



Evanildo Costeski*
Gabriel Brasileiro**

RESUMO

Existe uma evidente tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos, isto é, entre aquele Deus que aparece nas narrativas e experiências religiosas e o Deus mais abstrato que aparece nas reflexões filosóficas. O primeiro aparenta ser dinâmico e fortemente relacional, enquanto o outro parece distante e fechado em Si mesmo. Apesar de essa tensão não ser uma novidade do cristianismo, é nele que Joseph Ratzinger concentra sua atenção. Assim, veremos como Ratzinger contribui enormemente para a compreensão desse debate e como sua solução passa pela proposta radical de revisão da própria filosofia. Posto isso, passaremos por um longo itinerário filosófico, histórico e teológico, pelo qual Ratzinger também passa, a fim de entender a gênese daquela tensão, como ela se apresentou em Israel e entre os primeiros cristãos e como se deu seu desenrolar ao longo da história do cristianismo, até chegarmos na solução de Ratzinger para a questão.

Palavras-chave: Deus. Fé. Filósofos. Ratzinger.

The tension between the God of faith and the God of philosophers in light of the contributions of Joseph Ratzinger's thought

ABSTRACT

There is an evident tension between the God of faith and the God of philosophers, i.e., between the God who appears in religious narratives and experiences and the more abstract God who appears in philosophical reflections. The first one seems to be dynamic and strongly relational, while the other seems to be distant and closed in on itself. Although this tension is not new to Christianity, that is where Joseph Ratzinger focuses his attention. Thus, we will see how Ratzinger greatly contributes to understanding this debate and how his solution involves the radical proposal to revise philosophy itself. With that said, we will go through a long philosophical, historical, and theological itinerary, through which Ratzinger also passes, in order to understand the genesis of that tension, how it presented itself in Israel and among the early Christians, and how it unfolded throughout the history of Christianity, until we reach Ratzinger's solution to the issue.

Keywords: God. Faith. Philosophers. Ratzinger.

* Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2004). Pós-doutorado no Centro de História e Cultura da Universidade Nova de Lisboa (2012). Professor Titular da Universidade Federal do Ceará. Membro externo do Instituto Eric Weil (IEW) da Université Charles-de-Gaulle, Lille. Professor do Curso de Mestrado e Doutorado em Filosofia da UFC e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). E-mail: costeski@ufc.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7167511496779668>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8713-915X>.

** Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: gabrielfilipebrasileirocosta@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7350659266592920>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-6786-9433>.

A tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos ante a contribuição do pensamento de Joseph Ratzinger

Introdução

Há uma clara tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos. O primeiro é aquele que aparece em narrativas religiosas, como as bíblicas, que falam sobre um Deus com características muito parecidas com as humanas, sejam físicas ou emocionais. Enquanto o segundo é aquele que aparece em reflexões filosóficas, que retratam um Deus lógico e geométrico, muito mais próximo de um princípio metafísico universal, do qual todas as coisas seriam derivadas. Frente a isso, é evidente que ninguém vai para a igreja rezar para esse segundo Deus — haja vista que Ele é demasiadamente rígido para se relacionar —, mas, em contrapartida, o primeiro parece não satisfazer às demandas últimas da razão, afinal, por tratar-se de um Deus tão vivo e dinâmico, parece impossível cristalizá-Lo conceitualmente.

Diante disso, primeiramente, veremos como Ratzinger contextualiza historicamente a tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos, passando pela Grécia e por Israel até chegar ao cristianismo, onde a controvérsia ganhou forma própria. Nesse momento, os apontamentos históricos de Ratzinger serão aprofundados, dado que veremos com mais detalhes a gênese da tensão na Grécia e como, mais precisamente, ela se deu no cristianismo, tendo em vista a controvérsia envolvendo o próprio limite da recepção da filosofia entre os primeiros cristãos. Após isso, ainda sob a esteira de Ratzinger, analisaremos a disputa envolvendo o Deus da fé e o Deus dos filósofos dentro do próprio cristianismo, representada por Tomás de Aquino e Emil Brunner. Conforme veremos, tanto a visão de Tomás quanto a de Brunner possuem pontos frágeis que sugerem a necessidade de uma superação da disputa em favor de uma síntese. Assim, frente a isso, com base na leitura de Ratzinger, veremos como Pascal propõe a compreensão de que o Deus da fé e o Deus dos filósofos são inseparavelmente o mesmo. Desse modo, após percorrermos esse longo caminho, veremos a solução de Ratzinger para essa disputa e como ela passa por uma proposta radical de revisão da própria filosofia, segundo uma ontologia diferente da tradicional: a ontologia relacional.

O conflito histórico entre os Deus da fé e o Deus dos filósofos

A tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos não é algo que teve sua origem no cristianismo, haja vista que esse dilema já estava presente, de certo modo, no mundo pagão antigo. Como bem nota Ratzinger (1970, p. 58-59), de Xenófanés a Platão, houve uma preocupação em abolir os mitos homéricos clássicos — com seus deuses muitos parecidos com os humanos — em favor de uma compreensão sobre a realidade divina em consonância com a razão, isto é, com o *logos*. Assim, nesses termos, havia de um lado os deuses populares que, devido à excessiva semelhança conosco, estavam mais próximos da experiência humana; enquanto, do outro lado, havia deuses ou princípios destituídos de maiores semelhanças conosco que, devido a isso, estavam mais distantes da experiência humana. Nesse sentido, Ratzinger (1970, p. 59) fala, então, sobre a queda dos deuses dos mitos.

Assim, frente a isso, podemos identificar três exemplos de posturas de oposição aos deuses míticos em Pitágoras, Anaximandro e Xenófanés. Pitágoras dizia que tudo estava cheio de deuses para afirmar a universalidade divina em contraposição à particularização promovida pelos mitos, que colocavam os deuses em lugares no tempo e no espaço; já Anaximandro negava radicalmente a existência dos mitos e de seus deuses, enquanto Xenófanés acreditava que havia um Deus acima de todos os deuses e humanos que em nada se assemelhava aos mortais, opondo-se fortemente aos deuses míticos, que eram retratados de forma demasiadamente semelhante aos humanos até em imperfeições (ELIADE, 2019, p. 133-134). Dessa forma, pode ser dito que os deuses míticos caíram de três formas: ao serem negados como particulares, ao serem negados absolutamente e ao serem negados como eminentes. Mas, em todos os casos, algum princípio universal do qual partiu todas as coisas — a *arqué* — é afirmado, seja, por exemplo, a água, o *ápeiron* ou o Um; estes que tomaram o lugar dos deuses míticos.

Dessa maneira, os pensadores gregos passaram a procurar pela origem de todas as coisas não mais essencialmente nas supostas histórias de períodos imemoriais sobre deuses presentes nos mitos, mas em reflexões produzidas pela razão, havendo, assim, a emergência da noção de *arqué*. Contudo, isso não significa que os pensadores gregos romperam com os mitos ao ponto de tornarem-se descrentes em divindades, ao contrário do que John Burnet (2007, p. 29) parece

pensar ao dizer que, nesse período, a palavra “théos” (θεός) — i.e. “deus” — passou a ter um uso não religioso ao denotar aquele tipo de princípio universal, o que, ainda segundo Burnet (2007, p. 30), foi um movimento de ruptura em relação aos mitos que inaugurou o pensamento científico. Mas, como diz acertadamente F. M. Cornford (1952, p. 4-5), a opinião de que o pensamento científico foi inaugurado com essa ruptura é produto da atitude de quem olha para o mundo antigo da perspectiva moderna. De fato, naquele período, em que havia maior convívio com crenças e práticas que hoje seriam taxadas como “supersticiosas”, dificilmente a ruptura com o mito chegaria ao mesmo patamar que a ruptura engajada pelo sujeito moderno — sobretudo ocidental — mergulhado em profundo materialismo. Não por acaso, como lembra Pierre Hadot (1999, p. 28-29), apesar de os primeiros pensadores gregos terem substituído a narrativa mítica por teorias racionais, eles ainda conservavam o esquema ternário das cosmogonias míticas: a origem do mundo, do ser humano e da cidade. Portanto, é enganoso pensar que o triunfo da razão aboliu definitivamente o pensamento mítico, visto que as primeiras especulações derivaram-se exatamente da mitologia, ao buscarem desvendar o princípio absoluto apontado miticamente pelas cosmogonias (ELIADE, 2019, p. 101). Isso significa que, apesar de a ruptura com o mito ter acontecido, ela não aconteceu de maneira absoluta ao ponto de a dimensão divina ter sido negada. Indicando tudo isso que o mito foi tão somente reinterpretado segundo o exame filosófico, como fala Ratzinger.

Mircea Eliade (2019, p. 101) fala ainda que, nesse período, houve um esforço especulativo que buscou a fonte primacial de onde jorrou toda a realidade, na qual a própria história — o palco dos mitos — está inserida, havendo uma substituição, em suas palavras, do mito cosmogônico pelo problema ontológico. Nesse sentido, o princípio de todas as coisas não é mais buscado entre particulares históricos e naturais, mas sim em uma dimensão além das particularidades. Já em Ratzinger (1970, p. 59), vemos esse mesmo fenômeno ser caracterizado como o movimento helênico do *logos* contra o mito, o que, ainda segundo ele, possui um notável paralelo com a crítica dos profetas de Israel aos ídolos. Afinal, em ambos os casos, houve uma promoção da demitologização de deuses em favor de um Absoluto que é visto como estando além das particularidades naturais e históricas. Em face disso, Ratzinger (1970, p. 59) cita Sabedoria 13-15 como uma evidência da tendência demitologizadora de Israel, em que os deuses foram encarados como meros particulares — elementos,

fenômenos naturais e astros —, enquanto Deus foi visto como o criador e regente que transcende qualquer particular, sendo a idolatria tratada, inclusive, como sintoma de insensatez, isto é, algo contrário à sabedoria. Desse modo, podemos falar que, em Israel, houve a opção pela filosofia na medida em que se optou pelo amor à sabedoria.

Posto isso, Ratzinger (1970, p. 59) comenta que essa opção também ocorreu no cristianismo, citando como evidência disso Romanos 1:19-23, em que é retomada a crítica à religiosidade que se volta aos particulares, o que é visto, novamente, como uma insensatez, típica da falta de sabedoria. Assim, nesse momento, Deus é reafirmado como sendo o criador e regente que está além dos particulares, ao invés de uma coisa mundana que é elevada à condição de deus, o que caracteriza um movimento bastante análogo ao que vimos na Grécia, do *logos* contra o mito. Não por acaso, em João 1:1, Jesus é tratado como sendo o próprio *Logos*, ao invés de uma figura paralela a algum semideus mítico, como Perseu, Teseu, Aquiles ou Hércules. Assim, podemos dizer que, nesse sentido, houve também no cristianismo a opção pela filosofia, enquanto oposição à insensatez de tratar particulares como divinos, tendo em vista o reconhecimento de que Deus transcende o universo das particularidades. Nesses termos, portanto, o cristianismo desde cedo optou pela filosofia, ao acolher uma noção tipicamente filosófica de Deus.

Mas, apesar de Ratzinger (1970, p. 61) reconhecer que houve essa opção desde cedo no cristianismo, ele crê que a fé cristã conferiu ao Deus dos filósofos um novo significado, ao encará-Lo como um Deus que fala com os seres humanos e ao qual se pode rezar, ou seja, como um Deus profundamente relacional, que, inclusive, fez-se Homem. Nesse sentido, a fé cristã reconhece por um lado a legitimidade do Deus dos filósofos, enquanto, por outro lado, mantém uma visão sobre Deus que não é totalmente compatível com a visão filosófica tradicional que trata Deus como um puro ato irrelacionável. Isso significa que a imagem filosófica de Deus mantém, por si só, Ele distante de suas criaturas, enquanto a imagem da fé traz Deus até nós. Desse modo, observa-se que o cristianismo, mesmo acolhendo a filosofia naquele sentido, mantém uma certa tensão envolvendo o Deus da fé e o Deus dos filósofos.

A tensão dentro do cristianismo

Como vimos, segundo Ratzinger, apesar de a fé cristã ter acolhido em certo sentido a filosofia desde cedo, ela continua mantendo uma certa tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos. Tensão esta que apareceu tão cedo no cristianismo quanto ao próprio acolhimento da filosofia, como pode ser observado já no Novo Testamento. Por exemplo, primeiramente, em Atos 17:28, Paulo faz referência direta a um verso do poema Fenômenos, de Arato (2016, p. 13), que se refere a Zeus como a *arqué* do cosmo que gerou todas as pessoas e da qual estão cheias todas as coisas. Tratando-se, portanto, de uma visão sobre Zeus claramente influenciada pelo pensamento filosófico, que o trata como um princípio ontológico, diferentemente da visão mitológica, que tratava Zeus como um personagem histórico de um período imemorial. Isso significa que, naquela passagem, Paulo está associando o Deus dos cristãos ao Deus tipicamente filosófico do mundo helênico — i.e. o Deus dos filósofos —, de tal modo que o Deus cristão, em Atos 17:28, é retratado como uma espécie de princípio ontológico, a saber: como o fundamento em que vivemos, movemo-nos e existimos e que gerou todos nós. Não por acaso, Paulo faz essa associação a fim de criticar a elevação de coisas geradas, como ouro, prata e pedra esculpida — ou seja, os particulares —, ao patamar de divindades, conforme consta em Atos 17:29. Ou seja, trata-se exatamente do movimento que Ratzinger descreve como sendo fruto da opção dos primeiros cristãos pelo *logos* e, portanto, pela filosofia. Porém, apesar de aqui Paulo se aproximar da filosofia, em outros momentos ele demonstra certa hostilidade em relação a ela. Em Colossenses 2:8, Paulo admoesta os cristãos para serem cuidadosos com quem desejava escravizá-los com sua filosofia, enquanto que, em 1 Coríntios 3:19, Paulo afirma que a sabedoria — a *sofia* — do mundo é loucura diante de Deus. Assim, frente a tudo isso, pode-se dizer que Paulo acreditava que era possível aproximar-se da filosofia, porém, somente até certo limite, o que claramente indica que aquela associação feita por ele entre o Deus da fé cristã e o Deus dos filósofos não envolve a crença em uma correspondência total entre Eles. Frente a isso, Paulo só poderia assimilar daquele modo o Deus dos filósofos se ele conferisse a esse Deus um novo significado segundo a fé cristã, tal como Ratzinger descreve.

Certo tempo depois — mas não muito —, é curioso notar como a relação da tradição cristã com a filosofia continuou sendo ambígua. Por exemplo, Justino (2008,

p. 55-56) acreditava que certas passagens bíblicas reverberavam as doutrinas de Platão, dos estoicos e dos filósofos em geral. Sendo essa sua crença fundamentada na defesa de que, entre os gregos, certas verdades foram reveladas pelo *logos* que viria a se encarnar futuramente em um Homem, Jesus Cristo (2008, p. 38). Nesse sentido, Justino (2008, p. 83) defendia até que os que viveram pelo *logos* eram cristãos mesmo antes de Cristo. Contudo, por outro lado, Tertuliano (s.d., p. 246b *apud* LINDENBERG, 2014, p. 40) criticava ferozmente a tentativa de harmonizar pensamentos filosóficos com doutrinas cristãs, ao dizer: “Para longe com todas as tentativas de produzir uma Cristandade sarapintada de composições estóicas, platônicas e dialéticas!”. Já Agostinho (1982, p. 42-43 *apud* LINDENBERG, 2014, p. 43), indo na contramão de Tertuliano, dizia que “se aqueles que se chamam de filósofos, especialmente os platônicos, disseram coisas que são verdadeiras e elas podem ser acomodadas à nossa fé, eles não devem ser temidos”. Contudo, divergindo também de Justino, Agostinho não via os filósofos gregos como cristãos antes de Cristo que receberam uma revelação do *logos*, mas sim como possuidores injustos daquelas verdades, estas que, portanto, deveriam ser tomadas deles (LINDENBERG, 2014, p. 43). Tendo isso em vista, percebe-se que a relação dos cristãos com a filosofia sempre foi rodeada de tensões e nuances, o que significa que a assimilação de noções filosóficas envolvendo Deus sempre foi controversa no cristianismo. Portanto, apesar de o cristianismo ter feito a opção pela filosofia desde cedo — como bem destaca Ratzinger —, há ainda uma forte controvérsia dentro do próprio cristianismo entre aqueles que são mais acolhedores e aqueles que são mais céticos em relação ao Deus dos filósofos. Assim, dois pensadores paradigmáticos são citados por Ratzinger (2023, p. 47-54): Tomás de Aquino e Emil Brunner, os quais representam de forma poderosa cada lado da controvérsia.

A controvérsia sob Tomás de Aquino e Emil Brunner

Segundo Ratzinger (2023, p. 47), em Tomás, há a seguinte opinião: o Deus dos filósofos e o Deus da fé coincidem apenas parcialmente, na medida em que o segundo acrescenta conteúdo ao primeiro. Ou seja, a coincidência é parcial não porque há uma tensão entre o Deus dos filósofos e o Deus da fé que impede o encaixe entre os dois em certo ponto, mas sim porque o Deus dos filósofos alcança somente um certo ponto

que, como tal, necessita do complemento do Deus da fé. Em outras palavras, o Deus da fé é o Deus da revelação cristã cuja compreensão por meio da fé aperfeiçoa aquilo que é alcançado pela filosofia, contudo, sem contradizê-la; sendo aquilo que a filosofia alcança, segundo Tomás, a mais alta possibilidade do espírito humano fora da fé cristã (RATZINGER, 2023, p. 47-48). Nesse sentido, o Deus da fé é um nível superior de compreensão do mesmo Deus que é compreendido pela filosofia.

No entanto, tal opinião de Tomás é questionável, visto que a experiência religiosa — tanto a de crentes ordinários quanto a de profetas, místicos e apóstolos — traz o testemunho de um Deus tão diferente daquele descrito pelos filósofos que parece contradizê-Lo. Em Tomás (2001, p. 229), vemos um Deus que é puro ato, de tal modo que tamanha pureza nos leva a contemplar uma imutabilidade que não parece fazer jus à dinamicidade do Deus que aparece no domínio do tempo e que conversa, reconforta e salva, como acontece na dimensão da experiência religiosa. Inclusive, podemos dizer que estamos diante de um paradoxo, visto que, em tese, Deus como puro ato significa que Ele é uma perfeitíssima atividade, não algo inerte; contudo, essa atividade seria tão perfeita que Ele sequer poderia se relacionar de forma real com as criaturas — apesar de as criaturas se relacionarem de forma real com Ele —, conforme defende Tomás (2001, p. 301). Afinal, a relação real com as criaturas necessitaria de mudança intrínseca da parte de Deus para acontecer — visto que necessitaria acontecer no tempo —, mas, como Deus é tomado como perfeitíssima atividade naquele sentido, Ele não poderia mudar intrinsecamente exatamente porque o que é perfeito em tal sentido não necessita transitar para outros estados além do seu atual — dado que, filosoficamente, só o que é imperfeito tem faltas que exigem mudanças, portanto, o que é perfeito não tem faltas e não muda intrinsecamente. Nesses termos, a menção a qualquer relação da parte de Deus com as criaturas seria somente uma atribuição da nossa razão que toma como referência as relações reais por parte das criaturas com Ele, não algo que realmente faz jus à ação de Deus (AQUINO, 2001, p. 301), dado que Deus nunca muda intrinsecamente. Seria análogo a um pedaço de pau fixado no chão que é descrito como tendo ficado mais próximo de uma pedra não porque ele mudou de lugar e engajou-se na relação, mas sim porque a pedra mudou de lugar em relação a ele. Nesse sentido, assim como o pedaço de pau não mudou de fato e a relação da parte dele é uma atribuição da razão, qualquer nome que atribui a Deus relação com as criaturas da parte d'Ele não

denota uma relação que há tal qual em Deus, mas tão somente em nossas cabeças, que mudam em relação a Ele, enquanto Ele mantém-se imutável. Mas essas noções de mudança e relação atribuídas a Deus são tão fracas e débeis que ofendem as experiências religiosas daqueles que narram o contato com Ele. Por exemplo, o quão escandalizante soaria para Paulo — o apóstolo — alguém dizer-lhe que, quando ele experimentou ricamente Deus indo até ele, não foi Deus indo até ele de fato — em sentido forte e estrito —, mas tão somente uma noção existente na razão que não faz jus a uma relação real da parte de Deus. Assim, podemos dizer que, em Tomás, o Deus que é puro ato é tão vivo, mas tão perfeitamente vivo — por ser puro ato —, que, dialeticamente, aproxima-se de algo sem vida.

Dessa forma, ao ser fechado à relação real com as criaturas, a concepção filosófica de Deus criada por Tomás aproxima-se daquela noção do Deus autorrelacionado criticada por Ratzinger (1970, p. 63), isto é, o Deus dos filósofos que gira eternamente fechado em Si mesmo, por ser puro pensar que contempla a Si mesmo. Assim, a concepção de Deus de Tomás não parece relacionável o suficiente para evitar a tensão com o Deus da fé cristã, que é radicalmente marcado pela categoria da relação, devido ao profundo amor que se identifica com o pensamento de Deus, que é criativo (RATZINGER, 1970, p. 63). Ao pensar, Deus ama; e, ao amar, dispõe-se para fora de Si. O amor é a abertura por meio da qual a relação de Deus vem para fora. Um Deus que não se relaciona de forma real não ama de fato. À vista disso, ao contrário do que Tomás pensava, não há aqui um mero acréscimo sem contradições a respeito daquilo que a filosofia fala sobre Deus, mas sim um choque motivado pela fé¹.

Prosseguindo, ao voltar-se com os olhos para o outro lado, Ratzinger (2023, p. 50) identifica uma radical oposição a Tomás de Aquino em Emil Brunner, que fundamenta sua posição na ideia de que, biblicamente, Deus revelou-se com um nome, conforme é narrado em Êxodo 3:14. O que contrasta com a visão filosófica de Deus em razão de que, enquanto o Deus dos filósofos busca se identificar com um conceito universal de Deus desvelado universalmente pela razão, Aquele Deus chamado por um nome — ao ter um nome — identifica-se essencialmente com uma identidade pessoal em particular, que é revelada por Ele mesmo na história. Dessa

¹ Esse choque indica que a noção filosófica de Deus de Tomás de Aquino carrega conceitos que, no mínimo, precisam ser revistos, a fim de ser acomodada à fé.

forma, apesar de único, Deus possui uma maneira particular de ser que contrasta com a identidade universal e abstrata do Deus dos filósofos. Assim, nesse sentido, há uma clara tensão entre o Deus universal e abstrato, que, em tese, é alcançado até mesmo fora do cristianismo através da pura reflexão, e Aquele Deus único que, ao revelar-se de um modo específico — inclusive com um nome —, só pode ser apontado concretamente de uma maneira em particular, correspondente ao que foi revelado por Ele.

Diante disso, Ratzinger (2023, p. 51) traz à tona a reflexão, baseada em Brunner, sobre o que significa exatamente Deus ter um nome e expõe que o nome de Deus não serve meramente para expressar algum conhecimento sobre a essência divina, visto que ele serve para, sobretudo, tornar Deus um ser interpelável. Ou seja, ao se dar um nome e revelá-lo à humanidade, Deus está oferecendo a oportunidade de ser acessado, visto que a função do nome é conferir uma identidade social a fim de que o sujeito nomeado possa ser chamado e, assim, possa participar do convívio em comunidade. Portanto, dar a Si um nome é um meio pelo qual Deus se dispõe a conviver em comunidade, coexistindo e relacionando-se diretamente com quem O chama por esse nome. Nesse contexto, vemos que o nome de Deus tem uma função relacional, que se choca com a tendência filosófica de tratar os nomes divinos como tão somente meios para se apontar de longe certos atributos de Deus.

Posto isso, ainda segundo Ratzinger (2023, p. 52-53), Brunner destaca o fato de que houve uma ontologização indevida da passagem bíblica em que Deus revela Seu nome a Moisés — Êxodo 3:14 —, que foi traduzido pela LXX como “Eu sou Aquele que é”, tendo essa tradução do nome sido lida pelos Pais da Igreja de forma ontológica, como se significasse uma definição de Deus. Por exemplo, Agostinho (1995, p. 193) acreditava que, ao revelar-se com aquele nome, Deus estava afirmando que Ele é puro ato de ser, isto é, aquilo cuja essência coincide com a existência. Pensando dessa forma, Deus estaria apenas dando uma definição filosófica de Si mesmo, ao invés de estar oferecendo um meio de ser chamado para entrar em comunhão com os seres humanos. Dessa maneira, a partir do nome revelado de Deus, observa-se um choque de compreensões que trazem à tona a oposição entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos, sendo a compreensão filosófica — ou ontológica —, segundo Brunner (RATZINGER, 2023, p. 53), uma falsificação central da mensagem cristã que descaracteriza Deus e, portanto, nega a revelação.

Contudo, apesar de acertada, essa crítica de Brunner carrega o risco de deslegitimar qualquer aproximação exegética entre o que Deus revelou biblicamente sobre Si e as noções filosóficas de Deus vindas de fora. Cair nisso, ironicamente, vai de encontro à certa mensagem bíblica: aquela que narra o que Paulo falou no Aerópago quando, pregando sobre o Deus cristão, associou-O à noção filosófica de Zeus presente no poema de Arato, como vimos. Nesse momento, Paulo fez uma aproximação entre o Deus de seus ancestrais, que se revelou através de um nome, e o Deus filosófico do mundo helênico, que foi acessado através da razão. Considerando isso, mesmo que Agostinho, por exemplo, tenha sido ingênuo ao acreditar que aquele nome de Deus é em si mesmo uma definição filosófica, o movimento de assimilação de um conceito filosófico na fé cristã não é por si só ilegítimo, afinal, o próprio Paulo fez isso.

E esse movimento de assimilação só é possível se, em primeiro lugar, houver algum componente transcultural que permita a associação entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos, sendo exatamente a razão — a faculdade da filosofia — um dos meios pelos quais isso pode ser alcançado, devido à sua pretensão à universalidade, que transpassa culturas. Ou seja, por meio da razão, é possível reconhecer princípios que transcendem particularidades culturais e que, portanto, são compatíveis com diversas culturas diferentes, de tal modo que é possível para a fé cristã, por exemplo, reconhecer isso e assimilar princípios filosóficos até então pensados fora de sua tradição. Assim, fechar-se para essa universalidade pode levar a uma particularização demasiada de Deus, ao tratá-Lo como limitado a um certo espaço cultural incomensurável. Não por acaso, como bem lembra Ratzinger (1970, p. 63), Deus recebeu o título de *lahvé Zebaoth*, que significa “Deus das multidões”, “Deus das potências”, “Senhor das potências ou dos exércitos” e que aduz à ideia de um Deus que não está limitado a um povo específico e nem, portanto, a uma cultura específica. Um Deus transcendente é sobretudo um Deus que transcende culturas e que, assim, pode também ser encontrado em princípios transculturais alcançados pela filosofia. Pensar diferente aproximaria Deus exatamente daquilo que Israel e os primeiros cristãos combateram: ídolos sem transcendência. Dessa forma, a concepção filosófica de Deus nos ajuda a lembrar que Deus não está ao lado das coisas, mas sim infinitamente além delas.

A síntese de Pascal entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos

Frente a essa disputa, não é possível esquecer de Pascal, que foi alguém que, devido à sua formação matemática, talvez tivesse tudo para abraçar uma concepção fortemente matemática de Deus, isto é, a concepção que se identifica com o Deus dos filósofos. Contudo, curiosamente, sua experiência pessoal com Deus aparentemente o levou para o caminho inverso, visto que, após sua experiência, ele costurou no forro de sua roupa uma cédula com a seguinte frase escrita por ele: “Fogo, ‘Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó’ não ‘Deus dos filósofos e sábios’” (RATZINGER, 1970, p. 61). Dado isso, Pascal parece ter descoberto algo que a filosofia não é capaz de tocar. Guardini (1966, p. 68) afirma que Pascal teve uma relação com a pessoa de Deus, porém, não com a “pessoa absoluta” da qual o exercício filosófico fala como quem fala de uma abstração distante, mas sim com a pessoa genuína de Deus, com quem Ele realmente é, Sua identidade pessoal. Nesse sentido, diz Ratzinger (1970, p. 61), Pascal viveu sua própria experiência da sarça ardente.

Tendo isso em vista, talvez Pascal tenha experimentado com Deus o que a hagiografia de Tomás de Aquino relata que ele experimentou quase ao fim de sua vida, quando, devido a tal experiência, declarou o fim de seus trabalhos escritos, os quais, de acordo com o relato hagiográfico, pareciam-lhe palha a partir de então (WALSH, 1985, p. 28)². Isso significa que Tomás, ao se relacionar diretamente com a pessoa de Deus, teria conseguido perceber algo que meramente através do intelecto seria impossível. A mensagem que isso passa é que há uma dimensão de Deus tão infinitamente distante daquilo que a razão consegue entender que, diante dela, a imagem do Deus dos filósofos parece nada.

Contudo, haver uma distância infinita entre dois pontos não torna algum deles literalmente nada. Apenas parece haver nada em razão de que, por exemplo, quando se olha a partir da perspectiva de um ponto muitíssimo alto, o ponto que está em baixo mostra-se tão minúsculo que parece nada; mas só parece, pois ele ainda está lá, apesar de minúsculo. Assim sendo, talvez seja dessa maneira como se sentem os que tiveram experiências daquele tipo quando veem o Deus dos filósofos, haja vista

² Como as hagiografias muitas vezes incluem narrativas que, apesar de piedosas, não são verídicas, esse acontecimento envolvendo Tomás de Aquino pode não ser verdadeiro, contudo, isso não importa aqui. O importante é a mensagem que a narrativa passa.

que, se tiveram um contato tão íntimo com Deus, isso significa que eles foram levados para mais perto do infinito e, assim, não conseguem escapar da compreensão de como são as coisas a partir do alto. E talvez por isso Pascal tenha costurado aquela cédula com aqueles dizeres na sua roupa, para ser constantemente lembrado da perspectiva do alto que experimentou. Frente a isso, não necessariamente o Deus da fé precisa ser colocado em oposição ao Deus dos filósofos, pois este não deixa de existir mesmo sendo visto do alto, isto é, não deixa de ser verdadeiro mesmo que a totalidade da verdade seja ainda mais eminente. Não por acaso, Ratzinger (1970, p. 61) defende que a genuína compreensão de Pascal foi que o Deus da fé e o Deus dos filósofos são exatamente o mesmo — ao invés de opostos —, pois, conforme afirma, a oposição de Pascal foi especificamente ao Deus totalmente mergulhado na matemática, ou seja, ao Deus completamente absolutizado, eternamente fechado em Si mesmo, como algo abstrato que jamais desce ao concreto. Assim, ao ter sua experiência, Pascal compreendeu que o Deus matemático não permaneceu eternamente fechado, haja vista que Ele fez-se sarça ardente, de onde partiu o Seu nome que penetrou a história. Nesse sentido, não houve uma negação absoluta do Deus dos filósofos por parte de Pascal, mas somente a negação de que Deus compreendido dessa forma não tenha saído de Seu estado autorrelacionado para o estado de relação conosco. Em suma, a experiência de Pascal mostrou-lhe que Deus não é o Deus dos filósofos no sentido de que Ele não é somente o Deus dos filósofos, pois Ele é também o Deus da fé, enquanto a expressão viva e histórica daquilo que os filósofos tentam falar sobre Ele.

A solução de Ratzinger

Conforme já dito em outro momento, Ratzinger reconhece que o cristianismo desde cedo fez a opção pela filosofia, porém, esse seu reconhecimento vem acompanhado de diferentes juízos. Em primeiro lugar, positivamente, ele enxerga que a síntese que os Pais da Igreja fizeram entre a fé bíblica e o espírito helênico foi legítima e necessária, sobretudo frente à exigência da fé cristã de afirmar seu monoteísmo, o que a filosofia foi capaz de subsidiar (RATZINGER, 2023, p. 64). Diante disso, fica claro que Ratzinger não dispensa o conceito filosófico de Deus, o qual, ainda segundo ele (RATZINGER, 2023, p. 64-65), é aludido na própria Bíblia,

mais especificamente em Isaías 40:12-18. Nessa passagem, Deus é descrito como incomparável, de tal modo que, diante d'Ele, as coisas se tornam diminutas ou nada. Nesse ponto, Ratzinger enxerga Deus sendo aludido como o Absoluto do qual fala a filosofia, o que significa que, mesmo na revelação, é possível encontrar um adiantamento do pensamento filosófico. Ademais, nesse contexto, é importante compreender ainda que esse tipo de afirmação ousada sobre Deus vinda de Israel tinha o propósito missionário de tornar o Deus dos israelitas compreensível para as nações vizinhas, ao expressar o fato de que esse Deus não era só mais um entre os vários deuses locais, mas sim o princípio de todo o mundo (RATZINGER, 2023, p. 64-66). Desse modo, Deus foi elevado ao patamar mais alto a fim de que fosse visto por todos. E isso não foi diferente no cristianismo, na medida em que houve a continuação da afirmação de Deus como aquele Absoluto que é o princípio do mundo, tendo a apropriação da filosofia servido para reforçar isso e, assim, contribuir para o anúncio público do evangelho a todas as nações (RATZINGER, 2023, p. 67).

No entanto, por outro lado, Ratzinger (2023, p. 70) também enxerga que a apropriação do conceito filosófico de Deus entre os Pais da Igreja nem sempre se deu de forma suficientemente crítica, haja vista que teses filosóficas foram acolhidas sem o exame adequado e sem passar por transformações purificadoras. Aqui fica claro que Ratzinger acredita que, em certa medida, houve uma relativa negligência com a necessidade de afirmar o aspecto relacional do Deus cristão, que não é inteiramente compatível com a noção do Deus filosófico autorrelacionado fechado para a relação íntima com Suas criaturas. Dessa forma, conforme aponta ainda Ratzinger (2023, p. 70), o reconhecimento de que Deus é um Deus em relação com o mundo e com o ser humano, que atua na história, exige um novo exame de todas as correntes filosóficas. Diante disso, notamos que Ratzinger deseja manter o conceito filosófico de Deus, contudo, sob a condição de um novo e profundo exame que leve em consideração o fato de que Deus se relaciona com o mundo e o ser humano na história. Ademais, é importante notar a radicalidade de sua proposta ao falar em um novo exame de todas as correntes filosóficas. Não é somente de uma, duas ou algumas, mas de todas. Com isso, Ratzinger parece sugerir uma mudança generalizada do próprio paradigma filosófico.

E tal sugestão mostrou-se realmente o caso na medida em que Ratzinger (2023, p. 162) defendeu ousadamente a superação da tradicional ontologia de substância em

prol de uma ontologia relacional. Nesse caso, substância se refere a um substrato final que seria o portador de qualquer propriedade ou relação, sendo ele próprio, portanto, preexistente a qualquer relação. Em face disso, o que Ratzinger propõe é pensar que, ao invés de considerar a substância como o que há de mais fundamental na realidade, a relação deve ser tratada como a categoria fundante do real. Assim, ao invés de algo fixo, constante e fechado, o que é o caso da substância, teríamos algo absolutamente dinâmico na base de tudo, a saber: a própria relação que não possui nada mais fundamental além de si. E, como reforço a isso, Ratzinger (2023, p. 162) menciona o paradigma da física moderna, que não considera que há fundamentalmente alguma substância fixa e constante que é preexistente às relações, mas sim estruturas de relações das quais nada escapa. Dessa forma, vemos que Ratzinger pensou na categoria da relação de forma bastante profunda e universalizada. A implicação imediata dessa ontologia para a noção filosófica de Deus é que Ele passa a ser também pensado como fundamentalmente relação, ou seja, o próprio Deus é relação (RATZINGER, 2023, p. 162). Dessa forma, podemos dizer que, para ele, há uma ressignificação do conceito filosófico de Deus, que deixa de ser puro ato — *ipsum esse subsistens*, como vemos em Tomás (1995, p. 40) — e que passa a ser pura relação — *relatio subsistens*, como diz o próprio Ratzinger (2023, p. 162). Sendo isso, inclusive, incrivelmente compatível com o que o cristianismo professa desde seus primeiros séculos de existência: Deus é essencialmente três pessoas que se relacionam entre Si. Deus é pura relação trinitária.

Dado isso, não é de se espantar que Ratzinger (1990, p. 444) proponha que a pessoa de Deus está no nível da realidade relacional, isto é, no nível da relatividade para o outro, não no nível da substância. E aqui, novamente, ele baseia-se na física moderna, que reduz a matéria a ondas, um estado que ele compreende como sendo de pura transmissão (RATZINGER, 1990, p. 444). Sendo a pessoa de Deus exatamente isso, um estado de pura transmissão, de pura dação, uma pura atividade de dar que se fundamenta exatamente no fato de Deus ser pura relação. Havendo, portanto, um choque entre a noção de pessoa de Ratzinger e a noção de pessoa de Boécio, subscrita por Tomás de Aquino (2001, p. 522-525), que coloca pessoa no nível da substância, ao dizer que pessoa é substância individual de natureza racional. Além disso, para Ratzinger (1970, p. 63), diferentemente de Boécio e Tomás, a pessoa de Deus não é marcada meramente pela Sua natureza racional, mas também pelo Seu

amor, isto é, por aquela pura atividade de dar, que coincide com Seu próprio pensamento, que amorosamente cria e mantém. Aqui ele se aproxima, portanto, da noção de pessoa de Ricardo de São Victor, que a define como existência incomunicável de natureza espiritual (RATZINGER, 1990, p. 449). Nesses termos, pessoa não é mais definida em função da natureza racional comum a todas as pessoas, mas sim em função de uma existência que é absolutamente única em cada pessoa, a qual não pode ser comunicada, de tal modo que a pessoa não é um algo, mas sim um alguém (CULLETON, 2011, p. 19-22).

Nesses termos, sendo um alguém, Deus é aquilo que deve ser referido com um “quem”, não com um mero “o quê”. E, tendo essa distinção em mente, percebe-se que o filósofo é exatamente aquele que parece estar demasiadamente preocupado em apontar — de longe — para “o que” Deus é. Já o sujeito de fé que se aproxima de Deus e entra em comunhão direta com Ele é aquele que experimenta a dimensão existencial da relação interpessoal e, assim, descobre “quem” Deus é. Diante disso, percebe-se que a ontologia relacional proposta por Ratzinger traz à filosofia a possibilidade de falar sobre Deus como alguém absolutamente aberto à relação com Suas criaturas e, assim, capaz de se envolver existencialmente conosco de forma poderosa. Portanto, a partir da categoria da relação, Ratzinger consegue administrar bem o que antes parecia ser uma forte oposição: a tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos. Pois, como vimos, segundo ele, Deus ainda é visto como o Absoluto que transcende o mundo das particularidades — tal como a filosofia tradicionalmente fala —, contudo, esse Absoluto não se mantém eternamente fechado em Si mesmo, haja vista que Ele se abre para a relação de modo real com o próprio mundo que Ele transcende, tal como a ontologia relacional é capaz de sustentar, em convergência com a compreensão dos sujeitos de fé. Sendo exatamente isso o que Ratzinger (1970, p. 64) enxerga de maneira acertada no Credo quando é dito “Creio em Deus Pai, todo-poderoso”, pois isso sintetiza um conceito do universo da relação familiar — Pai — a um conceito de nível cósmico típico do Absoluto — todo-poderoso. Assim, estamos diante de uma conceituação que abarca tanto o momento de absolutez quanto o momento de relatividade de Deus, este que Ele realiza quando renuncia ao poder absoluto em prol da relação íntima com Suas criaturas, o que vemos de maneira exemplar na Cruz. Somente um Deus que é relação consegue transitar desse modo entre o transcendente e o imanente.

Conclusão

Dado tudo o que foi visto até aqui, é impossível não se impressionar com a riqueza do pensamento de Ratzinger. Cada degrau do itinerário que percorremos trouxe consigo abundantes contribuições de seu pensamento para o tema tratado, com uma originalidade ímpar. De tal modo que, por fim, vemos que o Deus dos filósofos é o Deus da fé, e vice-versa, haja vista que a natureza relacional de Deus abarca esses dois momentos: Deus é o Absoluto do qual falam os filósofos que, ao descer para a história, abre-se para a relação com os crentes por meio da fé. Dessa forma, portanto, aquela aparente tensão entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos desaparece. Contudo, como bem lembra Ratzinger, a fim de que essa compreensão seja possível, é necessário revisar toda filosofia recepcionada pela fé cristã, em favor de uma filosofia — ou ontologia — relacional. Somente assim é possível sustentar que há um Absoluto que se relaciona de forma real com Suas criaturas, visto que, nesse sentido, o Absoluto é compreendido inevitavelmente como o Absoluto Amor aberto a sair do alto de Sua posição infinita para pisar no chão da finitude. Frente a isso, finalmente, a fé toca a filosofia, e a filosofia toca a fé.

Referências

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995.

AQUINO, T. de. **De ente et essentia**. Petrópolis: Vozes, 1995.

AQUINO, T. de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

ARATO. Fenômenos. **Cadernos de Tradução**, Porto Alegre, v. 38, jan./2016, p. 13-54.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Editora Paulus, 2023.

BURNET, J. **A Aurora da Filosofia Grega**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

CORNFORD, F. M. **Principium sapientiae**: the origins of Greek philosophical thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

CULLETON, A. S. O conceito de pessoa em Ricardo de São Vitor. **Problemata**, João Pessoa, v. 2, n. 1, jun./2011, p. 11-26.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

GUARDINI, R. **Pascal for our time**. New York: Herder and Herder, 1966.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

JUSTIN. The first apology. In: FALLS, T. B. (Comp.). **The Fathers of the Church**. Washington: The Catholic University Of America Press, 2008. p. 23-114.

LINDENBERG, D. C. O destino da ciência na cristandade patrística e medieval. *In*: HARRISON, P. (Org.). **Ciência e religião**. São Paula: Ideias & Letras, 2014. p. 37-58.

RATZINGER, J. Concerning the notion of person in theology. **Communio: International Catholic Review**, Washington, v. 17, 1990, p. 439-454.

RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**. São Paulo: Herder, 1970.

RATZINGER, J. **O Deus da fé e o Deus dos filósofos**. Rio Bonito: Benedictus, 2023.

RATZINGER, J. **What is christianity?** São Francisco: Ignatius Press, 2023.

WALSH, M. (Ed.). **Butler's Lives of the Saints**. New York: Harper & Row, 1985.

Recebido: 29/04/2024
Aprovado: 18/07/2024