

## DA RAZOABILIDADE DAS VERDADES REVELADAS

*Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes*

Universidade Estadual da Paraíba, Brasil

[orcid.org/0000-0003-0623-9373](https://orcid.org/0000-0003-0623-9373)

*Donizete José Xavier*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

[orcid.org/0000-0002-1236-638X](https://orcid.org/0000-0002-1236-638X)

**RESUMO:** Há um real problema quando alguém nos diz que temos de aceitar verdades reveladas que nossa razão não alcança. Isso é expresso na seguinte pergunta: ser racional não é incompatível com acolher verdades estranhas a essa mesma razão? Sim, porque as verdades reveladas por Deus não são nem podem ser totalmente compreensíveis por nós. Nesse artigo, vamos defender que a anuência às verdades reveladas não compromete a racionalidade. Para tanto, precisamos investigar tanto o conceito de verdades reveladas (e de Deus) quanto o de razão. Já na introdução falamos da inadequação do Deus da filosofia para nosso propósito, em seguida, como alternativa, apresentamos o conceito de Deus da fé, esclarecido pela filosofia da linguagem. Do lado da razão, também teremos de superar uma racionalidade evidencialista através do pragmatismo, enquanto modo de racionalidade capaz de abarcar as verdades reveladas. Finalmente, mostramos que a revelação pode ser (e em muitos casos é) um suporte ou complemento à filosofia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Revelação. Razão. Pragmatismo.

## ON THE REASONABLENESS OF REVEALED TRUTH

**ABSTRACT:** There is a real problem when someone tells us that we have to accept revealed truths that our reason cannot grasp. This is expressed in the following question: isn't being rational incompatible with accepting truths that are foreign to that same reason? Yes, because the truths revealed by God are not and cannot be fully comprehensible to us. In this article, we will argue that assent to revealed truths does not compromise rationality. To do so, we need to investigate both the concept of revealed truths (and of God) and that of reason. In the introduction, we spoke about the inadequacy of the God of philosophy for our purpose; then, as an alternative, we presented the concept of the God of faith, clarified by the philosophy of language. On the side of reason, we will also have to overcome an evidentialist rationality through pragmatism, as a mode of rationality capable of encompassing revealed truths. Finally, we showed that revelation can be (and in many cases is) a support or complement to philosophy.

**KEYWORDS:** Revelation. Reason. Pragmatism.

## INTRODUÇÃO

A relação entre a fé e a razão surge no período pós-apostólico (alguns defendem que já estaria presente no novo testamento), se desenvolve durante a Idade Média e começa a degradingolar no final desse período. Deus começa a ser dissociado da razão lá pelos idos da baixa Idade Média quando aparecia a ideia de que a tradição cristã era um impeditivo à emancipação da razão<sup>1</sup> sendo a ela estranha. Esse entendimento derivava da ideia de que em sendo todo evento histórico contingente, não poderia contribuir à razão que se pautava em ideias universais e necessárias desde Platão. Por exemplo, como pode a verdade universal de Deus encontrar-se num evento cambiante no tempo como os acontecimentos da vida de Jesus?<sup>2</sup> Essa tese é sempre verdadeira para uma concepção de Deus ao modo do deísmo que, sem dúvida alguma, é diferente da concepção religiosa (defendida por nós nesse artigo) desde o antigo Israel até o cristianismo.

O Deus do deísmo reside na tradição filosófico-metafísica. É aquele encontrado nas provas de são Tomás, é o ser imóvel que causa todo o movimento de Aristóteles, a maior perfeição de Anselmo, ou o garantidor da verdade de Descartes; que sob nenhuma filosofia ou teologia poderia ser o Deus do cristianismo. Identificar o Deus de Abraão com o deus do deísmo é forçar uma barra e não entender as devidas distinções. Um bom exemplo da enorme diferença do Deus dos cristãos para o Deus dos filósofos, são as muitas heresias originadas da penetração de ideias gregas na concepção do Deus uno-trino do cristianismo. Os “deuses” da razão desfilaram na história das muitas ideias metafísicas desde Platão até Hegel e, no momento em que não quiséramos mais a participação deles em nossas filosofias, os matamos todos (Nietzsche)! Definitivamente, não pode ser esse o Deus do cristianismo.

A esse capítulo da metafísica chamamos teologia natural, e acaba por concorrer com a abordagem do Deus do cristianismo que é aquele que se revela como criador da realidade e

---

<sup>1</sup> “Emancipação” é uma palavra cara ao iluminismo que falava numa razão adulta, esclarecida e emancipada das amarras da autoridade e da superstição. Esse pensamento tem seu embrião na Idade Média e será uma das bússolas por onde se guiará a modernidade. Não é que se instaurou uma aversão utilitária às coisas da fé, mas sim um processo de independência com muita assimilação. Assim, o cristianismo é visto como um passo importante no caminhar civilizatório-racional, mas que deve ser superado pela razão esclarecida. Não podemos duvidar da importância das ideias da religião para a própria formulação da filosofia tanto de Kant quanto de Hegel, mas em ambos, segundo o próprio espírito da época a religião seria, mais cedo ou mais tarde, superada pela filosofia.

<sup>2</sup> Essa ideia ganhará cada vez mais força e terá seu ápice no iluminismo. Assim a retrata Libânio: “o evento histórico é um caso, um sinal, um acontecer específico e único de um Universal. No máximo, a revelação histórica pertence ao mundo da ‘percepção sensitiva’, que é um degrau infantil a ser superado pela idade adulta do pensar maduro e autônomo (I. Kant)” (1992., p. 35).

senhor da história. Os que defendem a teologia natural concordam que o Deus que se prova racionalmente não é o Deus da religião, mas que esse seria um princípio metafísico explicativo do real, o Deus da religião, por sua vez, daria conta daquilo que a ciência não comporta em seus conteúdos. Esse tipo de discurso é utilitarista e manipulador do Deus da fé, dado que lhe concede um prêmio de consolação para nossa vontade de poder intelectual, no fundo não se deseja o Deus vivo, se deseja uma explicação da realidade.

O Deus da fé não é uma correção ou complemento ao da razão, se fosse uma correção significava que a razão estaria errada (o que implica que algum tipo de “desrazão” estaria certa, o que é uma flagrante contradição) se é um complemento, a questão seria que Deus está “completando”, dado que se é verdade que todos os filósofos só encontram um Deus, também o é que esse Deus é diferente em cada pensador. Ambos, Leibniz e Newton, falavam de Deus, mas não concordavam que Deus era esse. Não é de um Deus encontrado por nossas elucubrações mentais que queremos falar. Esse Deus era uma criação nossa (Feuerbach) que está descartada (Nietzsche).

## **1 – O DEUS DA FÉ E A LINGUAGEM**

É ao Deus da fé que queremos nos reportar. A fé é condição para aceitação da revelação. Deus se revela a todos, mas essa revelação só pode ser recebida na fé. No teísmo, segundo suas escrituras sagradas, essa revelação se dá através de relatos onde o próprio Deus dá a conhecer a si mesmo para alguém. Assim, na tradição judaica se mostrou a Moisés, entre os muçulmanos a Maomé e no cristianismo aos apóstolos. Essas três religiões tem, de certa forma, o nascedouro de sua fé na revelação feita a Abraão. “Para essas religiões, a fé em Deus está intimamente ligada a como os humanos respondem às revelações especiais de Deus, uma vez que uma compreensão correta de Deus depende crucialmente de tais revelações” (Evans, 2005, p. 324). O que o crente deseja é uma relação com Deus mesmo, é viver diante de sua presença e amá-lo. Nisso consiste a fé, mas disso ele só sabe via revelação. A fé só é fé a partir da revelação. Para o cristianismo, a fé em Deus é dada no acolhimento da revelação histórica em Jesus Cristo. Aqui queremos esclarecer um ponto:

A fé cristã tem, como ponto de referência central e identificante, a própria pessoa de Jesus Cristo, ou seja, o “evento escatológico” que Ele significa. E esse evento escatológico é, precisamente, a mais perfeita e máxima conjugação do absoluto com o histórico, do universal com o particular, de Deus com o ser humano. Assumindo

esse evento e essa pessoa com a manifestação máxima da verdade, simultaneamente transcendente e concreta, o cerne da fé cristã obriga essa a viver da constante tensão – que é a tensão da própria religião – entre referência transcendente e articulação histórico-concreta (Duque, 2016, p. 156).

A filosofia analítica da religião pode nos ajudar na compreensão desse Deus que, ao se apresentar na história enquanto Jesus Cristo, não deixa de ser o totalmente Outro. Vamos refletir sobre as categorias histórica e religiosa (transcendente) em nosso contexto de discussão. Alston (2005) acha problemática a ideia de Wittgenstein de que o conhecimento histórico não é o religioso, que são jogos diferentes e incompatíveis, porque é essencial, por exemplo, ao cristianismo, que Cristo tenha ressuscitado no terceiro dia após sua morte. Ele duvida que o sentido do ressuscitar religioso seja diferente do ressuscitar histórico. É verdade que para os cristãos a ressurreição de Jesus é um fato histórico no sentido de que é algo que realmente (e não metaforicamente) aconteceu. Dito isso, contudo, os sentidos histórico e religioso desse acontecimento são bem diferentes. Caso a história pudesse comprovar tal evento (o que é impossível por ser um milagre) isso muito pouco teria a ver com o sentido religioso-teológico do evento. Por exemplo, a simples concordância da história e da teologia de que Jesus existiu, nem de longe nos permite pensar que esses sentidos para a palavra “existência” possuam uma maior similitude.

Na linha de pensamento de D.Z. Phillips (1992) o significado das crenças religiosas só são claros na prática, só uma imersão na prática religiosa faz com que o crente possa, paulatinamente, ir encontrando sentido naquilo tudo. Esse sentido é sempre obscuro para aqueles que não praticam esse “jogo”. Da mesma forma, o sentido da ciência também não é claro para aqueles que não praticam seu jogo. Um historiador que também seja um cristão devoto vive essa experiência, ele sabe que o Jesus da história (que depende da metodologia da pesquisa histórica) não é, de todo, o da fé religiosa. Assim, se o Jesus da fé não é apenas o Jesus da história, do mesmo modo, o Deus da fé não é o da razão ou o dos filósofos. O Deus dos filósofos é encontrado pela razão a partir da tentativa de solução de uma questão filosófica. Também tem similaridade com o Deus da fé, mas com ele não se confunde. Se o Deus da fé não é o da razão, não é um produto racional, como podemos a ele nos referir? Quem fala desse Deus são as pessoas religiosas, então podemos pensar que possuem uma linguagem propriamente religiosa (Wittgenstein) para tanto. Como afirma Schillebeeckx: “fé em Deus implica experiências mundanas, nas quais algo existe que seja levado à linguagem, o

que pode chegar à linguagem somente em linguagem de fé” (2012, p. 112). Mas essa linguagem religiosa, como qualquer linguagem, não é algo a parte da linguagem ordinária.

Em nosso uso da linguagem ordinária sempre temos algum descompasso, especialmente quando aplicamos a Deus predicados que nos são muito cotidianos, tais como perdoar, amar, cuidar. Sabemos dessas coisas segundo nossas relações humanas e as praticamos uns com os outros. O ruído aparece quando as atribuímos a Deus. Desde a crítica de Feuerbach, em que sentido essa atribuição é legítima? Não é possível iniciar um termo teológico do zero, ou seja, dizer o que é a Graça divina, por exemplo, sem levar em consideração nosso uso ordinário da língua. Nosso aprendizado em referir-nos a Deus é tal como nos referimos aos seres humanos (pelo menos em suas qualidades). Então, de certa forma, os conceitos teológicos se iniciam na linguagem ordinária. Aqui a crítica de Feuerbach nos espreita; mas nas ciências não ocorre o mesmo? A palavra “trabalho”, por exemplo, em Física, tem um significado bem diferente da palavra trabalho em nosso dia a dia.<sup>3</sup> A construção do termo em física, no entanto, por certo passou pelo significado ordinário da palavra “trabalho”. Não podemos afirmar, contudo, que o termo “trabalho” em física “deriva” do termo “trabalho” em nosso dia a dia, como se aquele fosse algum tipo de desenvolvimento desse. Podemos pensar o mesmo dos termos teológicos e assim escaparmos do antropomorfismo de Feuerbach.

Podemos perguntar se não é lícito atribuir o mesmo significado às mesmas palavras quando aplicadas aos humanos e a Deus. Por exemplo: a palavra “bondade” tem o mesmo significado em Deus e nos homens? O ponto é exatamente o de que o significado dos termos quando atribuídos a Deus são diferentes dos termos quando atribuídos aos homens, a saber, não há univocidade. Deus é bem diferente de suas criaturas: “Deus é bom, é certo; mas não é bom da maneira como os homens são bons. É libertador, mas não da maneira como os homens são libertadores” (Schillebeeckx, 2012, p. 107).

Se tem uma coisa que nos diferencia totalmente de Deus é que somos seres corporais e Deus não. Essa diferença é útil para entendermos que o modo como Deus fala não é o nosso, por exemplo. Quando falamos usamos nossos órgãos vocais que faltam a Deus, então quando dizemos que Deus fala com alguém isso não pode acontecer da mesma maneira que falamos uns com os outros. Algumas coisas que para nós são impossíveis para Deus são possibilidades. A imensa maioria de nossas vontades só se realiza através da ação de nossos

---

<sup>3</sup> Trabalho é uma grandeza física que mede a transferência de energia que ocorre quando um objeto é deslocado.

corpos. Deus não tem corpo e isso não é um impeditivo para realizar o que deseja. Então, quando falamos da vontade de Deus estamos falando de algo não totalmente unívoco com a vontade humana.

A teoria da simplicidade divina que são Tomás defende torna o ser de Deus totalmente outro quando em Deus não podemos fazer distinções reais entre seus atributos, sua essência e existência. Quando dizemos que o homem é bom separamos as palavras homem e bom, ao falarmos de Deus essa separação não pode ser feita. Essa concepção de Aquino anda de mãos dadas (guardadas as devidas diferenças) com a mística cristã que defende a queda de qualquer tipo de diferenciação. Aqui, a transcendência de Deus é tal que não permite que ele seja abarcado por qualquer distinção, não podendo ser subjugado às nossas categorias. A teologia negativa do místico Pseudo-Dionísio é emblemática dessa posição. Consequentemente, quando falamos sobre Deus nosso discurso é metafórico, alegórico. Dizer que recebemos o alimento das mãos de Deus ou que os pensamentos de Deus são diferentes dos nossos, não é asseverar que Deus possui mão ou mesmo que pensa como nós que temos mãos e elaboramos silogismos, mas é expressar, metaforicamente, a consciência de que o que temos vem de Deus e que não conseguimos saber de seus desígnios.

Com as metáforas falamos de Deus de forma muito indireta e imprecisa, nos limitamos a sugerir ou insinuar a respeito de Deus reconhecendo nossa incapacidade de explicitá-lo, dado seu mistério, sua simplicidade, que o torna incognoscível, para usar uma expressão kantiana, para nós. Willian Alston discorda que todo o discurso seja metafórico ou de qualquer tipo de figura de linguagem, mas que, em várias afirmações usamos de literalidade e que elas, muitas vezes, são fundamentais: “sustento que muitas declarações sobre Deus usam (pelo menos alguns) de seus termos literalmente, em vez de metaforicamente ou de qualquer outra forma figurada” (Alston, 2005, p. 242). De fato, também falamos de Deus literalmente, contudo, são poucas as afirmações desse tipo, embora essenciais. Há de se destacar que, mesmo as declarações metafóricas são implicadas por declarações literais como: “Deus é simples, não está no tempo nem no espaço, é imaterial, etc”. Contudo, o próprio Alston é cuidadoso em sua tese e não pretende levá-la tão longe, quando reconhece que qualquer tipo de literalidade (univocidade) linguística é insuficiente em nossa relação com o divino:

Mesmo onde podemos encontrar um núcleo abstrato e unívoco [...] isso fica muito aquém de dizer tanto quanto gostaríamos de poder dizer sobre o conhecimento divino, intenções, desejos, tendências e assim por diante. O que sobra é deixado para

o reino do implícito [...] ou para o discurso metafórico, simbólico, dependente do modo de fala (Alston, 2005, p. 242).

Na maioria das vezes a fala analógica é a apropriada.<sup>4</sup> Ricoeur também pensa assim ao tratar da linguagem religiosa. Podemos entender que nele a racionalidade da fé reside no ato de pensar a que todos somos interpelados quando do contato com sua formatação simbólico-metafórica na Bíblia. Aqui, a exposição do real está na realização do potencial linguístico escondido nas ficções, alegorias e poesias do livro sagrado. A própria linguagem metafórica é instauradora de sentido franqueando o aprofundamento da reflexão da fé numa perspectiva linguística. Então nos encontramos com a possibilidade de tradutibilidade da fé através de uma hermenêutica apropriada à nossa atualidade.<sup>5</sup>

Por outro lado, de modo algum essa hermenêutica pode desvendar a revelação totalmente, se assim o fosse, Feuerbach teria razão e Deus não seria mais que nossa criação, uma criação de nossa razão, fantasia e vontade. Desse deus falaríamos com muita propriedade. A verdade e independência do Deus cristão reside em seu ocultamento, assim o revelar-se contém, em si, o ocultar-se. A revelação sem o ocultamento seria insuportável para o homem, no sentido de que o ser mesmo de Deus (infinito, perfeito, etc.) não pode ser abarcado pelo homem (finito, imperfeito). A presença de Deus em sua revelação pressupõe seu encobrimento, por nós perceptível no mundo das religiões (Barth, 2011, pp. 18-21). Sua revelação acaba por esconder sua divindade em nossa humanidade, as nossas categorias e construções culturais que possuímos para compreender e viver com Deus, nos tornam cientes de seu perene ocultamento.

---

<sup>4</sup> A linguagem por analogia é também muito usada na ciência, no momento em que as teorias são explicadas para as audiências leigas e mesmo as especializadas. Isso é assim, por exemplo, quando falamos de modelos atômicos tais como o de Bohr, quando ouvimos explicações sobre buracos negros, ou estudamos os gases perfeitos.

<sup>5</sup> Blondel e Newman estão na gênese desse movimento de atualização dos elementos da fé no que tange ao desenvolvimento do dogma e Tradição frente aos desafios do historicismo de seu tempo. “A grande originalidade de M. Blondel (1861-1949) foi a de ter sublinhado que a função da tradição era a de exercer uma espécie de mediação entre a história e o dogma [...]. Nesse sentido, Blondel pôde escrever que guardar o depósito da fé não se limitava a lutar contra a usura do tempo, mas consistia em fazer frutificar este tesouro transmitido” (De Pinho, 2010, pp. 13-14). O impulso inicial de Blondel está numa mudança do conceito de “depósito da fé”. Tradicionalmente esse era visto como tesouro a ser preservado de qualquer mudança, dado que a fé é imutável, por isso não poderia sofrer qualquer tipo de alteração. Sem aderir ao historicismo, mas levando-o em conta, Blondel propõe que a tradição seja viva, que seja sim um tesouro, mas não de coisas vencidas, mas vivo. O dogma é estabelecido numa época, via instrumentos conceituais de então, o que não pode ser diferente. Blondel propõe a mediação do dogma na história para que o mesmo faça sentido ao homem de todas as épocas. Newman caminha na mesma toada de Blondel na Inglaterra e traz ao núcleo da reflexão teológica a ideia de história e de tradição, como constitutivas do desenvolvimento do dogma.

## **2 – PRAGMATISMO COMO TENTATIVA DE SOLUÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO**

A instalação de uma cidade com obras de engenharia que constroem estradas e túneis necessita violentar o meio ambiente. Estratégias de guerras para conquista do território alheio, a manipulação das mentes para fins quaisquer pelos meios de comunicação, os crimes de estelionato têm todo um processo sofisticado de elaboração de elevada inteligência. A razão muitas vezes (acho que Maquiavel concordaria com isso!) advoga a violência, ou a violência é defendida racionalmente para a manutenção de interesses ou valores. Buscar motivos, argumentos, razões para se recorrer à violência nunca foi um tabu. Violência racional é aquela racionalmente justificada ou motivada. Os que derrubaram as torres gêmeas agiram tão racionalmente quanto os estadunidenses que invadiram o Iraque: “[...] racional define simplesmente um método de usar nossa mente, um modo de pensar e atuar sistemático, mas não implica um conjunto específico de convicções ou atos, e não implica necessariamente um certo código moral” (Nusseibeh, 2008, p. 160).

Por outro lado, em que pese a normatização ser parte essencial da razão, a mesma carece de um conteúdo, assim como termos como bondade e justiça, se não tiverem um conteúdo específico não podem nos orientar, uma razão puramente procedimental não distingue um conto de fadas de uma teoria científica. Filósofos, cientistas, teólogos, artistas, literatos e intelectuais em geral defendem que sempre se:

[...] sustentam práticas particulares de pensamento e formação de crenças como aquelas que incorporam a “razão”, aquelas que se pensa que nos dão a melhor chance de chegar à verdade. No entanto, quais práticas são consideradas como parte da “razão” não é algo que seja histórica e culturalmente invariável (Evans, 2005, p. 338).

Hegel (2015, p. 117 e 205) já nos falava de uma história da razão que se identifica com a própria história da filosofia. Assim o que seja racional é algo que muda com o tempo. Em nossos dias, talvez ainda, os filósofos considerem os argumentos de Platão para a imortalidade da alma como racionais. Por sua vez, esses argumentos aos ouvidos de um cientista são pura fantasia. Um triângulo cuja soma dos ângulos internos fosse diferente de 180 graus não era uma coisa razoável para um geômetra clássico, enquanto que para um não euclidiano é algo óbvio. Se defender que a razão é puramente procedimental, não nos ajuda a diferenciar quase nada, e praticamente tudo seria racional, uma razão com dado conteúdo,

também nos leva a uma variabilidade grande da própria razão, e a uma questão que é sempre controversa demais: por que esses e não outros conteúdos contam como racionais? E aí perguntaremos sempre pelo critério para considerar algo como racional, e depois, qual o critério para aquele critério e assim sucessivamente.

No longo caminhar da história da razão, na prática, o nosso parâmetro do que seja uma ideia ou conceito racional surge daquilo que consideramos verdadeiro, já partimos de um conhecimento bem estabelecido em nossa comunidade e, só então, buscamos fundamentação para esse conhecimento e o mesmo se põe como critério para a razão. Na Idade Média os conteúdos teológicos eram considerados verdadeiros e, por isso, não se contestava que eram racionais, com o advento da modernidade a “verdade” se converteu em conteúdos de ciência. Desse modo, a essa foi conferida o predicado de racional. Consequentemente, a razão que era teológica torna-se razão científica, calculista e instrumental. Partindo do dado histórico da variação do que seja racional vamos tentar uma articulação entre a fé e a razão buscando entender que tipo de racionalidade comporta a fé cristã.

As relações entre fé e razão são vistas em geral por diferentes gradações entre os dois extremos do racionalismo e do fideísmo. Para o racionalista a fé deve ser regulada ou governada pela razão. Um exemplo clássico é o de Kant que nos fala de uma religião nos limites da simples razão. Por outro lado, o fideísmo afirma que a fé sempre transcende a razão não podendo por ela ser limitada, nem absorvida, podendo, inclusive, ser contrária à razão que, em última instância, a fé é irracional. A posição padrão é a de Kierkegaard que nos fala do sacrifício de Isaac e nos convida ao “salto da fé” ou o clássico “creio porque é absurdo” de Tertuliano. Vamos tentar uma postura de conciliação entre ambas.

Locke não tem dúvidas que tudo aquilo que é por Deus revelado seja verdadeiro, mas precisamos nos certificar de que aquilo foi de fato uma revelação divina. Um critério negativo é o de que a revelação divina não pode contradizer o conhecimento intuitivo evidente. Dessa forma, as verdades fundamentais conhecidas pela razão não podem ser contrariadas pelas verdades de revelação. Nesse sentido a fé seria um conjunto de saberes comunicados por Deus que têm de se submeter ao controle da razão. Essa posição de Locke não consegue dar conta das relações do cristianismo com a razão. Se Locke está certo, as verdades do cristianismo estão erradas, dado que as mesmas não podem passar por esse crivo da razão. A questão da trindade, que é essencial ao cristianismo tal como se apresenta (inclusive depois da Reforma),

não poderia ter lugar, pois contraria flagrantemente a lógica que nega a possibilidade de algo ser um e três ao mesmo tempo.

A tentação é a de afirmar que a fé é algo estranho à razão e cair no irracionalismo que muitas vezes é identificado com o fideísmo. É Stephen Evans (2005, p. 333) quem nos fala de Lev Shestov o qual “parece afirmar que há de fato uma contradição entre a razão humana e a fé religiosa, e conclui que o crente deve escolher a fé, mesmo que isso signifique que ele ou ela deve rejeitar os princípios da lógica” (Ibidem). Aqui a questão da trindade é tocada e o crente deve aceitá-la, mesmo que ela ganhe a pecha de irracional. Não queremos cair no fideísmo radical para preservar verdades fundamentais do cristianismo. Isso porque a fé não pode abrir mão da razão, como nos ensina Libânio: “a racionalidade é uma questão intrínseca à própria fé” (2000, p. 171); então, precisamos entender se o racionalismo pode compactuar com as verdades reveladas. Esse assentimento deve se dar na linha do pensamento de santo Anselmo, pois, para ele, “não se trata de buscar uma racionalidade para justificar a fé no nível da razão, a ponto de substituir o ato livre da fé. É de dentro da fé que a razão colabora, não substituindo o mistério, mas mostrando que a fé não é uma realidade irracional (Idem, p. 175).

A fé não pode ser justificada racionalmente ao modo de uma redução da fé à razão, pois aí a fé seria, no final do dia, razão; e a teologia, filosofia. Mas o trabalho da razão é feito a partir da fé, portanto, precisamos de um tipo de racionalismo que dê conta disso. A forma de racionalismo mais popular deriva de uma epistemologia evidencialista, vamos a ela.

O evidencialismo critica as crenças religiosas por elas não apresentarem evidências de sua validade. Tais evidências são formadas por crenças básicas que devem ser de tipo lógico ou empírica. O problema do evidencialismo está em que não encontramos proposições de tipo lógico ou empírica de qualquer gênero que nos afirmem que crenças básicas têm de ser de tipo lógico ou empírico, o que nos leva a uma flagrante contradição. Também não encontramos até hoje crenças que sejam de tipo básico, Popper (2008, pp. 44-46) teve problemas com elas já na introdução da *Lógica da Pesquisa Científica* com o problema da base empírica e Wittgenstein no *Tractatus* não “mostrou” nenhuma. As ideias claras e distintas de Descartes, as impressões fortes de Hume ou os enunciados protocolares dos positivistas lógicos, nem de longe são aceitas por qualquer consenso. Sendo assim teríamos de recorrer sempre a uma sentença mais básica que a anterior num processo que não acabaria nunca. Seres finitos como nós não são capazes de abarcar uma cadeia infinita de crenças, mas nem por isso somos obrigados a nos entregar ao ceticismo.

No racionalismo de tipo evidencialista não há espaço para a fé, contudo, essa não deve abrir mão da razão e aceitar a redução à mera emoção ou ao sentimento. Essa racionalidade evidencialista é, na verdade, a redução da razão aos parâmetros da cientificidade que não é capaz de responder a toda racionalidade existente. Destarte, há de se reposicionar a razão de tal modo que se exiba sua articulação com a fé.

É certo que tudo o que podemos saber do mundo depende de nossas capacidades e crenças. O tipo de crença que temos, em termos mais filosóficos, nossa metafísica ou cosmovisão pode nos levar a uns ou outros tipos de conhecimento.<sup>6</sup> A crença cristã de que o mundo foi criado e que somos filhos de Deus, nos levou ao *big bang*, a ideia de liberdade pessoal, de filosofia da história, igualdade entre as pessoas, fraternidade universal, entre outras.<sup>7</sup>

Não podemos avaliar uma ideia pela sua simples origem. Isso é o que o evidencialismo-fundacionista deseja e acaba por nos levar ao ceticismo. Mas podemos, numa virada pragmática, avaliar uma ideia pelas suas consequências (isso também se aplica à ciência) e encontrarmos uma epistemologia apropriada ao pensamento religioso, ou, mais exatamente, que alicerce<sup>8</sup> as verdades reveladas. Se a origem de todas essas ideias, das quais não queremos abrir mão, é religiosa<sup>9</sup>, é inevitável a implicação de que há uma racionalidade própria na religião, de que a fé cristã seja, ela mesma, imbuída de algum tipo de razão. É nessa direção que podemos ir para afirmar que as verdades reveladas são admissíveis. Não é irracional aceitá-las.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Nesse quesito Karl Popper (2008, p. 40) se afasta de todo o positivismo de sua época, que visava uma eliminação da metafísica de toda filosofia ou mesmo de qualquer pensamento que se suponha respeitável. Para ele: “as descobertas científicas não poderiam ser feitas sem fé em ideias de cunho puramente especulativo e, por vezes, assas nebulosas, fé que, sob o ponto de vista científico, é completamente destituída de base e, em tal medida, é metafísica”.

<sup>7</sup> Todas essas ideias têm seu melhor acabamento na modernidade. Isso nos ajuda a formar uma percepção de que a modernidade não é, necessariamente, a negação da religião em sua totalidade, mas sua incorporação, no sentido de que ela torna-se fonte, quando a própria racionalidade moderna se nutre de conteúdos formulados inicialmente pela religião (Mendieta, 2001, p. 112).

<sup>8</sup> “O Deus que se revela é o Deus *absconditus* a quem ninguém jamais viu (Jo 1,18). Nesse sentido, falar da revelação divina de Deus faz necessário encontrar uma epistemologia da fé” (Xavier, 2021, p.13) que não pode ser igual a qualquer epistemologia das ciências, contudo, bem como nas ciências, essa epistemologia não tem caráter fundacionista, tal como Descartes ou Kant que, partindo das ciências, buscam sua fundamentação na metafísica, mas uma epistemologia que vise explicar determinada estrutura implícita à revelação, como assim o fizeram Popper e Kuhn com a Física.

<sup>9</sup> Para aprofundar esse assunto recomendo meu artigo: Contribuição da Racionalidade Religiosa às Racionalidades Científica e Filosófica. Publicado na *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*. Brasília: v.7, n.1, Julho de 2020.

<sup>10</sup> Esse quesito tem uma resposta interessante na teologia. Do ponto de vista da antropologia cristã, somos criados por Deus e agraciados por ele para a escuta e compreensão de sua palavra. Segundo Balthasar (2021, p.

### 3 – REVELAÇÃO COMO SUPORTE E COMPLEMENTO À FILOSOFIA

A resposta à questões do tipo: quem sou? De onde venho? As quais permeiam várias culturas e sabedorias respondem à exigência de sentido e dão a orientação para a existência do homem. Necessitamos da revelação para a satisfação total do mistério do homem. Tal mistério, para o cristianismo, só se resolve no mistério de Cristo: “a revelação cristã é a verdadeira estrela de orientação para o homem, que avança por entre os condicionalismos da mentalidade imanentista e os reducionismos duma lógica tecnocrática” (João Paulo, 2010, n. 15).

O mistério de Cristo se conhece pela fé. Não que a fé resolva o mistério, esse continua a ser mistério, mas a fé é capaz de acolhê-lo e, através dele, compreender o homem. Aqui a razão encontra um impulso em seu labor investigativo. Pelo dom de Deus deve seguir seu caminho de busca e investigação tendo por limite apenas suas próprias forças. Diz João Paulo II: “em resumo, pela razão o homem alcança a verdade, porque, iluminado pela fé, descobre o sentido profundo de tudo e, particularmente, da própria existência” (2010, n. 20). A razão no homem é incapaz de alcançar o cume da verdade por si mesma, necessitando da fé para tanto. Uma razão solitária pode mesmo se perder em seu processo de investigação e não chegar a seus objetivos. Assim, a busca pela verdade feita pelo homem não se reduz à verdades científicas, mas também à verdades sobre sua existência e valor.

Desse modo, “a revelação cristã não é somente uma irrupção de Deus na história, manifestando seu projeto salvífico, mas ela desvela também o mistério do homem para ele mesmo, decodifica-o, mostrando-lhe sua verdadeira realidade última” (Libânio, 1992, p. 67). Isso vem de encontro à investigação de Ricoeur que entende o ser humano como aquele que busca sua humanidade (Gesché, 2003, p. 13). O mistério de Deus está nos confins do humano, porque Deus aí está, e o mistério do homem está no meio daquilo que é humano. A fé não fecha a pessoa em si mesma, mas é sempre abertura aos outros e ao mundo. Só no reconhecimento do sagrado no outro e no mundo se desvela para mim o sagrado em mim, minha experiência com Deus é desde sempre experiência com o outro (1 Jo 4, 20) e nisso está o que há de mais caro, de mais humano no homem.

---

46): A palavra de Deus que é onde reside, em parte, sua revelação “é mais íntima a mim do que eu para mim mesmo, e mais razoável que minha razão, de modo que o ato da obediência da fé é, verdadeiramente, o ato mais razoável para essa razão”. A forte influência agostiniana da citação é patente e sem dúvida aqui se trata de uma racionalidade moldada pela fé, ainda assim, uma racionalidade não menos racional que qualquer racionalidade formada nas ciências, matemáticas, artes e assim por diante.

Igualmente, para Kierkegaard, a condição do homem só se elucida a partir da fé, sem ela a razão não dá conta de questões desse tipo. A postura de Agostinho pode ser a de um fideísta moderado ao entender que é necessário crer para compreender, ao mesmo tempo em que precisamos compreender para crer. Em Agostinho temos algo como um ciclo que visa relacionar razão e fé num encadeamento de interdependência. Só podemos entender a racionalidade da fé, se tivermos essa mesma fé.<sup>11</sup> Fideístas moderados, em geral, estão comprometidos com a ideia de limites da razão humana. Afirmar que a razão humana tem limites é algo muito bem aceito em nossos dias e não necessariamente nos compromete com o irracionalismo. Isso quer dizer que a razão tem um determinado alcance e ao querer transpor esses limites acaba por gerar conclusões indesejáveis por nós.

Nesse momento, a palavra de Deus vem em nosso auxílio como fonte orientadora para a razão não deixando a mesma extraviar-se de sua única missão: a verdade. Conforme nos diz João Paulo II:

É claro, de resto, que a razão, movendo-se dentro destes dois pólos (Sic.) — palavra de Deus e melhor conhecimento desta —, encontra-se prevenida, e de algum modo guiada, para evitar percursos que poderiam conduzi-la fora da Verdade revelada e, em última análise, fora pura e simplesmente da verdade; mais ainda, ela sente-se estimulada a explorar caminhos que, sozinha, nem sequer suspeitaria de poder percorrer. Esta relação de reciprocidade circular com a Palavra de Deus enriquece a filosofia, porque a razão descobre horizontes novos e inesperados (n. 73).

Aqui se abre o espaço para todo o tratamento hermenêutico das Sagradas Escrituras e da Tradição. Devido a esse constante exercício interpretativo, a fé cristã não tem na hermenêutica apenas um instrumental interpretativo, mas ela é em si mesma interpretativa, não pode viver sem se pensar a si mesma sempre, em certo sentido, a hermenêutica é implícita à fé cristã<sup>12</sup>. Essa fé não inicia com algum tipo de invenção de algum “gênio religioso” que

<sup>11</sup> A fé é uma virtude teologal, ou seja, é dada por Deus. Refletir sobre a definição de teologia nos ajuda a entender que essa fé implica uma racionalidade. “O que é a teologia? O encontro de Atenas e Jerusalém, vem a dizer Bento XVI. A alegação, desconhecida na Alta Idade Média, de que Deus é razoável e de que com um Deus razoável se pode raciocinar” (Juaristi, 2008, p. 142).

<sup>12</sup> “O estatuto hermenêutico da fé implica primeiramente que a relação com o Livro sagrado e as tradições religiosas envolve um trabalho de inteligência da fé, incluindo interpretação e discernimento [...] Jesus Cristo não escreveu um novo livro para substituir os antigos, ele tornou-se o exegeta por excelência, interpretando as Escrituras e cumprindo-as com a própria vida, até o extremo (Jo 13, 1)” (Rubem, 2009, pp. 49-50, grifos nossos). Jesus Cristo não pode ser visto como um judeu com uma interpretação heterodoxa da Bíblia Hebraica. É fato que dava um tratamento bem afastado da ortodoxia de sua época às Escrituras, mas seu legado não é exatamente uma nova interpretação da Bíblia, como quem está fundando uma nova canonicidade interpretativa da Tradição e do texto, mas ele vai em outra direção. Jesus nos explica sua relação conosco e com o Pai, e do Pai conosco segundo o amor, a extrema importância que o judeu dava ao cumprimento dos mandamentos só podia ser

nos entregou normas “puras”, prontas e para além de toda reflexão a serem seguidas. A fé que se pensa a si do cristianismo, que é sempre autoreflexiva, não o é de modo extrínseco como se uma razão estranha à fé<sup>13</sup> tivesse de ser a ela aplicada, mas é algo implícito à fé cristã o voltar-se a si mesma, porque a razão é algo próprio a essa fé, dado que ela é desde sempre Logos (Jo 1, 14).

Essa foi a metodologia de Ricoeur para boa parte de seu trabalho filosófico: se deixar interpelar pela Escritura. Houve uma grande dedicação dele às questões de religião, sem dúvidas. Mas, com toda a influência do cristianismo em seu pensamento, não produz uma teologia quando quer filosofar e sim filosofia com todo seu rigor. Para tanto, Ricoeur tem ciência dos limites da filosofia em seu ser meramente racional e só então traz a teologia como o outro da filosofia proporcionando a abertura da filosofia às intuições religiosas. Dessa maneira não há qualquer problema de perda de autonomia da filosofia, pelo contrário, se a filosofia quer compreender a totalidade da experiência humana, ela não pode abrir mão da religião enquanto parte dessa experiência. Aqui, assim como fazemos filosofia na companhia das ciências e das artes, a religião não é rejeitada. Para tanto, Ricoeur desenvolve um tipo de agnosticismo metodológico com fins de garantir a independência do pensamento filosófico como algo caro a si. Como ele mesmo se define: “não sou um filósofo cristão [...] sou filósofo, simplesmente [...] sou um cristão de expressão filosófica [...] como Bach é músico simplesmente e cristão de expressão musical” (Ricoeur, 2012, p. 65, grifos nossos).

Kant não necessita que se creia na existência de uma vida após a morte para que ajamos eticamente, basta seguir o imperativo categórico. Contudo defende que tal crença, revelada pelo cristianismo, faça parte do sistema de sua ética, pois sem o mesmo a questão da compatibilização da moral com a felicidade não seria possível. É a própria razão que

---

realizada no amor (Jo 14, 15-31). Ao nos prometer que o Espírito seria enviado e nos ensinaria todas as coisas, nos diz que sua mensagem não pode ser uma letra morta nas páginas do evangelho, mas que se renova sempre, no Espírito, com os tempos vindouros. É aí onde reside sua herança, numa forma nova de interpretar as Tradições, as Escrituras e toda a realidade. O real cumprimento das Escrituras é realizado no próprio Jesus que seguindo o projeto de amor do Pai, através do amor que transbordava em sua vida, abraçou as últimas consequências de seu existir sofrendo a morte. A hermenêutica de Jesus não nos dá fórmulas prontas, mas a capacidade de escutar o Espírito no amor, para, a partir daí, renovar toda leitura e realidade (Ap 21, 5).

<sup>13</sup> Aqui falamos da necessidade histórica que a teologia teve da filosofia. Ela parece estar sempre a fustigar por uma filosofia que a empodere. “Quer seja teologicamente neutra (p. ex. a fenomenologia), quer nutrida de ideias cristãs (p. ex. Hegel, Schelling, Kierkegaard), quer feita de desmentidos às doutrinas do cristianismo (p. ex. Nietzsche)” (Lacoste, 2014, p. 747). E há ainda o problema daqueles que seguem Heidegger em seu diagnóstico de fim da filosofia. A defesa que fazemos nesse artigo é a de que a teologia não necessita de uma filosofia no sentido de que sem ela a teologia não seria racional, ou de que a filosofia seria um tipo de avalista da racionalidade da teologia. Para nós, a fé cristã comporta uma racionalidade própria e o papel da filosofia é o de contribuir na explicitação dessa razão.

reclama<sup>14</sup> essa revelação, pois não faz sentido que alguém que é cumpridor da lei moral, portanto digno de felicidade, não a usufrua em dado momento de sua vida. Como nem sempre isso acontece em nossa existência carnal, Kant precisa apelar para uma continuidade da vida após a morte para a realização dessa justiça.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa direção, podemos afirmar, então, que há conhecimentos que para nós são derivados da fé. Mas, qual o critério para saber se esse tipo de conhecimento seria ainda conhecimento? Se você afirma que o critério seria a verificação daquela verdade, você estaria comprometido com um tipo de conhecimento específico, o científico, pois esse é o único tipo de conhecimento passível de confirmação empírica. Ora, Deus nunca nos revelou verdades científicas. A cultura judaica antiga era totalmente estranha à filosofia grega precursora das ciências. Esse tipo de conhecimento não é científico, portanto não pode ser submetido aos cânones de julgamento de qualquer tipo de verificacionismo.

Quanto à possibilidade de que Deus nos revele verdades que não possamos conhecer por nós mesmos, não encontramos, a princípio, qualquer impedimento para tanto, quando estamos a falar do Deus da tradição judaico-cristã. A revelação aponta a direção por onde nossa razão pode ir, e nossa razão nos ajuda a melhor compreender a revelação. Para nós, um modo de se atestar essa realidade são as muitas relações entre as verdades reveladas e a razão humana, estabelecidas ao longo da história. Embora essa capacidade de desenvolver argumentos favoráveis às verdades reveladas, nunca nos dê resultados definitivos nem conclusivos, as verdades reveladas são sempre, de alguma forma, compreensíveis. Buscar essa racionalidade implícita a elas é tarefa da teologia, das ciências da religião e da filosofia da religião. Um bom exemplo é o livre-arbítrio. A fé judaico-cristã nos revela que somos livres, confiando nisso podemos construir argumentos para encontrar, ainda que aproximadamente e de forma contestável e imprecisa, contando com os instrumentos de nossa racionalidade, essa verdade.

---

<sup>14</sup> Habermas segue as pegadas de Kant. A filosofia moral até hoje não encontrou vias seguras para pensar a obrigatoriedade moral, sem ao mesmo tempo intuir um Deus que chancelasse essa exigência. Contudo, em Habermas, essa intuição tem valor instrumental cuja função é robustecer a moral prescrita pelas faculdades racionais originárias do homem (Habermas, 2007, p. 239).

Todos sabemos que para São Tomás, fé e razão não podem se contradizer, pois ambas vêm do mesmo ser que é Deus. Assim, cabe a nós a tentativa de harmonização entre elas. Isso passa pelo reconhecimento de que as verdades reveladas pelo Deus da fé formam a solução às deficiências e insuficiências da razão. Para tanto, se faz indispensável a aceitação das verdades reveladas para encontrarmos o caminho para isso. São essas verdades reveladas e acolhidas por nós que nos renovam o ânimo para continuar a confiar em nossas potências racionais.

## REFERÊNCIAS

ALSTON, William. Religious Language. In: WAINWRIGHT, William J. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005, pp. 220-244.

BALTHASAR, Hans. *A Oração Contemplativa*. São Paulo: Paulus, 2021.

BARTH, Karl. *Revelação como Sublimação da Religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

DE PINHO, Arnaldo. 30 anos de teologia: da apologética à teologia fundamental. *Humanística e Teologia*. 31:2 (2010) 11-26.

DUQUE, João Manuel. *Para o Diálogo com a Pós-Modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016.

EVANS, Stephen. Faith and Revelation. In: WAINWRIGHT, William J. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005, pp. 323-343.

GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.

GOMES, Irio. Contribuição da Racionalidade Religiosa às Racionalidades Científica e Filosófica. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*. Brasília, v.7, n.1, p. 73-95, Julho, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/32191/28955>>.

HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2007.

HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2015.

JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 2010.

JUARISTI, Jon. Teología. In: *Dios salve la razón*. Madrid: Encuentro, 2008, p. 141-143.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2014, p 742-749.

LIBÂNIO, João. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. *Eu Creio, Nós Cremos: Tratado da fé*. São Paulo: Loyola, 2000.

MENDIETA, Eduardo. *Guerra, paz y Europa. Ensaio sobre religião, teologia e racionalidade*. Madrid: Ed. Trotta, 2001.

NUSSEIBEH, Sari. Violencia: Racionalidad y Razonabilidad. In: *Dios salve la razón*. Madrid: Encuentro, 2008, p. 145-163.

PHILLIPS, D. Z. Faith, Skepticism and Religious Understanding. In: GEIVETT, R. D. & SWEETMAN, B. (Eds.). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Oxford: OUP, 1992, p. 81-91.

POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 2008.

RICOEUR, Paul. *Vivo até a morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RUBEM, Pedro. O uso da Bíblia na teologia fundamental: Método e interpretação. *Didaskalia*. Lisboa, v.39, n.2, p. 37-50, junho 2009. Disponível em: <<https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/article/view/2172>>.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 2012.

XAVIER, Donizete. *Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 2021.

## I – INFORMAÇÕES SOBRE OS AUTORES

### Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes

Graduado em Teologia pelo Instituto Claretiano (2018), Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (2014) e Física pela Universidade Federal de Pernambuco (2002). Mestrado (UFPE, 2006) e Doutorado (UFPB-UFPE-UFRN, 2010) em Filosofia. É professor da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Líder do Grupo de Pesquisa em *Filosofia da Religião* na UEPB e membro do núcleo de sustentação do GT de *Filosofia da Religião* da ANPOF, bem como Secretário da ABFR (*Associação Brasileira de Filosofia da Religião*). Desenvolve pesquisa nessa área a partir da tradição anglófona em seus aspectos Epistemológicos e Político-Sociais, buscando as possibilidades de articulação entre a fé e a razão. Atualmente realiza estágio de pós-doutorado em Teologia na PUC-SP, investigando a racionalidade do cristianismo a partir da Revelação Divina. E-mail: [iriocoutinho@gmail.com](mailto:iriocoutinho@gmail.com)

### Donizete José Xavier

Possui Bacharelado e Licenciatura em Filosofia e História pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras das Faculdades Associadas do Ipiranga (1993). Bacharelado em Teologia pelo Instituto Teológico Pio XI (1996) e Mestrado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção (2002). Doutor em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: [djxavier@pucsp.br](mailto:djxavier@pucsp.br)

## **II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO**

*Recebido em:* 27 de setembro de 2024

*Aprovado em:* 30 de novembro de 2024

*Publicado em:* 26 de dezembro de 2024