

# **Teologia e antropologia: aliança ou conflito?\***

*Ulpiano Vázquez Moro S.J.*

## **I**

A temática da relação entre Teologia e Antropologia (formulada em termos de relação entre dois saberes discursivos e autônomos ou duas ciências) é, na teologia católica, um assunto relativamente recente. Como veremos a seguir, essa temática surgiu, ou ao menos explodiu, no início da década de sessenta...O que, a dizer verdade, é muito pouco tempo para consolidar um discurso como o discurso teológico cuja elaboração e amadurecimento são ritmados num compasso de séculos. É por isso que a sinceridade me obrigará a confessar desde o início desta aula dois receios ou duas cautelas em relação ao tema que aqui exporei. Observações preliminares, mas que, pela sua importância, fazem já parte do assunto na medida em que por ele estão determinadas.

Confessarei, em primeiro lugar, que não tenho certeza de qual seja a sua relevância última. Bem poderia acontecer que este assunto tal como aparece formulado no título, não obstante o meu interesse pessoal, a sua presumível atualidade e a torrente bibliográfica que sobre ele já desabou, viesse a ser apenas um episódio insignificante na grande história da teologia. Essa história é farta em exemplos que melancolicamente mostram a relatividade transitória e a inutilidade de debates que um dia foram apaixonados e que, hoje, não só não nos dizem mais nada, como também se revelam mal equacionados e, por isso mesmo, insolúveis e até prejudiciais. O que dizer, então, dos protagonistas desses debates, senão que eles conseguiram um lugar na história da teologia pela mesma razão que Pilatos entrou no Credo?

---

\* Aula Inaugural no CES (Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. Belo Horizonte), 4 de março de 1991

Para não prejudicá-la, não prejudicarei, pois, a importância ou a atualidade inquestionável da temática da minha aula. Caberá aos ouvintes julgar.

Esta primeira cautela, a modo de observação inicial, parece-me tanto mais necessária quanto maior e mais forte é a tirania ofuscante do que se apresenta como atual, como moderno ou, simplesmente, como moda ou modismo. Formulada de maneira mais positiva, esta primeira observação é um convite ao uso de uma perspectiva que, utilizando termos pictóricos, eu chamaria não primitiva ou não *naïve*. Um convite ao *distanciamento* crítico e paciente em relação ao tema da nossa lição.

Bem entendido, esse distanciamento e essa perspectiva em relação ao assunto não serão realizados contra ou às custas da teologia... como se um teólogo no exercício da sua profissão pudesse falar a partir de um ponto de vista que negasse a sua pertença a uma tradição e à sua linguagem. O distanciamento crítico de que falo e a sua perspectiva dizem respeito à atualidade do assunto para a própria teologia e a partir dela mesma. É essa atualidade que não quero prejudicar, para que o assunto mesmo, que é o que nos interessa, não fique prejudicado.

O profissional da teologia, sobretudo no caso de um professor, não é um jornalista de plantão. O famoso aforismo de Hegel aconselhando a leitura do jornal da manhã como a mais apropriada bênção matinal para aquele que nós chamaríamos "homem moderno", não me parece que seja o melhor dos conselhos que Hegel legou ao homem moderno e muito menos ao teólogo. A modernidade não se produz simplesmente no jornal, nos semanários e nem mesmo nas revistas religiosas com periodicidade de trinta dias.

É por isso que uma certa telescopização ou distanciamento do tema só pode ajudar a focalizá-lo e dimensioná-lo em seu devido lugar. O lugar devido deste assunto que diz respeito à relação entre os saberes teológico e antropológico será, na minha perspectiva, a história da teologia. É a ela que diz respeito; a ela é relativo, com ela está relacionado e, por isso, também nela e por ela pode ser relativizado. A história da teologia católica não é alheia à história da Igreja. É o sujeito dessa história que em definitiva acabará julgando a relevância do assunto que hoje, precavida e cautelosamente, estamos começando a tratar. A esse sujeito infalível eu estou agradecidamente sujeito e livremente sujeito minhas falíveis considerações.

Prometera uma segunda observação ou cautela, ainda preliminar. Aparentemente, esta segunda observação nos conduzirá ao extremo oposto daquilo que venho dizendo. Com efeito, se na primeira observação advogava pelo necessário distanciamento que o exercício da teologia exige, falarei agora contra o vício que denominarei *impontualidade* dos teólogos.

Trata-se ainda de comunicar uma incerteza pessoal que diz mais respeito ao segundo termo utilizado no título desta lição, isto é, o termo Antropologia. De que antropologia se trata quando o teólogo trata da Antropologia?

Costumava acontecer (e também aqui a história da teologia tem algo a nos ensinar) que os teólogos - devido talvez a um fenômeno de "deformação profissional" típico de quem deve lidar incansavelmente com o temporal e com o eterno, com o princípio e o fim e, ainda e sobretudo, com Aquele para quem, como diz o Salmo 90, "mil anos são como um dia", e um dia que, além do mais, já passou - acabavam adotando hábitos e psicologia de astrônomos. Seus dias (seria melhor dizer suas noites) não eram como os dias e as noites do resto dos mortais. Seu tempo é outro tempo, mensurado quase que por anos-luz. S. Paulo não escrevia já que não estamos submetidos aos dias, aos meses, aos anos sublunares? (Gl 4,10).

Considerar a realidade *sub specie aeternitatis*, do ponto de vista da eternidade, pode acabar produzindo uma espécie de acronismo ou atemporalidade. A telescopização da realidade a que antes me referia gera perspectivas não microscópicas, não pontuais. Acontece assim, com uma frequência quase endêmica, que a pontualidade em relação à própria época acaba não sendo a virtude dos profissionais da teologia. Nós costumamos chegar atrasados a todos os encontros! A agenda da teologia parece estar cheia de desencontros e, mesmo os mais jovens e lépidos, mesmo aqueles que têm mais fôlego ou se sentem mais atualizados, sofrem uma espécie de defasagem congênita ou de disritmia histórica.

Não é infrequente, por isso, que as adesões ou as refutações feitas pelos teólogos, incluídos os atuais e a nós mais próximos, sejam quase sempre pós-tumas em relação àqueles que os teólogos refutam ou enaltecem. O entusiasmo com que umas e outras adesões ou refutações são realizadas mal esconde o atraso ou a inoportunidade.

Não creio, pessoalmente, que tudo isto seja um motivo para que o teólogo sofra de má consciência ou vergonha em relação a si mesmo ou a sua profissão. Nem que por estes motivos deva mudar o telescópio pelo microscópio, a Bíblia e o Denzinger por uma filmadora e um gravador.

Na verdade, só haveria, a meu ver, uma razão que tornaria trágica a impontualidade da teologia. É que os teólogos também fossem pastores, que eles tivessem a responsabilidade de presidir um rebanho que, certamente não pode esperar pelo parecer de um perito especialista para saber qual é a espécie e a periculosidade do lobo que já o está devorando. Mas, o teólogo como tal, não é pastor, nem veterinário do pastor, nem o seu policial. A teologia, que é essencialmente pastoral na sua origem e na sua finalidade, não pode se esgotar na imediatez do aqui e do agora do serviço a um rebanho determinado, a um grupo de vizinhos ou, dizendo a mesma coisa em grego, a uma *paróquia*. O carisma do serviço teológico é outro, mesmo que seja radicalmente subsidiário do ministério dos pastores e não alternativo a ele.

Caberia perguntar-se se a notoriedade e a fama com que em nossa época e a partir do Vaticano II se revestiu a missão dos teólogos na Igreja, mesmo sendo justas na ocasião, não teriam conduzido a uma hipertrofia do seu papel

eclesial e a uma série de disputas absurdas por um poder para o qual não tinham autoridade ou por uma autoridade para a qual não tinham poder.

Tentar a qualquer custo conservar essa notoriedade, quase aristocrática, ou aristosófica, e esse protagonismo, acendendo-o artificialmente com disputas intra-eclesiais, só serve, quer me parecer, para desviar os teólogos ainda mais da sua verdadeira tarefa que só pode ser realizada com a modéstia, a humildade e o desprendimento de quem sabe que não é absolutamente dono do assunto que trata. Só serviria, retomando o fio da nossa meada, para tornar os teólogos ainda mais impontuais ou atrasados.

Eu teria-me explicado muito mal, ou então estaria sendo muito mal interpretado, se nesta altura alguém estivesse pensando que minhas palavras pretendem ser uma apologia da função teológica como sendo simplesmente uma espécie de arqueologia do passado eclesial ou uma sorte de pré-copernicana astronomia de idéias dogmaticamente fixas.

O que as duas observações preliminares pretendiam mostrar é que, paradoxalmente, no exercício da função teológica, o distanciamento e a pontualidade não só não são contraditórios, mas se solicitam mutuamente. Em termos positivos: é graças ao distanciamento criado pela escuta dos textos que contêm a língua materna do *ethos* cristão (a Sagrada Escritura, mas obviamente também a Tradição e o Magistério em que ela se interpreta e se aprende, e a Liturgia em que ela se torna experiência viva), é graças a tudo isso que a função teológica tem chance de ser pontual. Tem chance de não errar a sua meta no tempo presente ou de não atingir essa meta tendo, ao longo do caminho, se metamorfoseado em outra coisa que não pode mais ser chamada teologia. Falo da função teológica, e não simplesmente do teólogo individualmente considerado, porque é bem possível que essa tarefa titânica seja impraticável para um indivíduo só. Aí está a responsabilidade irrenunciável de uma instituição como o CES onde a função da teologia deve ultrapassar as indigências individuais para tornar-se um trabalho comunitário.

## II

A temática da relação entre Teologia e Antropologia, considerada sob o ponto de vista da relação entre dois saberes com discursividade própria, é um exemplo onde poderemos observar essa dialética aparentemente paradoxal graças à qual o distanciamento e o que venho chamando pontualidade não constituem uma alternativa excludente, mas mutuamente se suscitam e reciprocamente se complementam.

A tese que acabo de formular pressupõe uma aliança entre as duas ciências e portanto a possibilidade da Antropologia Teológica. Ela tem contra si uma objeção inevitável, que pode ser feita, por motivos diferentes, tanto a partir da teologia como a partir da antropologia. A objeção poderia ser formulada resumidamente assim: a teologia e a antropologia são discursos não só histórica

como, sobretudo, formalmente heterogêneos. É por isso que a única relação entre as duas só poderá ser o conflito excludente ou a mútua redução.

Examinar esta objeção com um distanciamento que não signifique afastamento ou desinteresse em relação a nossa realidade, mas ao contrário, presença e compromisso, nos levará, em primeiro lugar, a refazer o percurso histórico da objeção para, assim, em segundo lugar, considerar os motivos pelos quais a teologia não pode deixar de ser antropologia.

Sobre a heterogeneidade histórica ou a não-contemporaneidade do discurso teológico e do discurso antropológico bastaria lembrar um detalhe filológico carregado de significação. O termo teologia, como todos sabem, surgiu na Grécia na primeira metade do século IV a.C. A Igreja antiga, não sem hesitações, o adotou na época do Concílio de Niceia, no século IV d.C. No período inicial da alta escolástica, era já o termo técnico para definir a ciência da fé.

O palavra "teologia" possuía, pois, 22 séculos de história e tinha garantido para si uma primazia incontestada, propriamente régia, na universidade da discursividade humana, quando Kant, em 1781, escreveu que todas as perguntas metafísicas, morais ou religiosas do homem devem ser referidas à antropologia e por ela respondidas. Escrevendo assim, Kant não só introduziu um neologismo no vocabulário filosófico, mas consagrou, com o neologismo *antropologia*, uma nova forma de racionalidade, uma nova forma de compreender o logos e de definir a inteligibilidade do real.

Nova e, como ele mesmo disse, copernicanamente revolucionária. O referencial primeiro e último, o sol que permite orientar-se, encontrar o sentido da realidade e a sintaxe ou a articulação desse sentido no discurso que pretende dizer o real (a ontologia), esse Sol não é mais o divino ou Deus. É o homem. Do universo simbolicamente teocêntrico e do discurso onto-teológico passa-se assim para um universo que é simbolicamente antropocêntrico e que se exprime num discurso onto-antropológico.

A heterogeneidade entre teologia e antropologia não é, pois, meramente histórica. Tampouco se trata de um problema de tradução, adaptação ou ainda inculturação. A heterogeneidade entre ambas é sobretudo formal, entendendo por forma não a simples aparência exterior, mas a conformação interna e principal. É por isso que a passagem de uma ciência para outra não significará, ou ao menos não pretenderá significar uma mudança acidental na linguagem. Ela quer ser uma mutação total e implicará programaticamente a transmigração de um universo para outro diferente com a conseguinte transmutação de valores que se inicia na inversão do que a lógica antiga chamava objeto formal próprio de cada uma das ciências.

Imaginem, para compreender plasticamente o que quero dizer, um encontro entre Atanásio, patriarca de Alexandria e o filósofo Kant que exerce a filosofia em Königsberg. Não reparem muito na diferença de idade. O Patriarca estaria beirando hoje os 1690 anos. Kant é um jovem de apenas 160. Nem pensem que estou, de repente dedicando-me a ficção teológica. Atanásio, para

referir-me àquele de cuja atualidade mais se pode duvidar, ainda fala, aos domingos, em todas as missas onde o Símbolo Niceno é utilizado...

"A Teologia atinge a sua perfeição na Trindade"<sup>1</sup>, afirma Atanásio, que pagou por tudo o que esta afirmação implicava o alto preço de cinco exílios.

"Da Trindade, retruca Kant, entendida ao pé da letra e caso se considere tal doutrina como inteligível, nada pode ser deduzido na ordem prática. Muito menos ainda, se se está persuadido que transcende todos os nossos conceitos"<sup>2</sup>.

O importante neste exemplo de diálogo, em que citei palavras textuais de ambos autores, não é constatar que o Patriarca Atanásio e o filósofo Kant têm idéias diferentes sobre o mesmo assunto. O decisivo é perceber que a maior diferença consiste no fato de que o mesmo assunto é pensado de maneira diferente.

Se alguém não percebeu ainda a nuance fundamental da diferença, ouça Feuerbach, que na juventude foi um ótimo estudante de Teologia e talvez se entenda melhor com o Patriarca. "Eu não direi de forma alguma, escreve Feuerbach, que Deus não é nada, que a Trindade não existe, etc. Mostro somente que eles não são o que imagina a ilusão teológica, que são mistérios internos e não externos, mistérios da natureza humana e não de um ser exterior"<sup>3</sup>.

É bem possível que nesta altura Atanásio, caso sobreviva à afirmação de Feuerbach, não esteja entendendo mais nada. Mas, de que maneira esta afirmação do vibrante Autor da *Essência do Cristianismo* (que tinha como lema mostrar que o segredo ou o mistério da Teologia é a antropologia), poderá nos ajudar a compreender melhor em que consiste a diferença, que denominei heterogeneidade formal, entre a teologia e a nascente antropologia?

A diferença não consiste em que o filósofo que se autodenomina antropólogo rejeite simplesmente ou negue o assunto teológico, Deus ou a religião. Não os rejeitará. Ao contrário, os assimilará, mas interpretando-os e explicando-os segundo as regras de inteligibilidade por ele mesmo estabelecidas. A diferença, portanto, consiste em que a *teologia* se torna para ele um *objeto* da *antropologia*. Ela "passa a girar, submetida às leis da sua atração e à organização do seu espaço epistemológico", em volta do novo sol da razão humana que ilumina essa época que H. Vaz denominou recentemente a "modernidade moderna"<sup>4</sup>.

A "Luz da Luz", que no Símbolo Niceno-Constantinopolitano metaforicamente explicita a consubstancialidade do Pai e do Filho, por quem todas as coisas foram feitas, aplicando-lhe a frase do Salmo 36,10 "em tua luz veremos a luz", essa luz que, segundo o Prólogo de João, "ilumina todo homem que

<sup>1</sup> *Oratio contra Arianos*, PG 26, 49.

<sup>2</sup> *Der Streit der Fakultäten*, PhB 252, 34.

<sup>3</sup> *L'Essence du Christianisme*. Préface à l'édition de 1843. (trad. Althusser), Paris 1968, p.107.

vem a este mundo" (Jo 1,9), no universo antropocêntrico não ilumina mais nada. Basta à inteligência humana, tal como ela é compreendida pela razão moderna, a luz produzida pela sua própria *Aufklärung*, pela sua Ilustração.

Nada mais significativo, como sintoma do resultado dessa mutação, do que aquele poema *Guardador de Rebanhos* de Fernando Pessoa. A certeza e o saber sobre a nova e verdadeira humanidade (concentrada no símbolo nietzschiano da criança que Pessoa chama o Menino Jesus "verdadeiro") faz com que o poeta afirme extasiado: "a criança [é] tão humana que é divina".

Que a divindade apareça aqui como um atributo da humanidade, eis uma afirmação ininteligível sem a fé e a teologia cristãs. Ininteligível sem elas, mas radicalmente contrária à cristologia que, alicerçada na reflexão sobre a *união hipostática* (pessoal) da natureza humana e a natureza divina em Jesus Cristo (união sem confusão nem mudança, sem divisão nem separação), criou, com a bela e sugestiva expressão de *communicatio idiomatum*, comunicação de idiomas, as regras da transcrição lingüística desse fato fundamental que constitui o âmago do cristianismo: a encarnação ou a hominização de Deus.

Na frase de Pessoa, que tomei como exemplo do que já ouvíamos em Feuerbach sobre a "interiorização" do mistério ou a sua imanentização, não há mais possibilidade de "comunicação de idiomas", uma vez que a divindade aparece somente como atributo da humanidade. De uma humanidade que não mais necessita comunicação de Deus, que não mais necessita que a divindade, assumindo-a, faça dela o seu atributo.

Com outras palavras: é na afirmação da impossibilidade e da inecessidade da Encarnação de Deus que, finalmente, se manifesta a heterogeneidade, não só histórica, mas sobretudo formal, entre a antropologia e a teologia.

### III

Não pretendo cansá-los contando mais uma vez a história dessa mutação cataclísmica ou, como diria Nietzsche (que como ninguém, cem anos após Kant, se debruçou sobre as consequências do antropocentrismo), dessa mutação etimologicamente "catastrofal". Catastrofal, porque inverteu a estrofe na qual até então tinha-se dito o sentido e, assim, acabou também invertendo a sintaxe toda da sua articulação.

Quero lembrar apenas, para avaliarmos em perspectiva os 22 séculos da trajetória percorrida pela consciência ocidental, um outro fato filológico significativo. Ele nos situará de novo na aurora da teologia cujo ocaso pareceria estar irreversivelmente marcado para os nossos dias.

O termo "antropólogo" já tinha sido utilizado por Aristóteles. A semântica do termo, porém, será bem diferente do que já ouvimos em Kant ou daquela

<sup>4</sup> Cf. "Religião e Modernidade Filosófica", *Síntese N.F.* 18 (1991): 147-165.

com que nós mesmos hoje podemos utilizá-lo. A propósito do homem magnânimo, do homem feito para grandes coisas, Aristóteles afirma, na *Ética a Nicômaco*<sup>5</sup>, que quem é magnânimo “não é antropólogo”. Não é antropólogo justamente porque é magnânimo, porque está voltado para os grandes assuntos, maiores do que falar de si mesmo ou dos outros.

Aquela forma de discurso que o próprio Aristóteles, na *Metafísica*, denominou “filosofia primeira”, “filosofia teológica”, ou ainda “teologia”<sup>6</sup>, foi ao longo de 22 séculos a mais apropriada para tratar do maior assunto: do divino ou de Deus. Assunto que não só exigia grandeza de alma, generosidade, mas permitia que o homem aspirasse àquilo que, maior do que ele mesmo, lhe permitia ultrapassar-se e transcender-se.

Concluiremos então que a teologia é magnânima e antropologia mesquinha, que a teologia engrandece e a antropologia diminui? Concluiremos que a mutação cultural que operou a transmigração da teologia para a antropologia não significou para a humanidade um progresso, mas uma regressão?

Longe de mim responder essas perguntas que exigiriam de nós um juízo impossivelmente escatológico. Nós estamos no fim do milênio. Nada indica porém que estejamos no fim do mundo.

Minha intenção, lembro, ao contar esta história era praticar o exercício do que dominei “distanciamento”. Distanciamento do teólogo em relação ao desafio lançado por uma ciência aparentemente rival e aparentemente avassaladora. Uma ciência, a antropologia, que pela sua genealogia histórica e pela maneira como organiza o seu discurso parece, em relação à teologia, formalmente heterogênea. Queria, assim, chamar a atenção, de uma maneira que pretendia que fosse educadamente implícita, contra o vício teológico do concordismo e contra a prática teológica do atalho. Ambas me parecem letais, a longo prazo, para a teologia.

O concordismo, porque, inconsciente ou medroso, desconsiderando a diferença objetiva e formal entre a teologia e a antropologia, assume emprestada a linguagem da última, sem perceber que quem fala uma língua acaba pensando com a sua cabeça. No caso, acabará pensando o assunto da sua teologia como um antropólogo, como um sociólogo, como um psicólogo ou como qualquer outro profissional da religião que utilize uma das lógicas específicas daquelas que Husserl chamava “ontologias regionais” surgidas do fenômeno histórico em que, como numa espécie de difração ótica, a velha antropologia que Kant e Feuerbach queriam, acabou fragmentada na multiplicidade das chamadas “Ciências Humanas”. Mas, o teólogo pode considerar a sua teologia como uma “ciência humana”?

É bem possível que diante da atual e caleidoscópica multiplicidade de antropologias, o teólogo, habituado a manter uma aliança monogâmica, fiel e experimentada, com a velha filosofia, se sinta impaciente e perplexo. É aí que a tentação do atalho pode aparecer. O atalho burla a paciência do distanciamento

<sup>5</sup> *Ética a Nicômaco* 1125.

<sup>6</sup> *Metafísica* 1026 a 19; 1064 b 3.

engajando-se numa dessas miragens em que o deserto é pródigo. O atalho promete contornar o entulho, grande como uma cordilheira, que em 20 séculos de cristianismo a inteligência do depósito da fé depositou. O atalho promete ao teólogo recuperar o atraso, perder seu anacronismo e sua extemporaneidade, sincronizando-o com a linguagem do chamado mundo moderno e até, quem sabe, encontrar nele um emprego mais rentável. O atalho permite realizar com as antropologias atuais aquilo que o teólogo dogmático já estava acostumado a realizar com as antigas. Ou não é verdade a afirmação de Flick-Aizseggy: "normalmente o magistério, ordinário e extraordinário, não ensina *uma* antropologia, mas *numa* antropologia"??

O homem do atalho não percebe, porém, que este princípio hermenêutico, pensado para decodificar e interpretar os documentos da tradição dogmática da Igreja, não pode ser transformado numa espécie de patente de corso para abordar qualquer antropologia atual e utilizá-la como se se tratasse de um instrumental neutro. Nunca é. E sempre ficaria para o teólogo a questão decisiva de saber qual é o conteúdo que, com uma antropologia própria ou com uma antropologia alheia, a Igreja ensina quando anuncia o Evangelho. A pertença eclesial do teólogo nunca lhe permitirá, por isso, contentar-se com ser um profissional liberal da antropologia religiosa. Ele é responsável pela transmissão inteligente e inteligível de uma mensagem que, em si mesma, não depende de nenhum contexto

A denominada "antropologia teológica" (disciplina de aparição recente e matéria que na Faculdade de Teologia do CES foi contemplada até agora com mais horas/aula do que qualquer outra) não pode, pois, ser considerada como o resultado de uma sorte de reforma agrária no campo da teologia dogmática. Como se as disciplinas mais tradicionais e "propriamente teológicas" tivessem sido forçadas a ceder parte do seu espaço hereditário a um "novo rico" indesejável, mas inevitável, ou, pior ainda, como se Deus se tivesse tornado um assunto improdutivo e a teologia, para manter o velho patrimônio, tivesse que investir no homem.

Esta caricatura impiedosa quer apenas chamar a atenção para um dos fatos sem dúvida mais decisivos na história recente da teologia católica. Fato ainda em curso e que diz respeito àquilo que antes chamava pontualidade dos teólogos. É de maneira pontual, de uma maneira que não nos atrase e que incida no "ponto" que me parece central, que eu o narrarei evocando a figura de um teólogo já morto mas que, pela maneira como ainda é criticado, não parece que tenha deixado de ser atual.

Em 1966, num Congresso de Teologia celebrado em Chicago, Karl Rahner pronunciou uma conferência que se tornaria uma espécie de manifesto e que começava assim: "Esta exposição pretende convencer que hoje a teologia dogmática deve tornar-se uma antropologia teológica e que este antropocentrismo é necessário e fecundo"<sup>7</sup>. Rahner expunha nesta conferência-manifesto uma espécie de resultado das idéias que já tinha desenvolvido em outros trabalhos

<sup>7</sup> *Novo Dicionário de Teologia*. Roma, 1979, p. 22.

<sup>8</sup> *Teologia e Antropologia*, São Paulo, 1969, p. 13.

anteriores e que nos posteriores, sobretudo nessa obra que é o compêndio de toda a sua teologia, o Curso Fundamental da Fé, aprofundaria ainda mais.

Não lembrarei aqui as origens, influências, ambiente teológico e nem todo o arrazoado teológico que levou K. Rahner a esta tese que pretende fazer da "antropologia o lugar de toda a teologia". Tal lembrança seria desnecessária para quem já leu esses estudos de Rahner (é o caso de todos os alunos da Teologia) e, ao mesmo tempo, insuficiente para quem não os leu ainda. Lembrarei apenas que a proposta de Rahner, escrita num momento em que, segundo de Lubac, a *Gaudium et Spes* transformara-se no grande tratado de Antropologia cristã de que nosso século tem tanta necessidade, é implicitamente uma refutação de Feuerbach, 125 anos depois da publicação da *Essência do Cristianismo*. O âmago da argumentação que permite estabelecer a relação entre teologia e antropologia é a cristologia. É à luz da ressurreição de Jesus Cristo, na medida em que nela se antecipa de maneira real a consumação última, que se revela aquilo que desde o início é o centro do desígnio salvífico de Deus. Jesus Cristo como origem e termo da antropologia.

Não há, na verdade, nesta idéia nada novo que não tenha sido já dito pela novidade do Novo Testamento. Se as idéias de Rahner parecem novas, o motivo deve ser procurado, parece-me, de um lado, numa certa sonolência, que tornou os teólogos insensíveis à época em que viviam, além de monologantes. Mas, de outro lado, a novidade deve ser procurada na forma de argumentação utilizada por Rahner e nas conseqüências que ele soube tirar.

A afirmação de que "toda" a teologia dogmática deve tornar-se uma antropologia teológica supõe, com efeito, bem mais do que afirmar que deva existir uma disciplina denominada antropologia teológica. A tese de Rahner quer afirmar a possibilidade e a necessidade de reverter essa situação histórica e cultural que anteriormente tentei descrever e que tinha como resultado a incompatibilidade entre teologia e antropologia. Incompatibilidade estrutural devida à heterogeneidade formal entre ambos os discursos. Rahner negará esta heterogeneidade, em primeiro lugar em nome da própria teologia. A aliança entre a teologia e a antropologia (mesmo que historicamente esta tenha surgido à margem e até em contra da teologia) não é uma aliança entre estranhos. A "comunicação de idiomas" é possível porque, cito: "a humanidade que existe realmente foi de fato criada porque Deus (que é amor) quis dizer-se no Logos dentro do vazio da criaturalidade, e porque esta auto-expressão do Logos é precisamente a sua humanidade; de tal maneira que a possibilidade do homem ser criado é um momento intrínseco da possibilidade de que o Logos se expresse e, assim, toda a humanidade é, de fato, pensada e querida como contexto desta expressão. Por tanto, só em Cristo se afirma absolutamente o homem e só em Cristo se dá ao homem a possibilidade de aceitar seu ser com tudo aquilo que este ser implica, uma vez que sendo aceito incondicionalmente tal como ele é na realidade, é ao próprio Deus que se aceita"<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> *Mysterium Salutis*, II/2, Petrópolis, 1972, p. 16.

Creio que é a partir desta certeza da fé cristã que se pode compreender que para Rahner fosse impossível pensar a teologia de uma maneira que não fosse simultaneamente filosofia ou, no caso, antropologia filosófica. O discurso teológico sem a filosofia se regionalizaria, e Deus, "horizonte absoluto de toda realidade", não poderia mais ser captado como o "horizonte da transcendentalidade do homem".

Como disse, não pretendo lembrar aqui a seqüência e a coerência de toda a argumentação rahneriana, nem os problemas e as críticas levantadas pelo uso que ele fez da filosofia transcendental.

Esses problemas e essas críticas, mesmo sendo consideráveis, parecem-me pequenos diante do gesto e do estilo exemplares da sua teologia. Penso que esse gesto e esse estilo não poderiam ser mais anti-pascalianos e mais radicalmente contrários ao anti-intelectualismo que, desprezando o que ignora, se reveste de piedade ou de dedicação ao próximo em alguns ambientes eclesiais. Rahner rejeita radicalmente a possibilidade de separar o Deus dos filósofos do Deus de Abraão, Isaac e Jacó, do Deus de Jesus Cristo, no mesmo *élan* com que rejeitou a separação entre a Trindade Imanente e a Trindade Econômica, entre a Criação e a Encarnação, ou entre a Filosofia e a Teologia. Essa separação pascaliana implicaria também numa separação do homem dos filósofos e do homem do Evangelho. Implicaria numa diminuição da universalidade de Jesus Cristo e acabaria fazendo da Igreja um reduto de eleitos em face de um mundo perdido e contra ele. Talvez não seja de todo inútil dizer isto numa época onde o neo-jansenismo reclama para si o direito de definir quem é cristão...

É significativo que Rahner tenha sempre atribuído esse gesto ou esse estilo teológico (que ele mesmo chama otimista e que reconhece passível da acusação de ecletismo oportunista) à experiência dos Exercícios de S. Inácio e ao estilo humanista, peregrinante e missionário que historicamente caracterizou a Companhia de Jesus.

É o enraizamento na tradição de uma experiência espiritual viva (a experiência da Graça que Rahner tanto defendeu contra certos teólogos tomistas) que permite, pois, a audácia do distanciamento em relação à "imagem deste mundo" sem que, por causa dele, o teólogo acabe perdendo a capacidade de ser pontual, atual ou, no sentido etimológico da palavra, "moderno". O teólogo deveria ser moderno por tradição.

É como que levado, carregado e empurrado pela força de uma tradição que, para continuar sendo ela mesma, tem que se entregar e passar para os outros, que o teólogo chega ao aqui e ao agora. Essa tradição que nos carrega, no fundo, não é outra coisa do que a entrega do Filho de Deus encarnado, que continua entregando-se a cada pessoa humana entregando o seu Espírito. A teologia deveria ser sempre a explicitação dessa Sabedoria do amor sempre atual de Deus à humanidade.

É possível que no nosso aqui e no nosso agora a relação entre teologia e antropologia, e portanto essa teologia dogmática que Rahner desejava toda ela

antropologia teológica, não tenha, nem possa, nem deva ter as feições concretas que ela revestiu no seu pensamento.

Pessoalmente tenho certeza de que a base pensável dessa Antropologia teológica já existe e não deve ser procurada muito longe. Existe em todos aqueles cristãos e em todos aqueles homens e mulheres de boa vontade que não procuram a verdadeira humanidade e o verdadeiro humanismo, em primeiro lugar, no próprio Eu, na própria consciência subjetiva ou na própria liberdade, mas no Outro. Antropologia como "*Humanismo do Outro Homem*", conforme o belo título de uma das obras de Lévinas. Antropologia do Bom Samaritano ou, como sempre foi intuído pela piedade cristã, antropologia do *Ecce Homo*.

É a partir daí que a reversão da história em que a teologia e a antropologia se tornaram discursos heterogêneos e incomunicáveis poderá ser feita. Quero até acreditar que a manifestação da "filantropia de nosso Deus e Salvador" (Tt 3,4), que é o assunto da teologia, poderá sustentar aqueles ideais de emancipação e liberdade que a nascente antropologia, sozinha, não teve a força de manter ou, em todo caso, não foi capaz de propagar, quando, fragmentada em antropologias cada vez mais especializadas, não só reificou Deus, mas transformou o próprio homem num puro objeto de estudo.

Mas este seria já o tema de outra aula inaugural. Baste-nos, para acabar, aquele conselho de S. Inácio que bem poderia resumir as condições de possibilidade da prática da antropologia teológica: "é mister olhar mais as necessidades dos outros do que meus próprios desejos"<sup>10</sup>.

**Ulpiano Vázquez S.J.** é doutor em Teologia pela Universidade Pontificia Comillas, Madrid (Espanha). É professor de Teologia (Antropologia teológica e tratado de *Deo Uno et Trino*) e de Filosofia (Hermenêutica filosófica) no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte, e membro da equipe de reflexão da Conferência dos Religiosos do Brasil. Publicou sua tese de doutorado sob o título *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas* (Madrid: UPCM, 1982).

**Endereço:** Caixa Postal 5047 — 31611 Belo Horizonte-MG

<sup>10</sup> *Obras Completas*, Madrid, 1977, p. 662.