

A teologia como caminho

Considerações sobre o método teológico

JOÃO DUQUE

Faculdade de Teologia (UCP), Braga

A questão do método – ou dos métodos – em teologia mantém-se viva no debate teológico actual¹. O que constitui um bom sintoma, pois só uma teologia capaz de se debater a si mesma e ao modo como é feita será uma teologia viva.

A discussão metodológica é, sempre, uma discussão com uma vertente teórica e uma vertente prática. Na primeira, reconduz-se o assunto à sua base epistemológica, identificando-se a discussão do método com a discussão da própria fundamentação de uma ciência ou área do saber – com o seu *modus essendi*, por assim dizer; na segunda, descrevem-se modos de actuação, mais ou menos adequados ao estatuto da respectiva ciência – trata-se

¹ Basta uma passagem por uma selecção, mais ou menos aleatória, da produção sobre o tema, ao longo das últimas duas ou três décadas.: O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, Salamanca: Sígueme, 2008, esp. Cap. V; A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, Salamanca: Sígueme, 2007, esp. Cap. 4; N. BRÁS MARTINS, *Introdução à Teologia*, Lisboa: UCEditora, 2003, esp. Cap. III; P. CODA, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Mursia 1997; AA.VV., *Il sapere teologico e il suo método*, Bologna: EDB, 1993; G. LORIZIO / N. GALANTINO (ed.s), *Metodologia teologica*, Milano: San Paolo, 1994; C. BOFF, *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998; J. WOHLMUTH (ed.), *Katholische Theologie heute*, Würzburg: Echter, 1990, esp. Cap. 3; P. EICHER, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, München: Kösel, 1980; W. KERN / H. J. POTTMEYER / M. SECKLER (ed.s), *Handbuch der Fundamentalthologie*, vol. 4, Freiburg i. Br.: Herder, 1988.

do seu *modus faciendi*. É claro que não podemos separar estes dois aspectos, pois o primeiro só se compreende quando se observa o segundo e este encontra o critério da sua adequação precisamente no primeiro.

No presente e sintético contributo para o actual debate sobre o método em teologia, proponho-me iniciar com uma reflexão prévia a essa dupla vertente da abordagem. Ou seja, considero que, no interior do debate epistemológico contemporâneo já não nos encontramos em situação de «inocência» tal, que permita abordar a questão do método, mesmo na perspectiva da fundamentação epistemológica de uma ciência, sem primeiro considerar a própria noção e função do método. Assim sendo, considero imprescindível iniciar a exposição com uma reflexão epistemológica fundamental – meta-epistemológica, se quisermos – sobre o próprio estatuto do método, no processo do saber. De seguida, concentrar-me-ei na epistemologia da teologia, cruzando de modo livre o seu *modus essendi* com o seu *modus faciendi*. Por último, regressarei ao nível meta-metodológico, para sugerir um lugar próprio para a actividade teológica, no edifício do saber e do agir humanos.

Sei que o projecto é demasiado ambicioso para o espaço disponível e para as capacidades que me assistem. Por isso, apenas proponho estas linhas como esboço – ao mesmo tempo síntese – de um desenvolvimento possível.

1. Método e verdade

Como o próprio título desta primeira parte sugere, a inspiração para este passo da abordagem é dada na obra de Hans-Georg Gadamer, sobretudo em *Verdade e Método*². Foi, sobretudo, a sua filosofia hermenêutica que impulsionou, na epistemologia contemporânea, a discussão sobre a relação entre a prática do método e o conhecimento da verdade – seja em que campo do saber for.

Mas não gostaria de começar imediatamente com Gadamer. Prefiro partir de um texto mais recente, elaborado no interior da tradição fenomenológica – como, aliás, o de Gadamer – mas sem conotações propriamente

² Cf.: H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, vol. I, 5ª Ed., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986 (1ª Ed. 1960).

hermenêuticas. Antes se situa na fenomenologia pura e dura, ou na afirmação da abordagem fenomenológica como ponto de partida irrecusável para todo o saber acerca do real. Trata-se de algumas considerações introdutórias à extraordinária obra de Jean-Luc Marion, apresentada como fenomenologia da doação³.

A alínea que abre essa obra é descaradamente intitlada, pelo autor, como *contra-método*. É claro que se trata de um título polémico e, por isso, exagerado. Enquanto tal, pretende afirmar algo, mas fá-lo de forma excessiva – aliás, como quase todo o estilo da escrita de Marion. De facto, a sua proposta de fundamentação do saber só é *contra-método* se reduzirmos muito a própria concepção de método. Mas é precisamente dessa redução que ele parte – assim como aconteceu com Gadamer. E é essa redução fértil – assim como a sua contestação, seja hermenêutica seja fenomenológica – que impulsiona a colocação da questão ao nível meta-metodológico, na medida em que dá que pensar sobre o método. Trata-se, pois, de reflectir sobre o papel do método no processo do conhecimento, e mesmo sobre o(s) conceito(s) de método.

Antes de mais, convém compreender porque qualifica Marion a percepção fenomenológica do real como *contra-método*. Não significa, certamente, que todo o trabalho metodológico seja abandonado. De facto, se a percepção do real – também o respectivo conhecimento, incluindo aquele que consideramos especificamente «científico» – se baseia na “manifestação de si, a partir de si, daquilo que, desse modo, *se mostra*”⁴, isso implica determinada predisposição, da parte do sujeito que conhece essa manifestação, o que implica um trabalho metodológico próprio. Marion assume-o inequivocamente: “Para deixar que a aparição *se* manifeste, sem dúvida que é conveniente proceder metodicamente...”⁵. Por isso, o *contra-método* de que fala não é um anti-método, nem sequer sinónimo de ausência de método. É, isso sim, um método contra um *outro* método, que ele denomina «metafísico» mas que, em realidade, corresponde ao método moderno, sensivelmente próximo da noção cartesiana ou mesmo kantiana: um método para atingir a certeza que possibilita o controlo do real, ou um método para atingir as condições *a priori* do conhecimento. De facto, demonstração

³ J.-L. MARION, *Étant donné*, 2ª Ed., Paris: PUF, 1998.

⁴ *Ibidem*, 15.

⁵ *Ibidem*.

própria do método moderno – acrescentando-lhe o dinamismo verificacionista que lhe era próprio – pretenderia conduzir ao conhecimento dos fundamentos (enquanto causas ou leis) e, por essa via, à certeza, como caminho para o domínio tecnológico da realidade. Não é o que se pretende com o método, entendido fenomenologicamente: “Ao contrário do método cartesiano ou kantiano, o método fenomenológico, mesmo quando constitui os fenómenos, limita-se a deixar que eles *se* manifestem”, não os “*pre-vendo, pre-dizendo ou pro-duzindo*”⁶. E não se trata, aqui, de contrapor um método fenomenológico, hipoteticamente adequado a alguns fenómenos, a outros métodos, eventualmente adequados a outros fenómenos. Trata-se, isso sim, de pensar o próprio método, enquanto tal, na sua relação a todo o tipo de fenómenos. Por isso, não se discute aqui a ciência fenomenológica – distinguindo-a, por exemplo, das denominadas «ciências exactas» ou «naturais». Contesta-se, isso sim, uma ideia de método em todas as ciências ou em todas as modalidades do saber, propondo um outro caminho, isto é, um método mais adequado à percepção do real, no seu dar-se histórico.

Mas então, qual o papel do trabalho metódico, se não é o de conduzir a certezas ou de pre-ver acontecimentos? Diríamos, com Marion, que esse trabalho desempenha a função de uma “desconstrução (*Abbau*) ou uma destruição”⁷. Assume um papel negativo, pois a “sua função culmina no afastamento dos obstáculos à manifestação”⁸. E o núcleo do método reside no facto de, após realizado o seu trabalho negativo ou desconstrutor – o trabalho de desimpedir caminho, mais do que o de traçar ou fazer o caminho – se processar uma reviravolta, em que – nessas condições e só nessas condições – o fenómeno se mostra a si mesmo e, desse modo, pode ser conhecido como tal – não segundo categorias (sejam elas subjectivas ou objectivas) que lhe são previamente colocadas, a partir de fora. Trata-se, assim, de uma «fenomenologia negativa», semelhante a certo trabalho da tradicional teologia negativa.

Mas será possível ficarmos por esta negatividade? Será a circunstância da manifestação do fenómeno, na sua verdade, idêntica à ausência de circunstâncias, que o trabalho metódico se encarregou de afastar? Ou não será

⁶ Ibidem, 16.

⁷ Ibidem, 16, nota 1.

⁸ Ibidem, 16.

necessário compreender, sempre, que o fenómeno se manifesta em circunstâncias que nenhum método pode eliminar: nem o método negativo da redução fenomenológica, nem o método positivo (positivista e objectivista) da ciência moderna?

Neste preciso ponto é que me parece importante recorrer às considerações de Gadamer sobre a experiência hermenêutica e a sua relação com o método (da ciência moderna). Convém, antes de tudo, esclarecer que Gadamer não pretende – tal como não pretende Marion – propor um método hermenêutico que se contraponha a, ou que complemente (em determinadas áreas do saber, por exemplo) outros métodos, como os da ciência moderna, por exemplo. A pretensão da crítica gadameriana é colocar em questão o estatuto do método científico, tal como foi desenvolvido pela modernidade, revelando-lhe os seus pressupostos hermenêuticos e a falácia da sua pretensão a uma verdade absoluta. E o núcleo da sua crítica reside no facto de considerar que o método da ciência moderna não leva suficientemente em conta a historicidade dos fenómenos. No intuito de descobrir leis atemporais – que permitam o domínio do real – a ciência moderna extrai os fenómenos da sua temporalidade real (que os torna irrepetíveis e, por isso, únicos), transpondo-os para uma atemporalidade e ahistoricidade artificial ou virtual de laboratório, o que parece permitir extrair conclusões válidas atemporalmente – as únicas consideradas com valor científico.

A experiência hermenêutica alerta-nos, contudo, para o facto de que todo e qualquer fenómeno se dá no interior de um processo histórico, o que o torna único e, ao mesmo tempo, inserido em circunstâncias que não podem ser ignoradas no caminho do respectivo conhecimento. Este é, sempre e tal como salienta a fenomenologia, um processo de resposta à manifestação do próprio fenómeno, no seu contexto histórico particular. Ou melhor, para a perspectiva hermenêutica, o conhecimento é sempre uma resposta a uma pergunta previamente colocada. E essa pergunta é que cria o contexto do próprio conhecimento. Mas, ao mesmo tempo, a pergunta não tem um ponto de partida propriamente subjectivo – não é a pergunta do investigador – nem objectivo – não é a pergunta de estruturas rígidas e eternamente fixas. É uma pergunta que nasce, sempre, de um contexto que, ele mesmo, já é resposta a outras perguntas, e assim indefinidamente. Assim sendo, o processo de conhecimento é um processo histórico, sempre já inserido num movimento da história – a que Gadamer chama tradição

ou história dos efeitos – e que não pode nunca ser eliminado ou colocado em suspenso – sob pena de o conhecimento não se adequar à realidade que se manifesta e de ser falso, portanto⁹. Ora, parece-me ser este o contexto – duplo, se quisermos levar em conta a negatividade do processo fenomenológico e a positividade do reconhecimento hermenêutico – que permite pensar correctamente o lugar do método, no processo de conhecimento, seja em que área do saber for: também ou sobretudo, no campo do saber teológico.

2. Caminhos teológicos

Tradicionalmente, tem-se organizado o método teológico em duas dimensões, que às vezes são assumidas como dois passos sequenciais: *auditus fidei* e *intellectus fidei*. Da minha parte, seguindo abordagens teológicas mais recentes (as quais recuperam importantes elementos da rica tradição teológica, sobretudo bíblica e patrística, mas também elementos da reflexão epistemológica contemporânea), acrescentaria, a estas dimensões, a da *actio fidei* (que inclui toda a pragmática cristã, tanto querigmática como litúrgica e caritativa), e a da *ontologia fidei*, a qual permite encaminhar a questão da verdade e do conhecimento teológico para um outro nível, a que poderíamos denominar metafísico ou transcendental. A tudo isto, acrescentaria o esclarecimento de não considerar estas dimensões como passos sequenciais em momentos diferentes, mas precisamente como dimensões diversas de um mesmo método unitário. Vejamos o significado de cada uma destas dimensões e a sua pertinência metodológica.

1. *Auditus fidei*

1. O momento teológico do *auditus fidei* está ligado, claramente, à constatação hermenêutica geral de que não há conhecimento sem pressupostos. Do ponto de vista teológico, esses pressupostos assumem carácter «objectivo», na medida em que não há conhecimento teológico que não

⁹ D. TRACY, *Theological Method*, in: P. C. HODGSON / R. H. KING (Ed.s), *Christian Theology. An Introduction to Its Traditions and Tasks*, 2ª Ed., Philadelphia: Fortress Press, 1985, 35-60, 39, considera esta consciência histórica, própria da abordagem hermenêutica, como um fenómeno pós-iluminista e mesmo, em alguns casos, anti-iluminista.

parta de uma *revelação*, dada realmente na história, com conteúdos determinados. Tradicionalmente, o momento «positivo» da teologia tem por função compreender e estabelecer quais os elementos que são revelados, sendo dados a crer, e com base nos quais se constrói o edifício do saber teológico.

É claro que esses elementos pressupõem, também, um momento «subjectivo», na medida em que são recebidos pela *fé*. Enquanto dados históricos, inseridos num processo próprio de tradição, os elementos objectivos, que nos são dados a crer, afectam e interpelam cada sujeito (*affectus fidei*), segundo um caminho interior (*lumen fidei*) e um caminho exterior (*depositum fidei, regula fidei*), conduzindo-o a uma opção a favor ou contra. Aqui se conjuga a historicidade da pertença (a uma tradição, a um contexto) com a liberdade de uma opção pessoal, como dimensões da mesma realidade e não como alternativas em conflito (mesmo que, por vezes, possam conhecer tensões específicas). O facto de que a verdade que é dada a crer seja um dom a acolher, e não uma conquista a produzir, não invalida que o sujeito tenha que fazer opções livres e pessoais nesse processo de acolhimento. Aliás, o que o torna sujeito nesse processo é precisamente essa resposta livre, que pressupõe sempre uma interpelação prévia, não auto-construída subjectivamente¹⁰. Nisso, o pressuposto da atitude crente distingue o respectivo acto de puras conclusões lógicas ou do método empírico moderno. Mas não é por isso menos legítimo, do ponto de vista do saber. Até porque todo o saber, mesmo o saber científico estrito, parte sempre de pressupostos crentes, de aceitações e opções tácitas, em relação a certos paradigmas de abordagem e a determinadas linguagens de aproximação ao real. A filosofia hermenêutica, assim como a filosofia da linguagem e as respectivas aplicações às epistemologias contemporâneas, já há muito que abandonaram o ideal ilusório de uma ciência sem pressupostos¹¹.

Mas será o processo do *auditus fidei* já teologia? Ou será simplesmente objecto da teologia, enquanto reflexão sobre um dado prévio? A resposta a estas questões depende, naturalmente, da definição de teologia que assumirmos. Max Seckler, por exemplo, organiza o conceito de teologia em três

¹⁰ Sobre a «posição» do sujeito no processo crente, ver: J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 5ª Ed., Mainz: Grünewald, 1992, esp. Parte I; J. M. DUQUE, *O ato de fé como dinamismo de conversão*, in «Revista Eclesiástica Brasileira» 267 (2007) 572-592.

¹¹ Cf.: L. WITTGENSTEIN, *Da certeza*, Lisboa: Ed. 70, 1990; F. GIL, *A convicção*, Porto: Campo das Letras, 2003.

dimensões, consoante a relação entre Deus e linguagem¹²: a teologia como «dicção de Deus», ou poética do divino (*Gott-Künden*), que corresponde a um dos significados da sua etimologia (*Theos-logos*); a teologia como interesse da razão na questão de Deus ou do divino (*Theio-logia*); e a teologia como reflexão sobre um dado, tal como articulado no processo crente (teologia como ciência da fé – *Glaubenswissenschaft* – ou ciência sobre Deus, através do conhecimento de fé – *Theos-logia*). É sobretudo no primeiro sentido que a dimensão do *auditus fidei* é sempre já teologia, pois implica uma articulação de Deus na linguagem, assim como uma articulação própria da escuta crente. Nesse sentido, o lugar inicial da teologia – o primordial *locus theologicus*, segundo a famosa nomenclatura de Melchior Cano – é já ele próprio teologia. Se assumirmos a Escritura e a Tradição como os dois lugares mais originários de todo o trabalho teológico, teríamos que assumir que esses mesmos lugares já são modos de fazer teologia.

Isso torna esses lugares, enquanto lugares originários, os lugares da primeira teologia. E, como acontece com qualquer lugar originário, o modo de realização daquilo que é originado é já determinado por essa origem. Assim sendo, toda a teologia, seja em que dimensão for, é já marcada, no seu *modus essendi* como no seu *modus faciendo*, pelos modelos teológicos primeiros ou paradigmáticos, que são a Escritura e a Tradição.

Isso faz com que estes lugares teológicos sejam, não apenas a primeira teologia (diríamos que cronológica e paradigmaticamente), mas também a *teologia primeira*, ou seja, assumindo um sentido mais propriamente epistemológico ou fundacional, tal como, noutro contexto, a tradição ocidental costumava recorrer ao conceito de filosofia primeira¹³. Nesse sentido, do ponto de vista epistemológico ou metodológico, a teologia específica dos *loci theologici* originários, aqueles que constituem o ponto de partida de todo o processo do *auditus fidei*, é a teologia fundante para qualquer trabalho teológico posterior¹⁴.

Mas a teologia, enquanto *auditus fidei* ou feita a partir do conteúdo que é dado a «escutar» – o que significa, a crer/compreender – realiza-se como um exercício específico de escuta: um exercício que se tornou, na tradição

¹² Cf.: M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol 4, 180-240, esp. §1.

¹³ Ainda na actualidade podemos encontrar modelos de fundamentação da teologia que recorrem à possibilidade e função de uma *filosofia primeira* (o caso mais conhecido é, sem dúvida, o de H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf: Patmos, 1991).

¹⁴ Para uma elaboração concreta do significado epistemológico deste recurso à Escritura (e Tradição) como *teologia primeira*, ver: P. HOFMANN, *Die Bibel ist die erste Theologie*, Paderborn: Schöningh, 2006.

judaico-cristã e por referência originária à própria Escritura – enquanto conjunto de textos e enquanto processo de escrit(ur)a – em exercício de leitura e de re-escrit(ur)a. Isso implica a inclusão, no método, de reflexões fundamentais – de ordem epistemológica, hermenêutica ou mesmo linguística – sobre o estatuto do texto, da escrita e da leitura¹⁵. E implica o tratamento da questão tradicional da inspiração escriturística, que faz dos textos originários da teologia textos propriamente teológicos (também soteriológicos) e não simplesmente textos (eventualmente literários). Se esses textos – e o correspondente processo de leitura – partilham certas características com todos os outros textos (e com o dinamismo geral da leitura, como processo de construção de identidade), o facto de serem textos «inspirados», isto é, com significado teológico, orientados para a fé, dá-lhes o estatuto que os torna, precisamente, *locus theologicus* e, nesse sentido, ponto de partida para todo o *auditus fidei*. E será também a partir de uma teoria teológica da inspiração escriturística (por semelhança e por distinção) que se tornará possível, simultaneamente, perceber a variedade do estatuto dos outros textos teológicos – sejam os textos dogmáticos, sejam os demais textos do magistério, sejam todos os textos teológicos da tradição cristã, em geral.

Ao mesmo tempo e a partir de tudo o que ficou dito até aqui, torna-se claro que a dimensão teológica do *auditus fidei* implica a referência fundamental às categorias da *fé* – pois não se trata de qualquer tipo de *auditus* – e da *revelação* – pois o que torna a *fé* naquilo que verdadeiramente é, é o facto de ser sempre já resposta à interpelação de uma alteridade irreduzível à pura subjectividade daquele que escuta. Nesse sentido, ao nível do *auditus fidei*, a teologia é sempre já uma teoria da fé e da revelação, enquanto categorias epistemológicas básicas para a totalidade do edifício teológico.

Por outro lado, a abordagem do *auditus fidei* não pode esquecer o facto de que o processo de escuta implica, para além da interpelação de uma alteridade, a quem é dada a precedência, um «ouvinte da Palavra», sem o qual não existe qualquer escuta – isto é, sem o qual não se trataria de verdadeiro *auditus*¹⁶. E qualquer ouvinte está, sempre, marcado já pelo seu contexto e

¹⁵ Ver, a propósito, P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris: Seuil, 1986, esp. 213-227; ID., *Nomer Dieu*, in: ID., *Lectures* 3, Paris: Seuil, 1994, 281-305; J. M. DUQUE, *Texto, identidade e alteridade*, in: «Didaskalia» 33 (2003) 365-381.

¹⁶ Será esse o sentido epistemológico do «método transcendental» de K. RAHNER, desenvolvido essencialmente na famosa obra intitulada, sintomaticamente, *Ouvinte da Palavra (Hörer des Wortes)*.

pelos seus pre-conceitos. Ao mesmo tempo, esse contexto e esses conceitos prévios – a que denominaríamos, genericamente, pressupostos hermenêuticos – são também já efeitos de uma história da Palavra, que interpela. Este «círculo hermenêutico» foi considerado, por Gadamer, como processo de *applicatio*, que não pode ser esquecido em todo o caminho hermenêutico de compreensão do mundo e do seu sentido¹⁷. Assim sendo, não é possível colocar correctamente a questão do *auditus fidei* sem a consideração da *applicatio fidei*, num círculo em que o *auditus* determina a *applicatio* e vice-versa. E nem sempre os círculos são viciosos, mas podem ser altamente férteis, como demonstra o caso específico da *traditio fidei*.

Ora, a passagem para o nível da *applicatio fidei* impulsiona-nos para a transição entre a dimensão do *auditus fidei* e a dimensão da *actio fidei*, enquanto pragmática da fé.

2. *Actio fidei*

1. O ponto de partida de toda a teologia, sintetizado na noção de *auditus fidei*, apresenta-se, claramente e em todos os seus aspectos, como processo comunicativo. E sendo esse processo um modo de acção, um dinamismo histórico e interpessoal, poderíamos considerar o primeiro aspecto da *actio fidei* como *communicatio fidei*.

Ora, esta expressão, como tal e na sua compreensão mais frequente, levar-nos-ia, de imediato, a pensar no processo de transmissão da fé, da comunicação da fé do crente ao não crente (ou potencial/futuro crente). E, de facto, esse é um elemento importante da *actio fidei*, que constitui um momento nuclear da própria actividade teológica: esta também é sempre *expositio fidei*, com o intuito de uma *traditio fidei*. Mas não deve esquecer-se que o genitivo da expressão, antes de ser objectivo – assumindo a fé como aquilo é comunicado – é sempre já subjectivo, pois a própria fé é, em si mesma, um dinamismo comunicativo. E é nesse sentido que se fala, primordialmente, de *communicatio fidei*. Trata-se, pois, de conceber a própria fé como acção comunicativa, base de uma fraternidade potencialmente universal. E é enquanto tal que a fé é constituinte da teologia, seja enquanto princípio seu, seja enquanto objecto da reflexão teológica.

¹⁷ Cf.: J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa: Alcalá, 2003, esp. 209ss.

Ao mesmo tempo, sendo a própria teologia, já em si, um modo da acção crente, ela mesma representa uma dimensão específica da comunicação da fé – nos dois sentidos, isto é, da fé, enquanto dinâmica comunicativa, e da transmissão dessa fé. De facto, em ambos os sentidos, a comunicação da fé dá-se com recurso à teologia, enquanto acção comunicativa específica, no interior do universo crente.

2. Ora, no processo comunicativo crente, há uma modalidade de linguagem que assume especial relevância: a linguagem da narração. Isso permite considerar, de modo especial, a configuração da *communicatio fidei* como *narratio fidei*. Esta é uma modalidade nuclear da acção crente. Em primeiro lugar, porque a transmissão da fé se faz, primordialmente, pela narração – seja enquanto re-narração dos acontecimentos «primordiais» ou paradigmáticos, como a história de Jesus e das primeiras comunidades cristãs, seja enquanto narração da própria experiência pessoal e comunitária da fé. Só se chega à fé, na medida em que se escuta a história de fé que é contada por quem precede na fé. Em segundo lugar, porque a comunidade crente, enquanto comunidade de comunicação fraterna, é essencialmente uma comunidade narrativa, que se relaciona, na medida em que conta as suas experiências, fazendo dessa permuta uma das acções básicas do acto de crer. Assim, a *narratio fidei* é a primordial modalidade da comunicação da fé, enquanto transmissão e enquanto relacionamento inter-pessoal/comunitário.

A teologia – toda a teologia, mas, de modo especial, a denominada *teologia narrativa* – leva em conta, em primeiro lugar, esse estatuto da narração na vida de fé, na acção crente. E a teologia não será fiel à sua identidade – por isso, ao seu método – se não assumir a sua ligação intrínseca à *narratio fidei*, reduzindo eventualmente o seu objecto ao filtro de um conjunto de afirmações doutrinárias, conceptuais, mais ou menos ideológicas. Mas a teologia tem ainda uma outra relação com a narração, na medida em que ela própria se pode – e deve – articular narrativamente, não apenas argumentativa ou especulativamente¹⁸.

3. Ora, o lugar saliente da comunicação e da narração, no percurso crente e teológico, deve-se ao facto de estarmos perante algo que assenta no

¹⁸ Cf.: J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 297ss; J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, esp. 197ss.

acontecer histórico-temporal, sendo por isso da ordem da acção. E a acção comunica-se, fazendo-se e contando-se, antes mesmo de ser reduzida a estruturas argumentativas ou conceptuais. Por isso, o núcleo da *actio fidei* é, sem dúvida, a *praxis fidei*, enquanto pragmática específica do crente. A tradição cristã concentrou essa acção na prática da caridade – *fides caritate formata* – encontrando aí o núcleo da acção crente, enquanto núcleo e finalidade do cristianismo. A *praxis caritatis* é, pois, o ponto de partida e o ponto de chegada de toda a acção crente e, por isso mesmo, de todo o método teológico.

Antes de mais, ela é um lugar teológico por excelência, origem de percepção da verdade teológica e origem de critérios para a sua validação. A teologia é, em grande medida, reflexão sobre a prática da fé, enquanto caridade; e a prática da fé, nesse mesmo sentido, é critério de verdade da reflexão teológica, uma espécie de «verificação empírica» das suas afirmações. A própria teologia, enquanto caminho crente, encontra a sua verdade mais profunda no facto de ser um serviço caritativo à comunidade crente e à comunidade humana, em geral. Nesse sentido, a teologia é também já *praxis fidei*, enquanto *theologia caritate formata*. E esse será um critério fundamental da sua própria verdade, portanto da adequação do seu método.

A este nível, a teologia partilha, com todas as outras ciências, embora de modo específico, a sua fundamentação na dialéctica – ou dialógica – entre teoria e prática, que não permite pensar uma sem a outra. A epistemologia moderna e contemporânea tem vindo a aprofundar o funcionamento dessa dialéctica, de tal modo que já não é possível pensar a prática como simples aplicação de uma teoria independente ou a teoria como elaboração abstracta, independentemente dos dinamismos práticos com que está relacionada.

No caso específico da teologia, essa relação é claramente intrínseca e irrecusável. No dizer de um dos teólogos que mais tem contribuído para criar a consciência da dimensão prática da teologia, Johann Baptist Metz, “a *ideia de Deus* do cristianismo é, por si mesma, uma ideia prática. Deus não pode ser pensado, sem que essa ideia irrite e fira os interesses imediatos daquele que procura pensá-lo”¹⁹. Por seu turno, Walter Kasper, num memorável capítulo sobre a prática científica da teologia, considera que o que distingue a dialéctica entre teoria e prática, no contexto da teologia, é o

¹⁹ J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 63.

facto de que “a Igreja, diferentemente de todas as outras comunidades de comunicação, parte do princípio, na fé, de que a reconciliação universal não é apenas uma realidade ainda por vir, mas já irrompeu definitivamente em Jesus Cristo...”. O que lança, naturalmente, uma questão pertinente: “Como pode comunicar-se, teórica e praticamente, esta pretensão escatológica do cristianismo, nas condições de um Reino de Deus que ainda não se manifestou plenamente? Como pode tornar-se essa pretensão teoricamente compreensível e praticamente realizável? Assim se coloca o problema do método teológico”²⁰, precisamente na relação intrínseca entre teoria (*ratio fidei*) e prática (*praxis fidei*).

4. No contexto da *actio fidei* não pode esquecer-se, ainda, a dimensão da *celebratio fidei*. Se um dos elementos nucleares da verdade crente é a sua realização prática, enquanto caridade, não podemos esquecer que a determinação da acção solidária e fraterna como *caritas* implica a sua relação com a fé, ou seja, implica a sua fundamentação e orientação teológicas. Porque nem toda a *praxis* é *praxis fidei*. Só o é aquela acção que realiza, na medida em que faz algo, o acolhimento de um dom que não se faz, apenas se recebe – e se recebe fazendo, mas só se faz recebendo, pois não somos nós que agimos, mas é-nos dado agir. Ora, esta dimensão do acolhimento da própria acção como um dom transcendente, de uma alteridade que não se produz (daí a diferença entre acção – *praxis* – e produção – *technê*), é explicitamente realizada num outro modo de acção: a acção celebrativa, que conjuga a linguagem com o rito, numa modalidade específica, denominada simbólica, levando a própria acção para além do seu agir puro e introduzindo-nos, assim, na dimensão da doxologia²¹.

5. Para melhor compreendermos a complexidade do método teológico, na sua relação à dimensão da *actio fidei*, convém que nos concentremos, por último, no agir teológico propriamente dito. Na sequência de certas aplicações teológicas da conhecida «teoria da acção comunicativa», desenvolvida por Jürgen Habermas, a teologia pode ser concebida como teoria de uma acção comunicativa específica, que é precisamente a acção

²⁰ W. KASPER, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4, 242-277, 250.

²¹ Sobre esta dimensão, ver: A. CARDITA, *O mistério, o rito e a fé*, Coimbra: Químera, 2007, esp. Cap. VI-VIII.

crente ou *actio fidei* – manifesta, por isso e como se viu, como *communicatio fidei*. Ora, a teologia, compreendida como teoria da acção crente, pode assumir diversos aspectos. Edmund Arens, um dos principais teorizadores desta dimensão da teologia, considera essencialmente os seguintes:

- a. A teologia pode ser concebida como teoria da linguagem crente/religiosa. Trata-se de uma abordagem do fenómeno religioso, concentrada na dimensão da linguagem (incluindo a ritual) e na perspectiva interna, isto é, a partir de uma posição de pertença a uma determinada tradição religiosa. Distingue-se, por isso, das abordagens pretensamente objectivantes, praticadas sobretudo pela aplicação (extrínseca) das denominadas ciências humanas (sociologia, antropologia, psicologia, linguística, etc.) ao fenómeno religioso.
- b. A teologia pode ser concebida como teoria da acção eclesial, no interior da acção social geral. O objecto desta análise é a praxis comunicativa da comunidade crente, seja ao nível das suas estruturas, seja ao nível dos seus sujeitos. Ao mesmo tempo, é fundamental relacionar essa prática comunicativa com o conjunto da sociedade e o enquadramento cultural da respectiva época e do respectivo lugar. Embora a orientação interna deste aspecto da teologia prática seja incontornável, deve evitar fechar-se em puro comunitarismo ou numa teologia da comunhão mal entendida, que conduziu a comunidade eclesial ao encerramento sobre si mesma, numa espécie de «estratégia de imunização» frente aos desafios – e críticas, necessariamente – lançados pelo conjunto da sociedade e pelos respectivos debates públicos.
- c. A teologia pode ainda ser concebida como teoria da praxis teológica. Neste aspecto da teoria da acção crente, a própria teologia é considerada elemento saliente da prática eclesial, por isso, da *actio fidei*. Ela própria é imprescindível no processo da acção comunicativa que é a acção crente. Nesse sentido, é susceptível de uma teorização específica, que seria, ao mesmo tempo que teológica, meta-teológica: uma espécie de teologia da teologia. A prática da teologia deverá, neste aspecto, ser abordada quanto ao seu lugar próprio no interior da praxis eclesial – e da praxis crente, em geral – e quanto à sua cientificidade específica.

Ora, é ao nível da cientificidade da teologia – que está estreitamente relacionada com a sua racionalidade própria – que se manifesta a dimensão tradicional do *intellectus fidei*.

3. *Intellectus fidei*

A questão – muitas vezes polémica – da cientificidade da teologia possui já uma longa história e está longe de conhecer uma solução final. O que aqui se encontra em jogo é, sobretudo, o próprio conceito de ciência, que nem sequer certo reducionismo moderno conseguiu definir univocamente. A teologia medieval, por exemplo, só conseguiu alguma estabilidade quanto a este aspecto, na medida em que estabeleceu o conceito aristotélico de ciência como pressuposto mais ou menos aceite. Mas, mesmo nesse contexto relativamente homogéneo, a questão não foi de todo unívoca. Muito menos quando, a partir da modernidade, se foi produzindo uma alteração significativa no conceito de ciência. E a epistemologia contemporânea, com toda a sua complexidade, torna o assunto ainda mais insolucionável.

Neste contexto contemporâneo, têm sido várias as tentativas de compreender e descrever a cientificidade da teologia. Num artigo recente, Hans Günther Türk fez uma síntese de algumas dessas tentativas²². Em contexto alemão, por exemplo, foi importante o impulso dado por W. Pannenberg e pela sua proposta de repensar a cientificidade da teologia no âmbito da moderna filosofia das ciências, sobretudo marcada pelo racionalismo crítico. Nesse sentido, Pannenberg, interpretando a teologia essencialmente como «ciência sobre Deus», assume a característica hipotética das afirmações teológicas. Essa perspectiva foi bem acolhida em contexto científico, mas teve reacções críticas do interior da teologia, devido sobretudo à ambiguidade da atribuição de carácter simplesmente hipotético às afirmações teológicas.

Por referência ao modelo de Pannenberg, Türk faz uma tipologia das teorias da ciência teológica mais recentes. Em oposição a uma perspectiva de aproximação da ciência teológica à epistemologia do racionalismo crítico, uma série de projectos teológicos concentrou-se mais intensamente na «lógica» interna da teologia – enquanto «lógica» da própria fé – encon-

²² Cf. H. G. TÜRK, *Positionen und Perspektiven in der Wissenschaftstheorie der Theologie*, in: K. MÜLLER (ed.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg: Pustet, 1998, 45-58.

trando aí o fundamento da sua cientificidade e não no recurso a modelos exteriores²³. Outros, mantendo embora a referência a uma racionalidade «externa», porque com pretensão universal, não aceitam que a racionalidade teológica se possa reduzir a uma racionalidade hipotética, sujeita ao princípio da falsificabilidade. Assim, as tentativas recentes de epistemologia teológica poderiam situar-se entre uma perspectiva mais exterior – cientificidade procurada no encontro com a noção geral de ciência ou noção universal de racionalidade – e uma perspectiva mais interior – cientificidade encontrada na especificidade de uma lógica interna ao universo crente. I. Dalferth, por seu turno, parece assumir uma posição intermédia, na medida em que se orienta para uma perspectiva sistémica, por isso interna, mas defende uma relação específica com outros contextos, exteriores ao da comunidade crente, apresentando uma compreensão metodológica da teologia como «teologia combinatória»²⁴.

De qualquer modo, a questão da cientificidade da teologia parece exigir que a questão da coerência sistemática, ou a ausência de contradição – numa compreensão da verdade como pura coerência sistémica – deva ir mais longe do que a orgânica interna da comunidade crente. Em última instância, a dimensão da cientificidade implica uma orientação universal das pretensões teológicas. Como tal, a lógica interna da teologia – que possui uma legitimidade própria, pois qualquer ciência possui uma coerência que só lhe pode ser interna – não poderá esquivar-se às exigências de uma dimensão universal das suas afirmações e perspectivas. A este nível, situar-se-iam aquelas posições que defendem, explicitamente, que a cientificidade da teologia não pode desligar-se da sua dimensão «metafísica» ou transcendental²⁵.

Na base da questão da cientificidade – e também das discussões sobre a fundamentação interna ou externa da cientificidade teológica – encontra-se, sem dúvida, a questão geral do conceito de racionalidade. Certa univocidade do conceito de ciência assentou, pelo menos durante algum tempo, em certa univocidade do conceito de razão. Ainda hoje, quando se fala na relação entre

²³ É essa, pelo menos em parte, a perspectiva de correntes anglo-saxónicas hoje muito determinantes, como é o caso da teologia pós-liberal de G. Lindbeck e da Ortodoxia Radical de J. Milbank.

²⁴ Cf.: I. U. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg i. Br.: Herder, 1991.

²⁵ Cf.: J. SPLETT, *Denken vor Gott*, Frankfurt a. M., 1996; R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Br. 1980; ID., *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg, i. Br., 1982.

fé e razão – para fazer referência, precisamente, à teologia – pressupõe-se essa univocidade. Mas o conceito de razão é tão pouco unívoco como o de ciência. Nesse sentido, a dimensão racional da teologia, enquanto *intellectus fidei*, pressupõe um conceito plural de racionalidade. Para além da distinção entre racionalidade interna – que se baseia em modelos sistémicos, segundo a perspectiva wittgensteiniana dos jogos de linguagem – e racionalidade externa – assente numa orientação universalizante, seja através de uma linguagem comum, seja através de permuta de perspectivas – muitas outras abordagens racionais do real se poderiam apresentar. Nesse sentido, um elemento fundamental do *intellectus fidei* não seria, eventualmente, a confirmação dos conteúdos da fé, através do recurso a uma racionalidade externa, pretensamente universal e abstractamente idêntica em todos os seus usos, mas antes a avaliação da própria dimensão racional do crer. Estaremos, assim, perante uma racionalidade crente ou, pelo menos, perante a dimensão crente da racionalidade. A racionalidade crente estaria determinada por todos os elementos que têm vindo a ser apresentados – incluindo o do *intellectus fidei*, que seria intrínseco ao próprio acto de crer e não um acrescento *a posteriori*, para sua eventual validação puramente racional.

Assumido o facto de que o processo crente possua uma racionalidade própria, esta não pode, contudo, reduzir-se ao seu dinamismo interno, como se fosse incomensurável. De facto, a tradição do *intellectus fidei* sempre supôs, também, a capacidade de diálogo da racionalidade crente com outros modos de racionalidade – sendo esta capacidade de diálogo, por seu turno, também uma característica da própria racionalidade crente. Assim sendo, a ciência teológica – enquanto actividade específica de *intellectus fidei* – implica uma racionalidade em permanente diálogo com outras ciências ou com outros modos de racionalidade, que evita a redução à estrita racionalidade crente, mesmo que esta constitua a base e o ponto de partida de qualquer diálogo deste tipo.

Mesmo que seja, actualmente, difícil a referência a uma racionalidade universal abstracta – como esquema ou estrutura de pensamento que pudesse existir «em si» (no sentido das categorias kantianas, por exemplo) independentemente da sua aplicação histórica num modo concreto de racionalidade – não deixa de ser importante que a teologia não esqueça, no seu caminho ou método, a apologia da sua verdade, enquanto apresentação pública da sua própria racionalidade. Ora, essa apresentação pública acontecerá, actualmente, sobretudo no debate dialógico das diferentes raciona-

lidades, superando as afirmações absolutistas de algumas delas – como aconteceu com o positivismo lógico-empírico e como parece acontecer hoje com certo cientificismo neo-ateísta. A função desse debate é, ao mesmo tempo, a de manter viva a exigência de autocrítica da própria racionalidade, por confronto com outras perspectivas, e também a de contribuir para uma crítica das pretensões desmedidas de outras racionalidades.

Nesta relação com outras áreas do saber – sobretudo das denominadas ciências humanas, mas não exclusivamente – é que deverá desenvolver-se uma parte da dimensão crítica do método teológico. De facto, a consciência da inserção hermenêutica desse método, que implica a aceitação da pertença a uma tradição e a um contexto de interpretação, não pode invalidar a necessidade de recurso a metodologias de controlo crítico, que permitam evitar ilusões ou mesmo distorções sistemáticas²⁶. A suspeita da possibilidade dessas distorções deve manter-se presente, ao longo do caminho teológico, para evitar que o seu discurso seja mera repetição ideológica de elementos pré-estabelecidos, potencialmente manipuladores. É claro que este trabalho crítico, com recuso a metodologias próprias de outras ciências – com saliência para a sociologia, a história, mesmo a psiquiatria e a semiótica – não significa a aceitação dessas metodologias como critério extrínseco absoluto (o que significaria simples repetição do recurso iluminista ao pretense tribunal da razão, como terreno neutro, capaz de julgar objectivamente as afirmações teológicas)²⁷. Mas a exigência de participação no debate público, e a própria exigência intrínseca de verdade, impedem a teologia de se alhear desse trabalho crítico, que ajudará a evitar, de facto, muitas conclusões claramente perversoras da sua própria verdade.

Encontramo-nos, assim, no seio de um dos elementos fundamentais do *intellectus fidei*: a dimensão (auto)crítica da fé/da teologia. Acusada frequentemente de dogmatista, a teologia é considerada, precisamente, como isenta de actividade crítica. Ora tratar-se-á, precisamente, do inverso. O próprio núcleo do «objecto» da teologia – seja, genericamente considerado, o próprio Deus, enquanto *prima Veritas*, seja, especificamente, o conteúdo da fé, enquanto único modo de relação com o primeiro – implica uma permanente crítica das afirmações teológicas, que serão sempre, do ponto de vista fundamental, de-

²⁶ Cf.: D. TRACY, *op. cit.*, 43ss.

²⁷ Considero perspicaz e adequada a crítica que J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, Oxford: Blackwell, 1990, faz a este tipo de subjugação da teologia a certas ciências humanas, sobretudo à sociologia, como se estas fossem as «ciências primeiras».

sadequadas ao seu objecto. Assim sendo, o método teológico é o caminho da permanente auto-crítica de todas as afirmações. As suas possibilidades positivas só são aceitáveis, tendo em conta esta dimensão do seu trabalho.

Não se trata, contudo, de racionalismo crítico propriamente dito, pois a crítica não se realiza por referência a critérios construídos por uma pretensa racionalidade humana absoluta. Mesmo que essa racionalidade assestasse no princípio da falsificação permanente, a identificação desse princípio com a verdade absoluta do método seria, por si só, uma afirmação desmedida da própria razão. A racionalidade teológica, precisamente por ser teológica, liberta o *logos* humano dessa pretensão absolutizante, a partir de si mesmo. A sua relação com a verdade, que potencia o *logos* humano para afirmações com validade, é sempre a relação com uma verdade dada e não construída a partir do interior da racionalidade. Trata-se, pois, de uma racionalidade de resposta, de correspondência. Nesse sentido, a verdade da teologia não lhe é garantida por um caminho auto-construído por uma racionalidade própria, através do percurso metódico do teólogo. A verdade da teologia é uma oferta que o método ajuda a acolher, na medida em que vai eliminando tudo aquilo que impede esse acolhimento. Regressamos, assim, à compreensão fenomenológica do método, como vimos no início destas linhas. Mas a verdade da teologia, enquanto verdade dada fenomenologicamente, não é por isso menos verdade nem é menos a manifestação da verdade do ser e do sentido de tudo aquilo que é. O método teológico conduz-nos, assim, a um nível próprio do conhecimento, que é também um nível próprio da fé: a dimensão da *ontologia fidei*.

4. *Ontologia fidei*

Se o método teológico é o caminho da teologia, tal como foi sendo descrito até aqui, sobra a questão fundamental: onde deve conduzir esse caminho? De facto, a correcção do caminho – ou a verdade do método – define-se pela sua adequação àquilo a que pretende levar aqueles que o seguirem.

Ora, a resposta imediata à questão levantada parece óbvia: o método teológico deve conduzir a Deus, princípio e fim de toda a teologia. E, de facto, essa é a resposta fundamental, determinante do método teológico em todos os seus aspectos. Mas essa orientação a partir de Deus e para Deus – correspondente ao famoso *credere Deo e credere in Deum* de Agostinho –

mede-se na imanência do próprio discurso teológico, pela modalidade das afirmações, a respeito do ser da realidade e do seu sentido. De facto, na medida em que a palavra – e o conceito – «Deus» está em jogo, como princípio e meta do método teológico, este implica a abordagem da realidade, na sua universalidade, quanto ao seu sentido primeiro e último, isto é, quanto ao significado universal do seu ser.

A relação entre ser e sentido implica, antes de mais, a clara evidência de que se trata de uma ontologia mas, ao mesmo tempo, de uma hermenêutica. De facto, o ser da realidade só pode ser considerado na dimensão do seu sentido – e ambos na dimensão da sua verdade. Assim, a verdade do ser de tudo o que é é, ao mesmo tempo, o seu sentido primeiro e último. E se esse sentido, enquanto verdade do ser, é identificado com Deus, pela teologia, então isso implica que a afirmação teológica seja sempre uma afirmação ontológica. Esta *ontologia fidei* corresponde, pois, ao modo como a atitude crente – desde o momento da escuta, passando por todo o dinamismo da sua acção, até ao debate da respectiva racionalidade – interpreta o ser/verdade de todo o real, quanto o seu sentido. É, pois, uma ontologia hermenêutica ou uma hermenêutica ontológica.

Isso significa, sobretudo, que essa interpretação crente não se confina aos limites de uma opção particular, ou de um contexto interpretativo limitado. Por ser ontologia, refere-se ao ser da realidade, na sua universalidade, e não ao sentido que um sujeito ou um conjunto de sujeitos, construtores de uma comunidade ou uma cultura, atribuem aleatoriamente ao real. Como tal, o método teológico conduzirá, sempre, a afirmações de dimensão transcendental – universais e respeitantes às condições originárias do ser e do sentido – e não apenas categoriais – como definição circunstancial ou estratégica de um determinado modo de procedimento ou de compreensão do mundo, com pertinência mais ou menos pragmática e particular. Que o discurso teológico assuma configuração categorial, nomeando pessoas e acontecimentos particulares, como no caso do processo da narrativa, isso não implica que esse discurso possa abdicar da sua pretensão universalizante e, por isso mesmo, ontológica²⁸.

²⁸ O próprio D. TRACY, que, no artigo citado e em grande parte da sua teologia identifica esta com uma actividade exclusivamente hermenêutica, enquanto correlação crítica entre tradição cristã e situação contemporânea (cf.: *op. cit.*, 52: “Theology is, in fact, a deliberately interpretive enterprise from beginning to end.”), defende, ao nível da Teologia Fundamental (isto é, quanto ao debate da dimensão veritativa do discurso teológico), a necessi-

É claro que não falamos aqui de ontologia como elaboração ou leitura abstracta de estruturas imutáveis do ser, independentes do seu acontecer temporal. Pelo contrário, é nas circunstâncias do acontecer temporal que é possível elaborar um discurso de interpretação do sentido, com pretensão universal. A universalidade não é, pois, dada como um todo, em sentido objectivo e presente, mas como um horizonte que impulsiona e permite determinada interpretação do sentido – precisamente o sentido teológico da existência.

A historicidade da *ontologia fidei* – precisamente como método ou processo a caminho – é que permite a liberdade da opção crente, na superação de qualquer necessidade lógica ou positivista. O ser da realidade é, desse modo, não algo dado de modo presente e evidente, segundo uma necessidade que não permite qualquer margem de liberdade, mas algo a compreender, segundo possibilidades interpretativas que abrem espaço para a opção livre. Opção que não é aleatória, mas na correspondência a uma verdade que se revela historicamente e, por isso, também ela é dada à liberdade. Assim, a *ontologia fidei* é a perfeita conjugação entre verdade universal e liberdade pessoal, entre ontologia e antropologia. E é a esse espaço de conjugação entre a verdade do ser e a liberdade da pessoa que o método teológico deve conduzir – caso contrário, não é o verdadeiro caminho da teologia²⁹.

Ora, essa conjugação perfeita entre ontologia da verdade e antropologia da liberdade implica, no contexto teológico, a fé como pressuposto interpretativo, a caridade como caminho de comprovação pragmática e a esperança como relação ao sentido final que tudo anima. A verdade do discurso teológico mede-se pela sua relação à fé, de que parte, à caridade, que lhe dá corpo, e à esperança, que o orienta para a sua verdade, que é a verdade de Deus. Ora, é este dinamismo próprio do discurso teológico que o situa num lugar especial, no conjunto dos saberes humanos. É esse lugar que nos compete considerar, neste último passo do nosso caminho.

dade de um método transcendental (cf.: D. TRACY, *Blessed Rage for Order*, 6ª Ed., Chicago: Univ. Of Chicago Press, 1996, esp. 52ss: “To determinate the truth-status of the results of one’s investigations into the meaning of both common human experience and christian texts the theologian should employ an explicitly transcendental or metaphysical mode of reflection”.

²⁹ É este um dos elementos centrais da denominada «Escola de Milão», representada emblematicamente em P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia: Queriniana, 1996.

3. Caminho dos caminhos

Se o núcleo do trabalho teológico, correspondente àquilo que o próprio nome alberga, consiste no estabelecimento de uma relação entre Deus (*Theos*) e os humanos, partindo da respectiva articulação humana, enquanto acção, linguagem e pensamento (*Logos*), então o próprio discurso teológico, enquanto *logos* específico, deve fazer justiça a esse núcleo, encontrando aí o critério da sua correcção, que poderíamos denominar, genericamente, cientificidade. Ora, nem todo o discurso científico interpreta a acção, a linguagem e o pensamento humanos na «perspectiva» de Deus, ou seja, quanto ao seu relacionamento com o que significa a palavra «Deus». Se partirmos do pressuposto geral de que, na linguagem humana, denominamos «Deus» aquela «realidade» que constitui sentido universal primeiro e último de toda a realidade conhecida, então o discurso teológico terá que se referir à acção, linguagem e pensamento humanos de modo próprio, ou seja, segundo a perspectiva do sentido universal primeiro e último dessa mesma acção, linguagem e pensamento. Por isso mesmo, a teologia assume, hoje como sempre, um estatuto específico no interior de todos os modos de conhecimento, precisamente porque se refere ao conhecimento de Deus – ou, se quisermos, ao conhecimento do ser humano e de toda a realidade, na perspectiva da sua relação ao sentido universal primeiro e último. Ao modo de racionalidade que determina esse tipo de conhecimento poderemos chamar racionalidade crente, se entendermos essa denominação na sua dimensão especificamente teológica. Essa racionalidade crente partilha, com outros modos de racionalidade, o carácter não arbitrário, ou seja, a superação da pura irracionalidade; e partilha, com todos os modos de racionalidade crente, o facto de se basear numa atitude de confiança, que conduz à aceitação de algo por opção livre, com base numa dinâmica de testemunho e não com base em processos simplesmente indutivos ou dedutivos. Mas vai além de todos os outros modos de racionalidade, mesmo dos modos imanentes de racionalidade crente – que se dão, mesmo no interior do processo das ciências naturais – na medida em que introduz no seu discurso racional o «factor» Deus. E é nesse sentido que assume um estatuto único: o estatuto da racionalidade teológica propriamente dita³⁰. Esse pode ser o sentido permanente da teologia como «rainha das ciên-

³⁰ Cf.: G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano: Glossa, 1995.

cias», mesmo que esse estatuto não assuma formas concretas de poder – o que nem seria benéfico – ou de reconhecimento, por parte das outras ciências.

Aliás, poderemos mesmo admitir que essa dificuldade em reconhecer a teologia como «rainha das ciências» – ou seja, como enquadramento mais vasto e mais fundamental de todo o conhecimento humano, como conhecimento do conhecimento e conhecimento do sentido do conhecimento – reside no próprio estatuto da teologia. É que, tratando-se de um modo humano de discurso, ele pretende dizer o indizível. Ou seja, articula uma impossibilidade. Mas é precisamente na sua dinâmica paradoxal de dizer a indizibilidade do indizível que ele é adequado à sua pretensão. Ou seja, o discurso teológico pressupõe, como método, a capacidade de articular a sua própria impossibilidade, como única possibilidade que lhe é específica.

Nesse sentido, é claro que o discurso teológico está marcado por características muito específicas. Se retomarmos a nomenclatura de P. Ricoeur³¹, podemos dizer, por um lado, que o discurso teológico partilha, com o discurso poético, elementos fundamentais, pois é um discurso assente na inovação semântica, num processo em que a própria linguagem introduz, performativamente e metaforicamente, algo de novo na realidade, abrindo assim caminho para a vinda de Deus à linguagem e ao mundo, no mundo da obra teológica estruturada.

Mas, por outro lado e se assumirmos a formulação sintética de Walter Kasper, “a metáfora traz à linguagem um mais em realidade, ou melhor, traz a realidade à linguagem, de tal como que, simultaneamente, vem à linguagem mais do que a realidade já presente. Isso é válido, sobretudo, para a palavra Deus. *A palavra Deus traz a realidade à linguagem, de tal modo que faz surgir, no próprio mundo, «algo» que é mais do que o mundo*”³². O discurso teológico é, assim, um discurso que, baseando-se na modalidade poética do texto, vai além dessa modalidade, através de um excesso introduzido no próprio texto – através do paradoxo, da hipérbole ou de outras modalidades que exprimem o excesso daquilo que é dito, em relação o processo de dizer. A tradição teológica abordou permanentemente esta questão, sempre que falou da analogia, sobretudo enquanto analogia da linguagem³³.

³¹ Cf.: P. RICOEUR, *Nommer Dieu*.

³² W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 3ª Ed., Mainz: Grünewald, 1995, 123.

³³ Interessantemente, as dificuldades modernas e contemporâneas em situar o discurso teológico no interior do discurso científico estendem as suas causas, em grande parte, ao facto de a modernidade se ter inclinado para

Como consequência da dimensão analógica do discurso teológico, o respectivo método, em todos os seus elementos, não pode pretender atingir a interpretação univocamente perfeita e absolutamente final da realidade, mas assume-se como caminho sem fim. Não pretende, pois, como aconteceu com as modernas metodologias de controle, atingir um ponto, a partir do qual não é possível caminhar mais. A sua característica fundamental, precisamente porque se baseia na fé, enquanto acolhimento de uma verdade inesgotável, que nos é dada a procurar e a praticar – ou a praticar, como procura – é precisamente a de estar a caminho, no caminho de todos os caminhos, porque nos leva mais longe que todos os caminhos.

uma compreensão unívoca da realidade, com a correspondente univocidade da linguagem que a diz (preponderantemente matemática, enquanto *mathesis universalis*). Univocidade essa que, em última instância, conduziu à criação de compartimentos estanques no real e, por conseguinte, também nas ciências. Ou seja, univocidade e equivocidade tornaram-se as duas faces da mesma moeda, que é um discurso tendencialmente positivista.