessário desenvolvimento da ciência.

Segundo Descartes, duvidar de tudo leva-nos em direcção da maior certeza, a verdadeira existência do eu pensante. O “eu penso, logo existo” traduz mais do que uma conclusão lógica: representa uma divisão dicotómica entre corpo e espírito, sendo este último, dada a sua natureza, mais acessível ao conhecimento. Do mundo material, só podemos ascender a um saber confuso que deriva da experiência sensível, pois o acesso à verdade só é possível mediante o espírito, procurando testar os seus argumentos

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 1225, 1226.

⁶⁶ Cf. BROWN, *Filosofia e Fé Cristã*, p. 24.

⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 31.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 34.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 34-35.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 37.

por meio da matemática e física.⁷¹ Este espírito crítico conduziria à ruptura entre as afirmações das autoridades eclesiais e o conhecimento experimentado, acusando que o uso da

“Bíblia para um fim para o qual Deus não a deu é, portanto, abusar dela quando dela se quer extrair o conhecimento de verdades que só pertencem às ciências humanas e não servem para a nossa salvação.”⁷²

Tendo como referência Platão, Agostinho e Tomás de Aquino, Gustavo de Fraga, considera que Descartes, apesar da proeminência das matemáticas na sua forma de pensar, foi o pioneiro do espírito crítico como método, sendo então responsável pela transferência do eixo do conhecimento, dos objectos para o homem.⁷³ Poderíamos duvidar de tudo, excepto do facto de estarmos duvidando. Assim, a verdade agora estava só e apenas na medida em que a podemos conhecer como tal. Por outras palavras, o “estabelecimento da consciência individual como critério de verdade”.⁷⁴ Numa breve e pertinente síntese Zilles refere que:

“Descartes reconhece certa autonomia da razão em relação à fé. Esta, em seu tempo, passa a basear-se menos na autoridade (Bíblica, magistério, concílios, papas etc.) por sua influência. Para chegar à clareza tinha que se recorrer à razão, doravante com todo o rigor lógico. O saber científico adquiriu lugar próprio em relação à teologia. Se outrora se tinha de justificar a razão ante a fé, agora ocorre o inverso. Rompe-se a síntese entre fé e razão. (...) Em resumo, com Descartes, nos tempos modernos, a razão adquire nova posição perante a fé, a verdade natural perante a verdade sobrenatural, a filosofia em relação à teologia. Fundamenta esta autonomia da razão na consciência do sujeito.”⁷⁵

O Desenvolvimento do Pensamento Moderno

O Iluminismo como a idade da razão

O Iluminismo é conotado como um movimento revolucionário, inconformista e inovador, o qual, crendo num conhecimento universal, defendia a autonomia da razão contra o obscurantismo oriundo das afirmações impostas pelas autoridades eclesiais. Todavia, F. Soares Gomes redefine a “Filosofia das Luzes” como “uma atitude perante a vida (...) audácia, no exercício do juízo, contra o dogmatismo das instituições, que oprime a liberdade individual.”⁷⁶

Sem termos de enunciar e qualificar os vários tipos de iluminismo existentes na Europa, é necessário contudo reconhecer que, iniciado nas artes, catapultado pela esfera religiosa, nomeadamente imbuído no espírito da Reforma, o Iluminismo estendeu-se rapidamente ao campo científico. Assumindo este papel, Jonh Locke afirma que todas as realidades para além da experiência não podem ser tidas como conhecimento

⁷¹ Cf. RUSSELL, *História da Filosofia Ocidental*, v. 2, pp. 122-129.

⁷² ZILLES, Urbano, *Filosofia da religião*, p. 23.

⁷³ Cf. FRAGA, «Descartes», in *Logos*, v. 1, pp. 1331, 1344.

⁷⁴ BROWN, *Filosofia e Fé Cristã*, p. ???

⁷⁵ ZILLES, *Filosofia da Religião*, pp. 32, 33.

⁷⁶ GOMES, «Iluminismo», in *Logos*, v. 2, pp. 1301-1302.

verdadeiro. Porém, em matéria de tratamento da fé, houve uma rejeição por parte dos franceses, traduzida pelo lema “a razão está para o filósofo como a graça para o cristão”. Entre os demais destaca-se Jean Jaques-Rousseau, o qual não negando em absoluto a existência de Deus, concebia-o apenas como força responsável pela ordenação do universo.⁷⁷ Em síntese este tipo de iluminismo revestiu-se de uma «fé» que acreditava veemente na modernização, e isso, salienta Berger, como veículo que “conduz necessariamente ao declínio da religião na sociedade e nos indivíduos.”⁷⁸

Já o iluminismo alemão revestiu-se de uma outra natureza, propondo antes a racionalização do dogma. Enquanto uns – Thmasius, Grusieus e Reimarus – consideravam haver incompatibilidades entre fé e razão, não havendo qualquer espaço para o milagre, outros – como Wolff e Kant – procuraram limitar a autoridade da razão e enaltecer as virtudes envolvidas mediante a fé.⁷⁹

A filosofia kantiana e a separação do conhecimento epistemológico do metafísico⁸⁰

Segundo Brown, Kant “representa o clímax do racionalismo (...) personifica a confiança no poder da razão para tratar das coisas materiais e na sua incompetência para tratar de qualquer coisa além delas.”⁸¹

Para Kant, o desejo de conhecimento de Deus é próprio da razão humana, a qual, por natureza vocacional, procura necessariamente ascender a ensaiar por sua conta respostas para as questões fundamentais da vida: liberdade, imortalidade da alma e Deus. Poderíamos defini-lo como o reformador da metafísica, tendo em conta a sua preocupação em lhe devolver a credibilidade que perdera, dado o dogmático desejo em tornar-se ciência. Deste modo, a sua preocupação assenta na análise das nossas possibilidades de conhecimento, para poder então determinar as fronteiras entre ambos os saberes e revelar assim a legitimidade das suas pretensões.

A filosofia Kantiana, inspirada no pensamento de Copérnico,⁸² assume-se como um misto de racionalismo e empirismo, onde é porém negado o dogmatismo do primeiro, assim como o cepticismo do segundo.⁸³ Uma nova concepção que classifica como um criticismo, conforme se depreende das suas palavras:

“Só a crítica pode cortar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a incredulidade dos espíritos fortes, o fanatismo e a superstição, que se podem tornar nocivos a todos, e por último, também o idealismo e cepticismo (...) uma ciência que se limite simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites. A esta ciência não se deverá dar o nome de doutrina, antes o de crítica

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 1303, 1306.

⁷⁸ BERGER, em «O Recuo do Secularismo», *Nova Cidadania* (ano II, n.º 6), p. 33. Uma posição secularista que, segundo este autor está desprovida de valor, no mínimo a modernização conseguiu uma adaptação do fenómeno religioso às investidas secularizantes, ora respondendo mediante estratégias de “rejeição” ora de “adaptação”.

⁷⁹ Cf. GOMES, «Iluminismo», in *Logos*, pp. 1311-1312.

⁸⁰ Por conhecimento epistemológico entenda-se o conhecimento científico em oposição ao metafísico, que corresponde ao saber alusivo às verdades acerca de Deus.

⁸¹ BROWN, *Filosofia e Fé Cristã*, p. 61.

⁸² Kant faz um paralelismo entre a exposição do sistema solar coperniciano e a possibilidade de conhecimento. Assim, demonstra que o conhecimento é determinado pelo sujeito, o qual apreende os objectos que giram em torno de si mesmo e não o inverso, até então afirmado pelos empiristas.

⁸³ Cf. MORUJÃO, «Kant», in *Logos*, v. 3, p. 112.

da razão pura e a sua utilidade (do ponto de vista da especulação) será apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão somente para clarificar, mantendo-a isenta de erros, o que já é uma grande conquista. (...) Não podemos chamar-lhe doutrina, mas apenas crítica transcendental, porquanto a sua finalidade não é o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação..."⁸⁴

A filosofia Kantiana constitui-se fundamentalmente pela sua essência transcendental,⁸⁵ isto é, as condições que viabilizam, *a priori*, não tanto o objecto cognoscível, mas o modo, a forma como é possível conhecê-lo. Numa unidade de pensamento que percorre o périplo iniciado na *Estética Transcendental* passando à *Analítica Transcendental* e finalizado na *Dialéctica Transcendental*, Kant, procurará desfazer as alienações quer dos dogmáticos racionalistas quer dos cépticos empiristas,⁸⁶ pois para ele:

"Todo o conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento."⁸⁷

Assim, recorrendo a esta unidade relacional, a qual permite explicar um dado fenómeno num determinado espaço e tempo, sem ficar circunscrito à constatação do mesmo, permite elaborar uma síntese. Esta síntese, é por sua vez objecto da "unidade transcendental", isto é, do «eu» enquanto "unidade de consciência" que premia a unificação e o respectivo entendimento entre as diversas sínteses, ou seja estabelecer as causas e efeitos e elaborar conceitos universais, enfim o conhecimento científico.⁸⁸ Deste modo afirma a impossibilidade de a metafísica poder ser uma ciência. Todavia, negar esta condição não significa a negação do conhecimento abordado nesta disciplina. Apesar de perder a legitimidade científica, Kant considera que o conhecimento de Deus é objecto de reflexão moral.

Para outorgar-lhe autoridade, "o filósofo de Königsberg" define as fronteiras entre ambos os campos, mediante a resolução da ambiguidade em confundir pensar e conhecer, ou seja, por meio daquilo que apelida de distinção entre fenómenos e númenos.

⁸⁴ KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, pp. 30, 53.

⁸⁵ A importância da dimensão transcendental em Kant reside na revelação da possibilidade do conhecimento pelo seu carácter *a priori*, estruturas que efectivam as necessárias apreensões assim como as respectivas conexões entre os múltiplos elementos que interagem, premiando dessa forma a criação de conceitos universais, os quais prevêem antecipadamente o comportamento dos fenómenos, nisto consiste o conhecimento científico.

⁸⁶ Como tal, ao cepticismo empirista de Hume, Kant procura demonstrar que o conhecimento epistemológico ou científico, deriva das categorias *a priori* - noção de espaço, de tempo e o poder de relacionar fenómenos enquanto estabelecem relações causais entre si - os quais constituem a condição de possibilidade para indivíduo poder efectuar juízos sintéticos *a priori*, como as proposições matemáticas e físicas. Cf GRAY-EFF, *Exposição e Interpretação da Filosofia Teórica de Kant*, pp. 40-41 [Isto é, de poder em primeiro lugar apreender os dados observados - Estética Transcendental - para consequentemente explicar as causas daquilo que foi alvo da nossa observação - Analítica transcendental.] Por outro lado, ao racionalismo dogmático de Leibniz, confiante cego no poder ilimitado da razão, Kant afirma que é impossível um juízo científico fora das representações determinadas pela sensibilidade, como tal revela-se especulativo quaisquer conhecimentos que "assentam exclusivamente nas formas puramente lógicas." Cf. *Ibidem*, pp. 67-68. Com relevância esta problemática é sintetizada por Ferreira numa só frase: "... factor de integração e vínculo de reciprocidade, eliminará a superioridade arrogante de uns correlativa da cegueira amedrontada de outros e instituirá definitivamente a igualdade como resultado da liberdade." FERREIRA & SANTOS, *Religião, História e Razão*, p. 244.

⁸⁷ KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, pp. 298.

⁸⁸ Cf. DELEUZE, *A Filosofia Crítica de Kant*, pp. 22-23.

Esta argumentação corresponde à abordagem das diferentes dimensões da realidade. Se, por um lado, havia afirmado que “o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade”,⁸⁹ por outro, essa mesma consideração legítima pensar na existência de realidades que se situam para além desses limites: os chamados númenos. Isto, sublinhando o facto de que o próprio conceito de fenómeno, “fornecesse já por si mesmo, a realidade objectiva dos númenos e justificasse a divisão dos objectos em fenómenos e númenos e, portanto, também do mundo, em mundo dos sentidos e um mundo do entendimento.”⁹⁰ Correlativamente, devemos reconhecer que esses “seres do entendimento” ou realidade numérica não está submetida às leis deterministas que regem os “seres dos sentidos”, a realidade fenoménica. A distinção entre estas duas dimensões da realidade permite a Kant considerar que o homem, enquanto fenómeno, está condicionado pelas circunstâncias sensíveis. Todavia, enquanto “inteligências ou seres racionais, devemos pensar-nos como membros de um mundo inteligível ou supra-sensível, dotados de uma causalidade livre.”⁹¹ Em Kant, a necessidade de distinguir esta “dupla perspectiva fenoménica e numérica”⁹² reside na demonstração de que nem tudo são fenómenos, que nem tudo está submetido às leis naturais.⁹³ Urge então ter fé, pois, para lá da «fronteira», somos livres.⁹⁴

É a partir deste postulado que Kant construirá o seu conceito de religião ou, por outras palavras a sua teologia filosófica. Admitida a liberdade, tornam-se viáveis as condições necessárias ao cumprimento da lei moral. Assim, considera que a malignidade do homem têm como base a incongruência entre as suas acções e a lei moral nele inscrita. A maldade surge como uma disposição de ânimo que não é capaz de impedir a perversidade de não observar os princípios morais.⁹⁵ Considera nosso dever agir de acordo com a *santidade das máximas*, sendo este comportamento sinónimo de perfeição. E sinónimo porque devemos reconhecer a impossibilidade de atingir tal estado, todavia é mister procurá-lo.⁹⁶

Deste modo, reconhecendo a sua maculada condição, aquele que é virtuoso – que agrada a Deus – submete-se e progride neste infinito processo de santificação, o qual exige acreditar na imortalidade da alma. Como se depreende das palavras do próprio filósofo:

“... esperar que também nesta vida terrena não mais abandonará esta senda, avançará nela sempre com maior denodo; inclusive, se após esta vida está

⁸⁹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, A246, p. 264.

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, B305, p. 265.

⁹¹ DELEUZE, *A Filosofia Crítica de Kant*, p. 37.

⁹² Cf. MORUJÃO, «Kant (Immanuel)», in *Logos*, v. 3, p. 129-130.

⁹³ Considerando que, existem realidades independentes, que transcendem o plano das leis científicas, acima de tudo, Kant procurou demonstrar que à existência de duas dimensões da realidade corresponde correlativamente duas dimensões legislativas: aquela que, sob a razão teórica legisla a “causalidade natural” no mundo dos fenómenos e aquela que, sob a razão prática legisla a “causalidade numenal”. Com efeito, é legítimo pensar o homem enquanto númeno – ser racional e inteligível – sem o reduzir à conotação estritamente fenoménica – ser empírico – a fim de podermos pensar na sua liberdade no campo da realidade supra-sensível. Cf. DELEUZE, *A Filosofia Crítica de Kant*, p. 38.

⁹⁴ É de salientar ainda a pertinente consideração de Grayeff sobre este conceito limitador como uma fronteira: “o valor da filosofia crítica consiste na determinação exacta da fronteira em que a investigação humana pode ter lugar e para lá da qual não é permitido ao conhecimento humano esperar alargar-se...” GRAYEFF, *Exposição e Interpretação da Filosofia Teórica de Kant*, p. 208.

⁹⁵ Cf. KANT, *A Religião nos Limites da Razão*, pp. 42-43.

⁹⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 52-53.

ainda iminente uma outra, ele, sob outras circunstancias e segundo toda a aparência, prosseguirá em frente, quanto ao mesmo princípio, e aproximar-se-á cada vez mais da meta..."⁹⁷

Dado aos virtuosos não ser possível apagar do seu passado a disposição de ânimo para o mal, e inevitavelmente os respectivos castigos, urge postular a existência de Deus enquanto Juiz Supremo, o qual justifica aquele que genuinamente ousou mudar a sua intenção moral, e isto a fim de que todos sejam julgados com justiça. Assim, correlativamente "...deve, todavia haver uma satisfação da justiça suprema..."⁹⁸, ou seja, um postulado da existência de Deus para dar fundamento à esperança na recompensa de todo aquele que segue o caminho da perfeição, que apenas Deus, concebido como onnipotente Criador, ser moralmente perfeito, pode garantir. Como salienta Alexandre Morujão, afastando-se de um conhecimento de Deus especulativo ou dogmático, Kant esforçou-se por credibilizar uma metafísica mediante uma fé racional, isto é, fundada em argumentos morais, os quais exigem que sejamos livres, imortais e Deus exista.⁹⁹

Kant distinguia a fé histórica ou eclesial da fé religiosa: A primeira comporta efetivamente o testemunho de todo o saber, os estatutos divinos que revelam a forma como Deus pretende ser agradado. Todavia, isto é puro conhecimento; é necessária a componente prática, e é aqui que urge investir na fé religiosa, aquela que, mediante a observação das leis divinas, realiza a vontade de Deus.¹⁰⁰ Aquela serve apenas como «veículo» para ascender a esta, pois é por meio das Escrituras que acedemos às necessárias sentenças que regulam as vivências na comunidade.¹⁰¹ Assim a «fé religiosa pura», com base nas disposições de ânimo estará mais próxima da religião verdadeira porque é interior, enquanto a eclesial estatutária sempre será delimitada pela sua imposição exterior.¹⁰² E isto, acrescenta, agravado pelo facto de essa mesma fé ser "morta em si mesmo"; só vale enquanto instrumento que viabiliza a observação do dever, do mandamento divino. Partindo do pressuposto que "a moral conduz inevitavelmente à religião"¹⁰³, considera que a religião moral é anterior à revelação. Da observação do bem, o qual as maiores religiões referem o paraíso como paradigma da moralidade, procede o conhecimento das Escrituras como princípio por excelência de relacionamento com Deus.¹⁰⁴ Com relevância Zilles sintetiza tal conjectura dizendo:

"Kant quer interpretar a "religião da razão pura" e a partir dela a "religião revelada". Ambas são como dois círculos concêntricos, sendo o interior e mais restrito o da religião da razão. Tenta reduzir a religião revelada a seus conceitos morais para conciliá-la com a razão, para conciliar razão e Escritura, de maneira que, seguindo a primeira, se vá de encontro à revelada."¹⁰⁵

Kant libertou a fé da subjectividade escolástica, dado ela ser racionalmente uma exigência moral que não advém de um conhecimento teórico mas prático da nossa cons-

⁹⁷ *Ibidem*, p. 74.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 78-79.

⁹⁹ Cf. MORUJÃO, «Kant», in *Logos*, v. 3, p. 130-131.

¹⁰⁰ Cf. KANT, *A Religião nos Limites da Razão*, pp. 110-111.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, pp. 112-113.

¹⁰² Cf. *Ibidem*, p. 114.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 116-117.

¹⁰⁵ ZILLES, Urbano, *Filosofia da Religião*, p. 57.

ciência moral. Todavia, como sublinha Lopes, o agnosticismo metafísico “é, no entanto, completado por um dogmatismo moral.”¹⁰⁶ Acrescenta Carlos Correia que a afirmação kantiana – “o justo caminho não consiste em avançar da graça para a virtude, mas antes da virtude para a graça” – representa, em lugar de uma graça justificatória que conduz o homem à virtude, o paradigma do virtuoso justificado segundo os seus actos.¹⁰⁷

Posto isto, constatamos que esta racionalização, se por um lado aniquilou a base da teologia natural, por outro, menosprezando o testemunho histórico, os seus postulados não são afirmados com base na fé da verdade cristã, mas em pressupostos morais onde qualquer indivíduo, religioso ou não, poderá ter acesso a um hipotético Deus, anulando a experiência cristã com Cristo. Na filosofia Kantiana a salvação pela graça é substituída pela exigência de um processo infinito de aperfeiçoamento moral, no qual o homem assume o protagonismo.¹⁰⁸ Numa relevante e profunda síntese, José Barata Moura refere que esta Pura Religião da Razão, onde cultivar a Deus significa esforçar-se por ser virtuosos; “Mais para além, de uma *eticização* da religião, trata-se, porventura, de uma *religionarização* da ética.”¹⁰⁹

Assim, para Kant, apesar da sua positividade e relevante revelação – instrumento pedagógico à emancipação – o Cristianismo é contudo insuficiente como resposta à cultura moderna. Urge, como tal, apresentar uma nova religião,¹¹⁰ a qual é, acima de tudo, como ele próprio assinala, “a religião da boa *conduta* de vida”¹¹¹.

O idealismo de Hegel: a razão e a filosofia como verdadeiro conhecimento de Deus

A filosofia hegeliana poderia ser conotada como uma oposição à abstracta concepção com que Kant concebeu Deus, ou o Absoluto. Pois, como refere,

[Deus] “não é apenas, como muitas vezes acontece, uma outra palavra para aquela incompreensibilidade (...) e para o terem puramente na fé ou na consciência, Deus é separado como a essência do fenómeno, o infinito do finito”.¹¹²

Esta postura inviabilizou a onnipresença de Deus¹¹³ e separou-o do Homem, pois, para Hegel, a oposição não é um impedimento, mas antes, como refere Zilles, a reconciliação dos contrários: “A essência da oposição é, então, a unidade da identidade e da diferença.”¹¹⁴

Hegel não concebe uma razão que sistematiza a vida segundo um dado quadro conceptual, mas que pensa a vida a partir da unificação de todas as diferenças. Com-

¹⁰⁶ LOPES, «Criticismo», in *Logos*, p. 1240.

¹⁰⁷ Cf. CORREIA, in *Religião, História e Razão*, coordenado por Ferreira & Santos, pp. 50-51.

¹⁰⁸ Cf. BROWN, *Filosofia e Fé Cristã*, pp. 68-69.

¹⁰⁹ MOURA, in *Religião, História e Razão*, coordenado por Ferreira & Santos, p. 79.

¹¹⁰ Cf. FERREIRA, *Religião, História e Razão*, p. 244.

¹¹¹ Cf. KANT, *A Religião nos Limites da Razão*, p. 57.

¹¹² HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, pp. 19, 188.

¹¹³ Hegel usa a expressão “Não deixaram Deus habitar”, tendo como contexto; “... evitam logo e com muita facilidade todas as dificuldades que surgem em conceber a relação de Deus com o mundo, mediante a confissão de que tal relação contém para eles uma contradição(...) Mas se os que se aferram ao pretendo entendimento árido, por exemplo, à afirmação da *omnipresença* de Deus, pensassem a sério, no sentido de que tornariam presente a fé numa representação determinada, em que dificuldade não se enredaria a fé que eles têm na *realidade verdadeira* das coisas sensíveis? Não deixaram Deus habitar...”, *Ibidem*, p. 190.

¹¹⁴ ZILLES, Urbano, *Filosofia da Religião*, p. 73.

preendeu a vitalidade da vida como um processo dialéctico que vive com as constantes contradições da existência humana. Neste quadro da vida, a dialéctica apresenta-se, não como “um jogo conceptual”, antes porém, revela-se enquanto capacidade de interpretar a estrutura real onde coexistem essas mesmas contradições. Pois, segundo Renaud, para Hegel, “é na morte do homem que ele encontra a sua verdade”.¹¹⁵ A hermenêutica da vida em Hegel é dialéctica porque a vida em si mesma se revela um processo dialéctico.

A realização dialéctica do devir é um processo no qual a realidade infinita, negando a sua condição, assume realidades finitas para em seguida superá-las mediante nova negação e assumir de novo a sua infinitude. Renaud afirma que este devir:

“é ser-que-se-tornou (Gewordensein), a partir da dupla negação”, a qual expressa “a *negatividade* inerente ao real (...) A lógica não faz senão traduzir em conceitos ontológicos o conteúdo desta dilaceração interna da vida ...”¹¹⁶

Esta supressão dialéctica corresponde também ao Filho de Deus, pois, mediante a encarnação, personifica a deidade infinita que se tornou humanidade finita e, mediante a ressurreição, negou a sua finitude. Esta transcendência não poderá ser tida como incompreensível mas, bem pelo contrário, deverá ser interpretada como a glória de Deus revelada.¹¹⁷ Podemos ser tentados a considerar os objectos finitos como simples manifestações negadas e ultrapassadas. Todavia, em Hegel, negação não significa aniquilação, mas consciência de ser-se assimilado pelo Todo como parte integrante da sua Totalidade. A simples negação deverá ser interpretada como a mediação que nos eleva a sermos parte da imanência de Deus. Esta “igualdade da indiferença”¹¹⁸ é pois, conforme ele assinala:

“... toda a singularidade do agir ou do pensar ou do ser tem a sua essência e significação apenas no todo e, tanto quanto o fundamento da singularidade é pensado, apenas o todo se pensa, e o indivíduo não sabe e não imagina para si nenhum outro fundamento (...) o indivíduo é, enquanto consciência particular, pura e simplesmente igual ao universal; e esta universalidade, que sem mais unificou consigo a particularidade, é a divindade do povo, e este universal intuído na forma de ideal da particularidade é o Deus do povo...”¹¹⁹

Como conhecer Deus, ou melhor, como Deus (Infinito) se manifesta ao Homem (finito)?

Hegel apresenta três formas distintas, as quais mediante a sua sistemática e tradicional relação dialéctica exprimem o Espírito do Absoluto: arte, religião e filosofia. Reconhecendo que “o artista é mestre de Deus”¹²⁰, a **arte**, assume-se como a Sua manifestação mais imediata, apesar de “mesclada de elementos naturais e espirituais”, sob a forma de beleza, revela “o conteúdo do espírito que nela habita”. Considera-a tanto

¹¹⁵ Cf. RENAUD, «Hegel», in *Logos*, pp. 1031-1032, 1039.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 1032, 1037.

¹¹⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 1041-1042.

¹¹⁸ Expressão que define a racionalidade do processo que, dialecticamente, premia a realização da totalidade. Cf. HEGEL, *O Sistema da Vida Ética*, p. 52.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 54-55.

¹²⁰ Cf. HEGEL, *Enciclipédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, Edições 70, p. 169.

¹²¹ Cf. *Ibidem*, pp. 168-169.

mais perfeita quanto mais simbólica, mais próxima da consciência humana.¹²¹ Mas este conteúdo e forma são ainda limitadores do espírito, é preciso libertarmo-nos da sensibilidade e caminhar em direcção a uma mais pura manifestação do espírito. Há uma diferença entre “um grau da libertação e a suma libertação.”¹²²

É então na **religião**, em particular naquela cujo conteúdo é a revelação do próprio Deus, onde são superadas as formas sensíveis, que o Espírito manifesta-se a si mesmo enquanto Espírito. As representações religiosas, efectuando a separação entre a forma e o conteúdo, procuram a íntima relação com Deus.¹²³ Todavia, estas não estão ainda totalmente libertas, são ainda sentimentos que permanecem exteriores ao pensamento, como tal a religião não pode ser a melhor expressão do Espírito Absoluto. Urge encontrar as verdades na filosofia, onde Deus assume a forma de expressão puramente espiritual, dado a filosofia libertar a religião dos últimos elementos sensíveis: o sentimento.

É por meio da **filosofia** que temos acesso ao pensamento puro, ao verdadeiro saber; nela encontramos a supressão das formas anteriores – arte e religião. Salvaguardando-se o mesmo conteúdo, chegamos, porém, à forma absoluta, isto é, aos conceitos.¹²⁴ Pois a filosofia, enquanto

“entendimento reflexionante começa por refutar os modos de representação e os sistemas do coração, da fantasia e da especulação que expressam a conexão de Deus e do mundo; e para o terem puramente na fé ou na consciência, Deus é separado como a essência do fenómeno, o infinito do finito”.¹²⁵

Por outras palavras, assinala Padovani, a filosofia não só supera a intuição sensível da arte, assim como o imaginário religioso por meio de símbolos e imagens, mas encarna a relação perfeita, a qual, a apreender pura e inteligentemente a exposição teórica, o conceito, a ideia.¹²⁶

Renaud salvaguarda o idealismo de Hegel de ser conotado como um panteísmo ou até mesmo uma forma de ateísmo, na medida em que defende que a negação dialéctica, é um estado provisório, não para ficar preso nela mas para ser ultrapassada mediante nova negação. Assim, a negação de Deus não corresponde à sua essência, mas à supressão da transcendência tornando-se homem mediante a encarnação, tendo pela ressurreição afirmado a sua infinitude.¹²⁷ Como afirma: “A glória de Deus, segundo Hegel, consiste em revelar-se plenamente e em toda a transparência.”¹²⁸

Em matéria teológica, se Hegel havia condenado Kant pela sua fé racional com base moral, apenas se diferenciou daquele por ter racionalizado a fé, desta feita com base lógica. Verificamos como o poder infinito da razão levou Hegel a substituir o Deus das Escrituras, pela crença em um Deus deduzido por inferências lógicas.

Brown critica com relevância, que, se o idealismo hegeliano, por um lado, combatia as filosofias mais materialistas, por outro, conduziu-nos apenas a um sistema de ideias, sem conseguir demonstrar a sua veracidade.¹²⁹ O Idealismo não compreendeu que toda a realidade pode ter sido idealizada, todavia, isso não nos legitima a afirmar que qual-

¹²² *Ibidem*, p. 171.

¹²³ Cf. *Ibidem*, pp. 173-174.

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 178-179.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 188.

¹²⁶ Cf. PADOVANI, Umberto, *Filosofia da Religião*, pp. 126-127.

¹²⁷ Cf. RENAUD, «Hegel», in *Logos*, v. 2, p. 1041.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 1042.

quer ideal se torna correlativamente real. Como observa este autor, “os unicórnios são pensados” e “os leões são caçados”.¹³⁰

Fé e razão são em Hegel diluídas como que uma crença racional na lógica, a qual, no sistema por si idealizado, apresenta o homem como uma figura usada por Deus no seu processo de realização. O amor e obra de Jesus Cristo são relegados para o secundário plano da argumentação. A experiência da graça de Deus na vida do homem é omitida, talvez aceite apenas para ser negada e ultrapassada por um conceito de cristianismo necessariamente pensado. Por outras palavras, na filosofia de Hegel o conceito sobrepõe-se à experiência, sendo que se torna mais importante reconhecer que Deus é amor do que senti-lo; é mais importante entender Deus como Criador do que viver como criação, segundo a sua imagem e semelhança; e isto conduz-nos a um conhecimento intelectualizado de Deus,¹³¹ mas despido de relacionamento.

Hegel aniquilou a transcendência em que Kant colocou Deus. Porém, colocou em seu lugar uma não menos fria e inacessível imanência lógica.

O pré-existencialismo de Kierkegaard e a revelação da verdade imanente ao indivíduo

Kierkegaard não se envolve em disputas filosóficas. Como ele próprio sublinha: “o presente autor de nenhum modo é filósofo.”¹³² Os seus escritos têm apenas a simples pretensão de contestar as filosofias racionalistas que, do ponto de vista religioso, possam pôr em causa a verdade contida na fé cristã. Com relevância afirma: “não é reflexão que falta à nossa época, mas paixão.”¹³³

Deste modo, opôs-se ao cepticismo de Kant e ao idealismo de Hegel, ou seja, à dúvida oriunda do primeiro e à mediação criada pelo segundo. Pois, para Kierkegaard, acima de tudo urge combater o cristianismo alienado pela racionalização,¹³⁴ quer da Ética de Kant quer da Lógica de Hegel. Considerando as suas próprias palavras, criticamente, assinala que:

“De mais na Lógica, de menos na Ética, em parte alguma ajustado, querendo sê-lo nos dois lados quando a Ética carece de outra transcendência, é no fundo uma Lógica, e se à Lógica for indispensável esse mínimo de transcendência necessária à Ética para salvar a honra do convento, a Lógica deixa de ser Lógica.”¹³⁵

Para “o filósofo dinamarquês” os sofistas sempre conhecem a extensão do problema mas ignoram a interiorização, e “é no interiorizar que reside justamente o segredo do diálogo.”¹³⁶ E isto, quer para a filosofia, quer para a cristandade que negava a verdadeira fé, pois enquanto o racional pragmatismo de Kant conduzia a uma religião

¹²⁹ Cf. BROWN, *Filosofia e Fé Cristã*, p. 86.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 86.

¹³¹ No que refere Zilles na sua crítica à crítica a Hegel; “Enquanto a religião apresenta o absoluto como objecto da fé, a filosofia hegeliana tenta pensá-lo.” *Filosofia da Religião*, p. 80.

¹³² KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 24.

¹³³ *Ibidem*, p. 76.

¹³⁴ Cf. KIERKEGAARD, *O Conceito de Angústia*, pp. 18-19.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 21.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 24. *Interioridade* significa em Kierkegaard *seriedade*, e salienta que; “não há quem não compreenda a palavra e contudo parece-me singular que tão poucos, segundo creio, a tornem objecto de meditação.” *O conceito de Angústia*, p. 199.

cristã reduzida ao cumprimento de leis morais, o idealismo de Hegel oferecia uma religião cristã supérflua, puramente especulativa. Poderíamos identificar a sua filosofia como uma apologia da genuinidade e pureza da mensagem do Evangelho, contra a formalidade e superficialidade com que se vivia a vida cristã. Como refere Brown, “uma dolorosa sondagem ao coração.”¹³⁷ Expostas as razões do espírito de Kierkegaard, passemos a averiguar a sua crítica.

Assumindo-se como um autor religioso, o alvo da sua missão consiste em denunciar o que era ser autenticamente cristão. Como tal, refere:

“...a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo com o problema de tornar-se cristão, com intenções polémicas directas e indirectas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos. (...) É assim que me compreendo na minha obra: ela torna patente a ilusão da cristandade, e abre os olhos para a necessidade de tornar-se cristã.”¹³⁸

Esta questão da autenticidade cristã, é em Kierkegaard também o problema da autenticidade do indivíduo. Assim, a desalienação da cristandade corresponde em simultâneo à desalienação do indivíduo, o qual assume o papel principal na sua reflexão. Deste modo, podemos falar de uma filosofia *pré-existencialista* em Kierkegaard, não tanto no sentido de uma teoria da vida pensada sistematicamente, mas na vivência da mesma valorizando a peculiar singularidade do indivíduo.

Contra Hegel, Kierkegaard alega que o homem não se realiza no geral mas no particular tendo no absoluto sua referência. Nele, mediante a fé, toma consciência da sua individualidade.¹³⁹ Esta é a experiência do “cavaleiro da fé”,¹⁴⁰ a qual se torna matéria de âmbito subjectivo pois considera que “a fé começa onde a razão acaba.”¹⁴¹ Crer é existir enquanto indivíduo “que se coloca como indivíduo numa relação absoluta com o Absoluto”. Como tal, não sendo objecto de nenhum raciocínio «inteligível», é tão íntima e pessoal que é impossível ser transmitida.¹⁴²

É sob o paradigma de Abraão que devemos ter consciência do verdadeiro significado da fé. Pois este, não superou apenas o desejo pessoal, mas suspendeu a sua própria moralidade. Abraão é o verdadeiro “Cavaleiro da Fé”, aquele que acredita no absurdo, e pela fé ama a Deus reflectindo-se Nele.¹⁴³ Com efeito, “A fé é um milagre (...) e a fé é uma paixão.”¹⁴⁴ *Milagre* enquanto necessidade da subjectiva experiência solitária, *paixão* enquanto desejo objectivo de relacionamento com Deus, o qual nos outorga a verdadeira identidade. Alexandre Morujão acrescenta:

¹³⁷ BROWN, *Filosofia e Fé Cristã*, p. 87.

¹³⁸ KIERKEGAARD, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, pp. 22, 80.

¹³⁹ Cf. KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 124.

¹⁴⁰ Para Kierkegaard «o cavaleiro da fé» é o indivíduo que se entrega incondicionalmente a Deus pela fé independentemente dos absurdos envolvidos, os quais não são distinguíveis à razão. Só, carrega a contradição, dado que o mundo finito abandona-o considerando a impossibilidade inerente. Todavia, ele reconhece-a: “e, ao mesmo tempo, crê no absurdo (...) ninguém o pode ajudar ninguém o pode compreender. (...) Ou o indivíduo se transforma em cavaleiro da fé, carregando ele mesmo o paradoxo, ou nunca chega realmente a sê-lo. (...) O cavaleiro da fé renuncia ao geral para se converter em indivíduo (...) é o paradoxo, é o indivíduo absoluta e unicamente o indivíduo sem conexões nem considerações”. *Ibidem*, pp. 83-84, 118, 127, 133, 140.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 95.

¹⁴² Cf. *Ibidem*, p. 110.

¹⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 64, 66.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 118-119.

“Para Kierkegaard um sistema lógico de ideias não alcança a existência humana (...) A ciência e a filosofia, à força de razão e de objectividade, esqueceram o principal, o homem concreto.”¹⁴⁵

Com efeito, condena a racionalização efectuada por Hegel, pois o “herói trágico” – o indivíduo em Hegel – encontra segurança em diluir-se no geral, mas “o cavaleiro da fé” – o indivíduo em Kierkegaard – vive a constante tensão dialéctica de ignorar a segurança do geral e ficar a mercê das suas limitações; “a sua dor é a sua segurança”.¹⁴⁶ Para este «autor religioso», a dialéctica¹⁴⁷ reside no cumprimento do dever absoluto para com Deus, e esse consiste em superar o geral a fim de “encontrar-se em relação absoluta com o absoluto.”¹⁴⁸ Neste quadro, Kierkegaard identifica a fé como um acreditar contra a razão. Por outras palavras, em “Desespero a Doença mortal” refere a respeito do crente:

“O essencial para ele é então saber se quer crer que a Deus tudo é possível, se tem vontade de acreditar nisso. Mas não será a fórmula mais própria para perder a razão? Perdê-la para ganhar Deus é próprio do acto de crer. [...] Esse é o combate da fé que luta como louca pelo possível.”¹⁴⁹

Condenando a racionalização da fé por Kant mediante a moral, e a relativização da mesma por Hegel através da lógica, Brown salienta que, para o «filósofo de Copenhaga», “o Cristianismo começa mais ou menos onde Hegel termina.”¹⁵⁰ Todavia, ao combater os excessos da razão, Kierkegaard reduziu o conteúdo da fé ao absurdo, não levando em conta que o cumprimento das profecias messiânicas, a pessoa e a obra de Jesus Cristo, conferem uma argumentação bíblica racional.¹⁵¹

Não sendo subjectivas, estas verdades não deixam por isso ser fundamento da nossa fé. O existencialismo de Kierkegaard, anulando o juízo racional, abriu a porta

¹⁴⁵ MORUJÃO, Alexandre Fradique, «Existencialismo», in *Logos*, v. 2, p. 391.

¹⁴⁶ Cf. KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, pp. 139-141.

¹⁴⁷ Ao contrário de Hegel, que entendia a dialéctica como uma superação de estado oposto para voltar ao primeiro potenciado, em *O Banquete*, Kierkegaard exprime o seu conceito de dialéctica ao fazer o personagem Constantino – o ético – superar o estado estético do mancebo, considerando aquele que a mulher; “...é bela, graciosa, encantadora; isto é inevitável para quem a considere e a julgue pelas categorias estéticas. Mas temos de ir mais além disso (...) temos de observá-la dentro do campo moral...” (p. 96). Porém, o verdadeiro indivíduo é aquele que, superada a alienação estética, ousa superar a ética. E isto não por meio das assimilações hegelianas mas numa rotura, um salto em direcção ao estado religioso. Assim, Victor Eremita assume o paradigma do verdadeiro Indivíduo, dado que é ele que apresenta o absurdo da “condição feminina”. Para este, como resultado do romantismo; “um instante a mulher é tudo, num instante a mulher é nada: assim nunca se sabe ao certo qual é a verdadeira significação da mulher na vida humana” (p. 97). Para Kierkegaard a verdadeira identidade da mulher, reside na consciência desta contradição que encerra em si mesmo. Todavia, essa consciência ganha pela rotura, é como que um rompimento que é necessário fazer por conta própria, após superação do estado estético – desejo/prazer – tanto como do estado ético – vulgaridade da moralidade geral – a fim de abraçar o diametralmente oposto estado religioso do “segredo completamente insuspeitado” (Cf. 132).

Assim, Kierkegaard contrasta a passividade do indivíduo hegeliano, enquanto espera o “acidente fortuito” com o absoluto, com a “decisão apaixonada” de se tornar indivíduo mediante o caminho da fé. A crítica à cristandade consiste na denúncia da sua alienação estética e moralista, pois o “tornar-se indivíduo” ou “tornar-se cristão”, é um caminho que se faz sozinho, sem necessidade de directrizes de outro, como tal, o “cavaleiro da fé” nunca poderá ser um mestre mas antes, uma eterna testemunha. (Cf. KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 142.)

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 142-143.

¹⁴⁹ KIERKEGAARD, *Desespero a Doença Mortal*, p. 45.

¹⁵⁰ BROWN, *Filosofia e Fé Cristã*, p. 88, citado *Journals*, p. 189.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 90.

da subjectividade¹⁵². Por ela entrou todo o misticismo teológico, o qual, por mais absurdo ou irracional que seja, procura legitimação como parte integrante da experiência humana. Inclusive considera o exercício apologético um acto de incredulidade, dado que a necessidade de advogar desacredita a fé e, como tal, declara “incrédulo aquele que a defenda: se crê, o entusiasmo da sua fé nunca é uma defesa, é sempre um ataque, uma vitória ...”¹⁵³ No extremo oposto, parece que o indivíduo deixou de ser dotado de razão, morta, ela é suprimida pela sobrevalorização da vivência individual. Por outro lado, ao subestimar o universal em prol do particular, pôs em causa a essência igreja como corpo de Cristo, como uma unidade de membros diferenciados, relegando a vida cristã para a esfera da vida privada.

Consequências ideológicas e teológicas do pensamento moderno

Na paixão pelo conhecimento, a verdade é limitada à racionalização objectiva

Em síntese, podemos verificar que o pensamento moderno, apesar de muito dissertar acerca de Deus, o âmago da discussão centrava-se mais em volta da polémica possibilidade racional de conhecer Deus. Daí a necessidade que Kant sentiu dividir o saber em dois conhecimentos distintos: o científico e o metafísico, legitimando a validade dos seus juízos segundo o cumprimento rigoroso dessa fronteira por si estabelecida. Enquanto a ciência gozava de uma base experimental na justificação dos seus pressupostos ou conceitos, separada, a metafísica afirmava os seus postulados sob exigências morais.

Quanto a Hegel, na sua cosmovisão universal idealista, procurou unificar de novo os diferentes conhecimentos, alegando, sob a constatação dialéctica da vida, que as possíveis contradições existentes entre ambos são resultado de um devir que não se anula, mas se completa, como parte integrante da história eterna da realização de Deus.

A «divinização» do homem

A visão antropocêntrica substitui o teocentrismo medieval

A posição pré-existencialista de Kierkegaard abandonou a questão das condições exigíveis ao saber, para se entregar apaixonadamente à vida. Rejeitou a objectividade

¹⁵²Promove a subjectividade anulando a racionalidade, no sentido em que articula os conceitos de «loucura» e «escândalo» como uma condição *sine qua num* à essência da fé cristã. Desta forma, considera o crente como que o indivíduo que, no estado de «loucura», não só sabe que pode falar com Deus e é ouvido, como se propõe à intimidade com Ele. Por outro lado, é o «escândalo» de anunciar que o divino se esvaziou da sua condição para encarnar, sofrer e morrer por amor a esse «louco». Sendo que, aumentará tanto o «escândalo» quanto a «loucura» mediante a crença que essa iniciativa seja de Deus, pois segundo Kierkegaard; “é esse Deus de sofrimento que lhe roga e quase implora que aceite o socorro, que é um oferecimento! Se há no mundo coisa para enlouquecer, não será esta? Quem quer que não ouse crer escandaliza-se”. Todavia um escândalo, apenas porque aquilo que o escandaliza transcende-o, está acima da sua racionalidade e como tal, despreza-o catalogando-o como estado de «loucura» ou na melhor das hipóteses, ingenuidade. Cf. KIERKEGAARD, *Desespero a Doença Mortal*, p. 100.

¹⁵³*Ibidem*, p. 102.

que os seus companheiros procuravam para entregar-se à subjectividade de uma vida que se rege pela incerteza objectiva da fé. Acima de tudo, Kierkegaard levantou a voz em nome do indivíduo, o qual se encontrava esquecido e abandonado, no meio dos metodológicos sistemas racionais oriundos das filosofias desprovidas da preocupação com a existência humana.

Podemos resumir o pensamento moderno como o amor ao conhecimento, à verdade científica. Devemos identificá-lo como portador de uma fé absolutamente crente no poder infinito da razão. Todavia, ele pauta-se também pela valorização do homem, não só pelo seu papel na compreensão da verdade, mas também enquanto indivíduo singular. Neste quadro, fé e razão vivem assim uma relação de intensa tensão. Ora racionalizada, com base moral ou lógica, ora fruto de uma paixão existencial. A fé tanto foi subordinada pela razão como a subordinou, quando alcançou reconhecida preponderância.

Em síntese, efectivamente o fenómeno religioso, em particular a fé cristã, foram «violados», dado que, como salienta Alfredo Teixeira, a religião foi julgada de acordo com um tribunal que, predefinindo as leis do julgamento segundo a sua própria concepção, arbitrou os juízos a fim de inferir as desejadas ilações. Como denuncia: “A religião não é compreendida a partir da sua positividade, isto é, do seu próprio campo, enquanto jogo linguístico, pragmático e topos de realização antropológica.”¹⁵⁴ Acrescenta ainda este autor que o paradigma secularização não só afectou “a fisionomia das igrejas; mais, elas próprias descobriram que o cristianismo trazia em si a semente dessa secularização.”¹⁵⁵

O criticismo e o existencialismo como fundamento da teologia natural

Naturalmente estas ideologias tiveram repercussões nas vivências sociais. Shaef-fer considera que desde a filosofia à teologia, passando necessariamente pela arte, música e cultura geral, todas estas disciplinas são conseqüente e respectivamente afectadas por esta ordem. Pertinentemente salienta que “a mudança espalhou-se gradualmente (...). As pessoas não acordaram repentinamente certa manhã e viram que ela havia permeado tudo de uma vez só”.¹⁵⁶ Apesar de serem os últimos desta cadeia, os teólogos não estão imunes a quaisquer influências filosóficas. No máximo, podem ascender a adiar, tanto quanto é possível, a adesão ou adaptação às mesmas.

No campo da teologia, Loisy foi a referência de uma nova postura teológica. Defendendo uma crítica histórica e filosófica independente, não só pôs em causa a historicidade e interpretação dos dogmas, salvaguardando apenas a simbologia a eles inerente, como abriu as portas à concepção de um Evangelho dividido “entre o Cristo da história e o Cristo da fé.”¹⁵⁷ Freitas reconhece que da crítica exegética à crítica apologética, culminando na negação da inerrância bíblica, foi apenas uma questão de tempo. Rapidamente, a tensão entre fé e razão transformou-se na discussão entre natural e sobrenatural. Destarte, na obsessão por uma exegese científica, é anulado o envolvimento sobrenatural, e as interpretações reiteradas da simbologia conduziam a

¹⁵⁴ TEIXEIRA, Alfredo, *Entre o Crepúsculo e a Aurora*, p. 38.

¹⁵⁵ ALMEIDA & TEIXEIRA, *Da Memória à Experiência*, p. 19.

¹⁵⁶ SHAEFFER, Francis, *O Deus Que Intervém*, p. 17.

¹⁵⁷ Cf. FREITAS, «Modernismo», in *Logos*, v. 3, p. 920.

uma ênfase prática ou moral.¹⁵⁸ Aceitando da revelação apenas o natural, isto é o racional, rejeitaram-se os dogmas e construiu-se um cristianismo positivo, ou seja, prática e moralmente válido. Se a filosofia havia modificado a noção de verdade, na teologia essa alteração deu origem a uma nova interpretação de revelação, desta feita como que uma representação dos juízos divinos para a moralidade.

A supressão da teologia revelada pela teologia natural

“À medida que se desenrola a Idade da Razão, a religião revelada era cada vez mais torpedeada e, com isso, a religião natural ou “religião da razão” substituí, entre os intelectuais, o enfoque no dogma e na doutrina que havia caracterizado a Idade Média e o período da Reforma. (...) procuraram reduzir a religião aos seus elementos mais básicos, os quais criam serem universais e, portanto, racionais. (...) A nova perspectiva surgida de seus esforços reduziram – chegando mesmo a eliminar – a necessidade da religião revelada.”¹⁵⁹

Destarte, já não estamos perante uma tensão filosófica/teológica. Como assinalou Stanley Grenz, apelidando as partes de, religião *natural* e *revelada*, constatamos assim uma divisão teológica que adveio do recém-nascido espírito científico.

Ainda que sob influência da filosofia, conscientemente ou não, vários teólogos foram responsáveis não pela nova mas reavivada da escolástica. Por outras palavras; “Ciência de Deus à luz da razão ou, mais explicitamente, a parte da metafísica que estuda a existência e os atributos de Deus na qualidade de ser Absoluto e Infinito.”¹⁶⁰ Para o escopo deste estudo salientamos sucintamente apenas Schleiermacher, Bultman e Tillich que, por razões distintas marcaram em comum o âmago da teologia moderna.

Schleiermacher (1768/1834), como filósofo destacou-se pelo acentuar da separação entre filosofia e teologia, considerando a essência da religião do âmbito sentimental. Retira a primazia da filosofia sobre a religião e, ao contrário de Hegel, valoriza o sentimento, dada a sua origem na unidade do pensamento que, como tal, não deve ser anulado.¹⁶¹ Contudo, foi como teólogo que se destacou; Stanley apelida-o de “pai da teologia moderna”. Pioneiro no uso da hermenêutica como metodologia de interpretação dos textos bíblicos, reconhecendo a necessidade da contextualização dos mesmos como a mente do autor, no seu criticismo Schleiermacher constituiu duas análises da mesma interpretação, a gramatical e a psicológica. A primeira debruçando-se sobre o significado literal das palavras, a segunda procura refazer na ligação das mesmas com o autor do texto, a interpretação do próprio.¹⁶²

Quanto à sua posição teológica, é sintomaticamente existencialista. Não só se opôs à credibilidade dos dogmas, como exigiu serem reexaminadas todas as doutrinas do Cristianismo, a fim de, mediante uma análise crítica, serem reconstruídas ou eliminadas aquelas que não forem objecto da nossa experimentação. **A fé não está confinada à revelação, mas incide sobre a experiência cristã.**¹⁶³ Daí à crítica da integridade textual das Escrituras foi apenas um pequeno passo. Não por anular a autoridade das

¹⁵⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 920-921.

¹⁵⁹ GRENZ, *Pós Modernismo*. Um guia para entender a filosofia do nosso tempo, pp. 111-113.

¹⁶⁰ FREITAS & PINHEIRO, «Teologia Filosófica», in *Logos*, v. 5, pp. 104-105.

¹⁶¹ Cf. FRAGA, «Schleiermacher», in *Logos*, v. 4, pp. 970-971.

¹⁶² Cf. GRENZ, *Pós Modernismo*. Um guia para entender a filosofia do nosso tempo, pp. 146-147.

¹⁶³ Cf. RAMM, in *Teologia Contemporânea: A teologia de Schleiermacher a Barth e Bultmann*, p. 18.

mesmas, mas derivando-a do conteúdo divinamente revelado para a experiência cristã que ele representa.¹⁶⁴

Bultman (1884/1921), imbuído pelo desejo de comunicar um Evangelho acessível a toda e qualquer compreensão, perjurativamente simplificou-o a fim de interpretar o misticismo nele existente – nisto consiste a chamada desmitologização. A tarefa seguinte passava por traduzir o que restava sob as formas existenciais.¹⁶⁵ Para Bultmann a revelação ou os significados implícitos após descodificação da simbologia contida nos mitos era a mesma coisa. E isto, não apenas como matéria de âmbito teológico, mas com repercussões na apologética, dada a constante tensão em que o homem moderno vive o paradoxo, entre o mito e o seu pensamento científico. Assim, a desmitologização, como tradução das representações mitológicas, surge como uma necessidade quer teológica quer apologética, procurando a verdade na simbologia¹⁶⁶ assim como na defesa do Evangelho.

“A cosmovisão das Escrituras é mitológica e, portanto, inaceitável ao homem moderno cujo pensamento tem sido formado pela ciência e que deixou, portanto, de ser mitológico.”¹⁶⁷

Como se depreende pelas suas próprias palavras, restringida, pelo que podemos compreender cientificamente, a fé vê o seu objecto transferido da mensagem cristã para a experiência resultante dessa mensagem; por outras palavras, a exposição do Evangelho supera em valor o próprio Evangelho em si mesmo.¹⁶⁸

Deste modo, o fundamento do Cristianismo – a vida, morte e ressurreição de Jesus –, não sendo abolido é relegado para plano secundário, interpretado como objecto de uma pregação que expõe o propósito salvífico de Deus. Bultmann não compreendeu que o Cristianismo não é uma filosofia, nem pretende sê-lo, como tal, jamais poderá ser julgado segundo os parâmetros da crítica filosófica, nomeadamente do racionalismo e do existencialismo. Cada abordagem requer a metodologia adequada. Com relevância, Brown critica o pensamento de Bultmann, afirmando que

“devemos abordar a fé cristã à luz do nosso entendimento geral do mundo, e interpretá-la de acordo com a nossa filosofia básica da vida. Isto significa que, na prática, Bultmann força o Novo Testamento no molde do cepticismo racionalista, temperado pelo existencialismo. Qualquer coisa que deixe de encaixar-se é removida ou reinterpretada de modo que se harmoniza, por mais forçado que seja o resultado.”¹⁶⁹

¹⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 28.

¹⁶⁵ Cf. GROUNDS, in *Teologia Contemporânea: Percursos da Teologia Radical dos Anos 60 e 70*, pp. 46-47.

¹⁶⁶ Em consequência desta interpretação dos símbolos, Alfredo Teixeira chama a atenção para o paradoxal desenvolvimento de uma crença que compreende Deus, mais enquanto força superior – como tal indefinida – daquela que as Escrituras revelam; o Criador que procura estabelecer relacionamento pessoal com a sua criatura. Assim, constata a substituição do postulado “Deus é” pela ideia “Deus faz”. Com efeito, respectivamente, “Ao enfraquecimento da ideia de “Deus Pai”, junta-se o quase desaparecimento da ideia de Deus Juiz”, fenómeno para o qual contribuem não só os itinerários de despersonalização de Deus, mas também o declínio do sentimento de culpabilidade.” ALMEIDA & TEIXEIRA, *Da Memória à Experiência*, cf. pp. 34-36.

¹⁶⁷ GROUNDS, in *Teologia Contemporânea: Percursos da Teologia Radical dos Anos 60 e 70*, pp. 49-51.

¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*, 54.

¹⁶⁹ BROWN, *Filosofia e Fé Cristã*, p. 127.

Tillich (1886-1965), para além de compartilhar do existencialismo de Schleiermacher e da desmitologização de Bultmann, em nome de uma comunicação do Evangelho, culturalmente relevante para a era moderna, elabora um sistema teológico que, ao almejar transcender a transcendência de Deus, consolidou a aniquilação do Jesus histórico sobrevalorizando a sua condição “como o Cristo”. Esta convicção é fundamental na compreensão do seu pensamento. Para ele é irrelevante a “não-existência do Jesus histórico” pois que “o fundamento da crença cristã não é o Jesus histórico, mas, sim, o retrato bíblico de Cristo.”¹⁷⁰

A deslitalização das Escrituras – ou desmitologização em Bultmann – tem por alvo erradicar todo e qualquer «sobrenatural literalista»; porém, granjeou apenas a redução ao absurdo do Deus da Bíblia. Paradoxalmente, ao tentar «dessobrenaturalizar» as Escrituras, apresenta Deus tão real quanto mais simbólico possa ser. Refere mesmo que “Crítico tal condicionamento do condicional, ainda que leve a consequências ateias, é mais religioso, porque tem mais consciência do carácter incondicional do divino do que um teísmo que bane Deus para o âmbito do sobrenatural”.¹⁷¹

Ao duvidar dos relatos de testemunhas oculares, como os discípulos, dada a impossibilidade de verificação histórica, a sua crença tem como referência apenas os símbolos representados nesses mesmo improváveis factos históricos. Assim, válida a informação (simbologia) de uma fonte que, paradoxalmente classifica como duvidosa (Escrituras).

Tal como em Schleiermacher, tendo a experiência cristã como único objecto da sua fé, e inspirado em Bultmann, considerando a revelação como significado inerente à simbologia, Tillich foi mais longe, não só pôs em causa a historicidade de Jesus, substituindo-o por uma imagem representativa de Cristo que simboliza a desalienação do homem e a união com Deus,¹⁷² como, segundo Wheat “indubitavelmente, ajudou a nutrir a teologia de ‘Deus está morto’”.¹⁷³

Em prol de uma verdade purgada pelo criticismo histórico e científico, duvidou-se da inspiração divina das Escrituras, a qual conduziu à legitimação da errância bíblica. O conceito de fé tradicional é reduzido ao absurdo, a racionalização ridicularizou-o, criando um sistema alternativo onde tudo é servido previamente concebido, isto é, filtrado pela razão.

Numa só frase, Alfredo Teixeira faz uma súpula que caracteriza as consequências da modernidade, como tal, sublinha:

“As ortodoxias procuravam oferecer uma verdade-certificada, situada no plano do eterno, esquecendo o carácter plenamente histórico, tanto da revelação divina como da condição actual do crente; o racionalismo quis tomar a sério a dimensão de historicidade, mas não pode oferecer a certeza eterna que o ser humano procura. Verdade eterna e verdade histórica vêm-se, assim, separadas por um “largo fosso” que só o salto da fé pode ultrapassar.”¹⁷⁴

¹⁷⁰ GROUNDS, in *Teologia Contemporânea: Percursos da Teologia Radical dos Anos 60 e 70*, p. 101.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 98-99.

¹⁷² Cf. *Ibidem*, p. 100.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 105.

¹⁷⁴ TEIXEIRA, Alfredo, *Entre o Crepúsculo e a Aurora*, p. 40.

Conclusão

Qual o caminho para o homem ascender ao conhecimento de Deus? Fé ou Razão?

Após esta longa caminhada, olhamos para trás, e na nossa memória fica a exposição do pensamento moderno que, como panóplia de ideias confrontadas entre si, constituíram a razão da alienação contemporânea no que concerne à tensa relação Teológico/Filosófica ou Fé/Razão, a qual podemos também estender ao binómio Sobrenatural/Natural.

Iniciado o estudo na análise do pensamento grego, o qual se expressou sob uma teologia filosófica, no sentido em que se apresentou como um discurso racional sobre Deus – nomeadamente Platão e Aristóteles – podemos constatar a sua explícita influência nas diversas apologéticas dos Pais da Igreja. Sintetizando com pertinência o pensamento patrístico, João Paulo II afirma:

“a razão livre dos vínculos externos podia escapar do beco sem saída dos mitos, para melhor se abrir à transcendência (...) Ao encarar os filósofos, os padres não tiveram medo de reconhecer os elementos comuns e as diferenças que aquelas apresentavam relativamente à revelação. A percepção das convergências não ofuscou neles o reconhecimento das diferenças.”¹⁷⁵

Enquanto a patrística se pautou pela procura da harmonização entre o conhecimento filosófico e a fé, mediante uma razão subordinada aos objectos da fé, os seus sucessores escolásticos, ao conferirem autonomia à razão, abririam as portas à completa ruptura entre ambas, sendo a mesma extensível à filosofia e teologia. De um lado, os mais racionalistas desenvolveram o seu filosofar independente da revelação; por outro, os teólogos da ortodoxia posicionaram-se numa acérrima oposição a qualquer uso da razão para explicitar a fé. Veio então a Renascença, como um período de transição entre a Idade Média e a Moderna. Responsável por construir os alicerces do pensamento moderno, anulou definitivamente a autoridade da igreja substituindo a cosmologia teocêntrica pela antropocêntrica, na qual, mediante um cientismo religioso conduziu o homem à prepotência de ser detentor da verdade.

Foi a Idade Moderna, também chamada de Idade da Razão, que nos propusemos analisar. Nela, constatámos como se primou pela superexaltação da razão. Grenz assinala que “a Idade da Razão desalojou Deus do seu posto elevado nos céus, para onde apontavam as catedrais góticas, e trouxe-o até ao mundo dos negócios humanos.”¹⁷⁶ Na procura da origem deste «desalojamento», averiguámos o pensamento de Kant, Hegel e Kierkegaard, a fim de avaliar com legitimidade as suas consequências.

O Criticismo de Kant e o Idealismo de Hegel «divinizaram» o racionalismo de tal modo que o Existencialismo de Kierkegaard, procurando fazê-los recuar das suas posições, despertou a importância da existência, do papel do indivíduo na interpretação filosófica, entrando paradoxalmente por essa porta toda a crítica que viria a alienar o Evangelho da sua autenticidade. A mensagem cristã, procurando despir-se do

¹⁷⁵ JOÃO PAULO II, *A Fé e a Razão*, p. 82.

¹⁷⁶ GRENZ, *Pós Modernismo*, p. 99.

idealismo racional, vestia-se de um não menos idealismo existencial. Se por um lado a filosofia existencial teve o mérito de abalar as filosofias puramente racionalistas, iniciando-se a chamada «crise da razão» ou, como Schaffer refere, «A morte da razão»¹⁷⁷, por outro, ambas as posições aniquilaram a nossa racionalidade. O racionalismo, porque reduziu o homem a uma máquina pensante; o existencialismo, porque na ênfase pela experiência da existência humana remove a nossa capacidade racional e olvida que o homem foi criado à Imagem e Semelhança de Deus, dotado para um relacionamento holístico, isto é, tão racional quanto experimental.¹⁷⁸

Como sublinha Francis Shaeffer, o Cristianismo

“É uma resposta una que abarca a vida como um todo. É verdade que o homem terá que renunciar a seu arraigado racionalismo, entretanto, com base no que se pode discutir, tem ele plena possibilidade de recobrar a racionalidade. (...) Pode, porém, reavê-la mercê de uma resposta unificada à vida com base no que se abre à verificação e à discussão.”¹⁷⁹

Todavia nesta unidade urge não deixar de ouvir a exortação de Kierkegaard: “não é reflexão que falta à nossa época mas paixão,”¹⁸⁰ porque a experiência religiosa, nomeadamente a cristã, é mais que uma *recta ratio*, *ratio fidei* e uma *intelligentia fidei*, não pode ser descrita por correr o perigo de ser maculada pelos múltiplos *topos* linguísticos. Todavia, ela não poderá ser subjectiva terá de revestir-se de uma objectividade impar. E isto porque, a experiência mística é objectiva, consiste numa perda consciente dos condicionalismos sensíveis para se entregar à autenticidade da experiência religiosa, à *vontade do Espírito* que sopra onde e quando quer.¹⁸¹ Neste quadro, abre-se o

¹⁷⁷ Título de uma das suas obras onde trata as consequências do existencialismo, entre as quais a morte de Deus.

¹⁷⁸ Por mais paradoxal que pareça, enquanto cristão era de salutar investir mais tempo na compreensão dos chamados filósofos da suspeição: Marx Nietzsche e Freud. Quicá das suas críticas não possamos encontrar as purgas necessárias à desalienação da «racionalizada cristandade». Com pertinência Minogue sublinha que a razão na sua vaidade, acabou “com a tradição, a convenção, o senso comum e, finalmente, consigo própria.” Consequentemente como resposta a esta «tragédia», a solução não passa por mudanças de paradigmas mais ou menos racionais; “A questão não está em mudar o mundo, mas apenas compreendê-lo.” MINOGUE, in *Nova Cidadania: A Vaidade da Razão*, pp. 65, 68.

¹⁷⁹ SCHAEFFER, *A Morte da Razão*, p. 81.

¹⁸⁰ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 76.

¹⁸¹ Compreender a tensão fé/razão exige fazer a desrinça entre experiência espiritual e misticismo espiritual, o qual só conduz a colectivas e exacerbadas expressões. Não se pretende aniquilar as emoções, antes, domá-las, assumindo uma postura de senhor e não de escravo, a fim de usar da liberdade de gerir de forma equilibrada os comportamentos emocionais. Assim, emocionais, e é mister que sejamos, místicos cristãos com a autenticidade legítima. Ou seja, conscientes que aqueles que vivem a experiência mística cristã não sabem o que farão amanhã, tal como não justificam o seu passado, pois apenas agem segundo a vontade de Deus. São aqueles que se entregam incondicionalmente a fim de serem moldados por uma fé que é objectiva na medida em que os conduz à mais excelsa oração, aquela que não é feita pela vontade humana, antes, numa postura de esvaziamento espera ser cheio pelo Espírito, porque só Ele, tal como São Paulo o afirma, “sabe como orar, o que pedir” (Rm 8,26) consequentemente o melhor rumo a dar nas encruzilhadas da vida. Por outro lado, o místico é aquele que a fé fá-lo reconhecer a sua impossibilidade de fusão com o Deus Uno, mas acredita que a sua relação com Deus é um caminho para Deus, uma união com Ele, a qual jamais se deixa tentar pelo desrespeito das diferenças entre ambos. Daí, imperativamente compreende que os dons que possa possuir são fruto da doação divina, nada fizeram, fazem, ou alguma vez farão para obte-los. Detém a fé esclarecida de que o caminho para o céu não se faz com mãos repletas de obras, mas de um espírito cónscio de que, perante Deus, nada servirá de proveito. Ele é, e quer ser, totalmente objecto da graça divina.

Por fim, o místico genuinamente cristão é aquele que, a sua fé entende a “loucura da cruz” como uma entrega total sem quaisquer benefícios em troca. Entende-a como a justificação do pecador pela morte de

caminho para uma nova leitura do binómio fé/razão, uma terceira via alternativa que entende a necessidade de, como sublinha Carlos Silva, um “terceiro termo” na cosmovisão “do mundo como horizonte de uma “outra” compreensão.”¹⁸² Aí, a fé mais que uma crença, apresenta-se como uma consciência clara¹⁸³, e mais que a razão é uma sapiência. No lugar da obscuridade apresenta-se como uma esclarecedora experiência de inteligência superior, um caminho onde “tudo é graça” pois até o pecado, enquanto oposição, revela a infinita misericórdia de Deus.¹⁸⁴

Assim, enquanto experiência da máxima inteligência, essencialmente consiste na recepção da capacidade para compreender uma supra realidade. É a experiência de Moisés perante a sarça que arde sem se consumir, da vara de Arão que depositada no tabernáculo floresce de frutos, e é ainda a experiência da virgem Maria grávida do Espírito.¹⁸⁵

Ao chegarmos ao término deste estudo, se não nos sentirmos mais ricos, no mínimo fiquemos satisfeitos por verificar que a nossa racionalidade saiu, mais do que nunca, limada, liberta das condicionantes estereotipadas do racionalismo moderno, e isto, sem necessidade de comprometer a fé. A capacidade racional é resultado de sermos criados à imagem e semelhança de Deus. A restante criação goza o privilégio comum de viver, porém sem qualquer reflexão acerca das implicações da vida. Neste pensar da vida, está indissociavelmente implícita a ideia de Deus, e o caminho para Ele não poderá esquecer a exortação de São Paulo: acima de toda a ciência, de toda a fé é mister amar, e amar com todas as implicações que daí decorrem.¹⁸⁶

Como sugere o título, acerca da opção que nos propusemos seguir – fé ou razão? – verificámos que não existem dois caminhos, nem contradições dualistas. O Cristianismo não anula a razão humana, por exigir a crença nos dogmas inacessíveis à razão – confere perfeita e legítima credibilidade às exposições da sua apologética. Por outro lado, o misticismo da fé não pode ser confundido com um cristianismo absurdo, “A fé no cristianismo baseia-se em factos. Não é contrária à razão. No sentido cristão, a fé vai além, mas não contra a razão”.¹⁸⁷ Reconheçamos que, o que hoje não podemos demonstrar cientificamente não significa que seja inexplicável, conotado leviana e imediatamente como fórum do irracional religioso. Porém, e ao contrário de Kierkegaard, a fé cristã não é subjectiva mas objectiva, dado não estar dependente do indivíduo mas assentar única e exclusivamente num só objecto, Cristo. “A fé cristã é a fé

um inocente, e isto, sabendo que o maior pecador será aquele que perfilhará maior graça. Entende que a mística experiência cristã é essencialmente o perder-se a si mesmo para se entregar nos braços do Espírito. E isso, levado aos limites, é de novo julgado pelo senso comum como que um estado de embriaguez conforme foram avaliados os discípulos aquando do pentecostes. Com efeito, a mística é acima de tudo a singular União com Espírito. Cf. Carlos Silva, resumo da palestra de 08-01-02, na disciplina Filosofia das Religiões, no âmbito da Licenciatura do Curso em Ciência das Religiões.

¹⁸² SILVA, in *Communio: Philosophari in Maria*, p. 184.

¹⁸³ Sobre esta postura reflexiva, Dimas de Almeida, com relevância, salienta que: “A contribuição específica possível do Cristianismo ao mundo moderno deverá passar, a meus olhos, por um discernimento das forças e das fraquezas deste mundo moderno, fazendo a experiência, juntamente com ele, da vulnerabilidade geral comum hoje a todos.” ALMEIDA e TEIXEIRA, *Da Memória à Experiência*, perspectivas sobre a religiosidade contemporânea, p. 15.

¹⁸⁴ “Onde abundou o pecado superabunda a graça”. Cf. S. Paulo, *Romanos*, V 20.

¹⁸⁵ O testemunho de uma postura mariana que Carlos Silva designa por “*Philosophari in Maria*” e a qual se traduz numa “consciência humilde de uma escuta, um regime de atenção e verdadeira obediência à Vida.” SILVA, in *Communio: Philosophari in Maria*, p. 186.

¹⁸⁶ Cf. São Paulo, I Carta aos Coríntios, XIII 2, 4-7.

¹⁸⁷ McDOWELL, *Evidência Que Exige Um Veredicto*, p. 4, citando Paul Little.

em Cristo. O seu valor não está naquele que crê, mas naquele em quem se crê – não naquele que confia, mas naquele em quem se confia.”¹⁸⁸

Existe uma só verdade, apesar de constatararmos a multiplicidade de perspectivas interpretativas. Acima de tudo, estamos certos de que o que “agora conhecemos em parte, naquele dia conheceremos como também somos conhecidos”.¹⁸⁹ Assim, as contradições não resultam de uma oposição, mas do iminente conflito entre o que conhecemos e aquilo que está ainda por conhecer. O Evangelho não nos apresenta uma história dialéctica, onde os opostos se digladiam; revela-nos uma tensão, mediada por fé e razão, entre o saber adquirido e o escatológico. A verdade será sempre única e independente dos nossos juízos, sejam eles científicos ou não. Assim como anular a razão significa desprezo pelo seu Criador, abusar da fé corresponde à completa ignorância da natureza da própria fé. Não se aniquila a razão; antes, espera-se que ela supere as suas idiossincrasias numa relação holística com a fé. Trazendo à memória Ireneu:

“E o Espírito é verdade. Por isso os que se afastam dele e não alimentam para a vida aos seios da Mãe, não recebem nada da fonte puríssima que procede do corpo de Cristo, mas cavam para si buracos na terra como cisternas fendidas e bebem a água pútrida do lamaçal [...] preferem ser sofistas de palavras a ser discípulos da verdade. O seu fundamento não é a única rocha, mas a areia composta de inúmeras pedras [...] pensam ter encontrado acima Dele outro Deus, outro Pleuroma, outra economia.”¹⁹⁰

Bibliografia

- ALMEIDA, Dimas de & TEIXEIRA, Alfredo, *Da memória à experiência, perspectivas sobre a religiosidade contemporânea*. Centro de Estudos em Teologia/Ciências da Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias Com o apoio da FCT. Caderno de Ciências das Religiões, n.º 3, s/d.
- ARMSTRONG, A. H. & Markus, R. A., *A Fé Cristã e a Filosofia Grega* (Christian Faith and Greek Philosophy), trad. José Barata Moura, Lisboa, União Gráfica, s/d.
- BARROS, Manuel Correia, *Filosofia Tomista*. Porto, Livraria Figueirinhas, 1966.
- BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne, *História da Filosofia Cristã* (Christliche Philosophie), trad. Raimundo Vier, Petrópolis, Vozes, 1952 a 1954.
- BROWN, Colin, *Filosofia e Fé Cristã* (Philosophy & Christian Faith – A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day), trad. Gordon Chown, São Paulo, Edições Vida Nova, 1968.
- CHATELET, François, *História da Filosofia* (La Philosophie). 2 vols., trad. Afonso Xavier & Manuel Agostinho, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1995.
- CORDÓN, Juan M. Navarro & MARTÍNEZ, T. Calvo, *História da Filosofia* (Historia de la Filosofía), 3 vols., trad. Alberto Gomes. Lisboa, Edições 70, 1995.
- DELEUZE, Gilles, *A Filosofia Crítica de Kant* (La philosophie critique de Kant), trad. Geminiano Franco, Lisboa, Edições 70, 1963.
- FEINBERG, Paul D. & GEISLER, Norman L., *Introdução à Filosofia – Uma perspectiva cristã* (Introduction the Philosophy, A Christian Perspective), trad. Gordon Chown, São Paulo, Edições Vida Nova, 1980.
- FRANGIOTTI, Roque, *História da Teologia – Período Patrístico*, São Paulo, Edições Paulinas, 1992.
- GRAYEFF, Felix, *Exposição e Interpretação da Filosofia Teórica de Kant* (Deutung und Dartellung der Theoretischen Philosophic Kants), trad. António Fidalgo, Lisboa, Edições 70, 1951.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 5.

¹⁸⁹ Cf. I Carta aos Coríntios 13:12b.

¹⁹⁰ Ireneu de Leão, I, II, III, IV, V Livros; III 24.1, 24.2 (pp. 359-360).

- GRENZ, Standley G., *Pós Modernismo – um guia para entender a filosofia do nosso tempo* (A Primer on postmodernism), trad. Antivan Guimarães, São Paulo, Edições Vida Nova, 1997.
- GUNDRY, Stanley, *Teologia Contemporânea* (Tensions in Contemporary theology), trad. Gordon Chown, São Paulo, Mundo Cristão, 1983.
- Ireneu*, Livros I, II, III, IV e V, coleção Patrística, trad. Lourenço Costa, São Paulo, Paulus, 1995.
- Justino*, I e II Apologias, Diálogo com Trifão, coleção Patrística, trad. Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin, São Paulo, Paulus, 1995.
- KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura* (Kritik Der Reinen Vernunft), 3.^a ed., trad. Manuela Santos & Alexandre Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- , *A Religião nos Limites da simples Razão* (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft), trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, s/d.
- KIERKEGAARD, Sören, *O Banquete* (Stadier Paa Livets Vei), 5.^a ed., trad. Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, s/d.
- , *O Conceito de Angústia*, trad. João Lopes Alves, Lisboa, Editorial Presença, 1972.
- , *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor* (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien), edição feita a partir da tradução francesa de Paul-Henri Tissen. Trad. João Gama, Lisboa, Edições 70, s/d.
- , *Temor e Tremor* (Frygt og Bæven), trad. Maria José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, s/d.
- , *Desespero a Doença Mortal* (Il Concetto dell'angoscia la Malattia Mortale), trad. Ana Keil, Porto, Rés Editora, s/d.
- JOÃO PAULO II, *A Fé e a Razão* (As duas asas do espírito humano), Apelação, Paulus, 1998.
- LEWIS, C. S., *Milagres* (Miracles), trad. Neyd Siqueira, São Paulo, Mundo Cristão, 1947.
- LITTLE, Paul, *Explicando e Expondo a Fé* (Paul Little's Why & What Book), trad. Eunice Machado, Queluz, Núcleo – Centro de Publicações Cristãs, 1981.
- Logos Enciclopédia Luso-Brasileira*, 5.^o vol., Editorial Verbo, s/d.
- Nova Cidadania*, n.º 6, Outubro/Dezembro 2000, Lisboa, Universidade Católica; n.º 10, Outubro/Dezembro 2001, Lisboa, Universidade Católica.
- PALLISTER, Alan, *Manual de Apologética*, Grupo Bíblico Universitário de Portugal, 1986.
- Revista Internacional Católica *Communio*, ano XVI, 1999, n.º 2 Março/Abril.
- Revista Portuguesa de Filosofia *Filosofia*, Outubro/Dezembro 2001, fasc. v, v. 57, Braga, Universidade Católica de Braga.
- RICHARDSON, Alan, *Apologética Cristã* (Christian Apologetics), trad. Rev. Waldemar W. Wey, Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1983.
- RUSSEL, Bertrand, *História da Filosofia Ocidental* (History of Western Philosophy), 2 vols., trad. Vieira de Almeida, Círculo de Leitores.
- SANTOS, Leonel Ribeiro & FERREIRA, Manuel J. Carmo, *Religião História e Razão* (Da Aufklärung ao Romantismo), coleção Actas & Colóquios, Lisboa, Edições Colibri, s/d.
- SCHAEFFER, Francis, *O Deus Que Intervém* (The God Who is There), trad. Fernando Korndorfer, São Paulo, Editora Refúgio & ABU Editora, 1981.
- , *A Morte da Razão* (Escape From Reason), São Paulo, ABU Editora & Editora Fiel, 1968.
- ZILLES, Urbano, *Filosofia da Religião*, São Paulo, Paulus, 1991.