

O lugar da metafísica na filosofia da religião de Bernard Lonergan

The place of metaphysics in Bernard Lonergan's philosophy of religion

Ednilson Turozi de Oliveira*

Resumo

Esse artigo reflete sobre o reposicionamento da metafísica na filosofia da religião de Lonergan. Para Lonergan, a metafísica não mais ocupa o primeiro lugar, e sim um lugar terciário. A implicação para a filosofia da religião é a de que, nela, a teoria cognitiva, a história, a hermenêutica e a metodologia são priorizadas.

Palavras-chave: Lonergan; Filosofia; Religião; Metafísica; Teoria cognitiva; Intelecção.

Abstract

This article reflects upon the repositioning of metaphysics in Lonergan's Philosophy of Religion. For Lonergan, instead of occupying the first place, metaphysics is now in a tertiary position. The implication of such relocation for the philosophy of religion is that, with it, cognitional theory, history, hermeneutics, and methodology become prioritized.

Keywords: Lonergan; Philosophy; Religion; Metaphysics; Cognitive theory; Insight.

Introdução

O objetivo desse artigo é o de apresentar o reposicionamento da metafísica na filosofia da religião de Bernard Lonergan. Bernard Lonergan (1904-1984) foi um padre jesuíta canadense. No pensamento do século XX, Lonergan se insere na corrente neotomista combinando-a com a teoria cognitiva, a dialética hegeliana, o método pedagógico de aprendizado que leva em conta o sujeito, a história e a capacidade do sujeito de autotranscender, de desenvolver, e de se transformar. A relação basilar é com a teoria cognitiva porque ela se vincula “aos dados da consciência e ao desenvolvimento histórico do conhecimento humano” (Lonergan, 1958, p. 387). Desse modo, todo conhecimento humano pode se desenvolver e mudar.

A obra principal de Lonergan é *Insight*.¹ No português, a palavra *insight* pode ser traduzida pela palavra “intelecção”.² O que Lonergan leva a cabo,

* Graduado em filosofia pela PUCPR, mestre em teologia pela Catholic Theological Union (Chicago) e doutor em ciência da religião pela UFJF, na área de concentração em filosofia da religião. Foi professor de epistemologia do ensino religioso na PUCPR. Atualmente é bolsista Fapemig de pós-doutorado no PPCIR-UFJF. Email: <voyage2005@bol.com.br>.

explica Giustiniani, é o mapeamento³ da inteligência humana no seu processo de intelecção que engloba tanto as descobertas científicas como os atos simples e cumulativos de compreensão (Giustiniani, 2006, p. 19-20).

Observa-se em *Insight* um Método Empírico Generalizado de Lonergan que consiste em verificar os atos cognitivos bem como a história dos estádios distintos na consciência humana até que ela passe da estrutura indiferenciada e atinja a diferenciação. Seu método permite descobrir quais são os papéis dos operadores que suscitam dialeticamente o desenvolvimento e as mudanças na consciência humana. Nas palavras de Lonergan em *Insight*:

O crescimento de um organismo ou o desenvolvimento de uma psique constituem o movimento de um sistema genérico, rudimentar e indiferenciado, para um sistema específico, especializado e diferenciado; e a preocupação própria de um cientista no domínio da genética não é sobre os vários estádios do sistema dinâmico mas sobre os operadores que suscitam as sucessivas transformações de cada estágio no seguinte. [...] Nem o organismo nem a psique se desenvolvem de um modo exato, rigoroso e seguro; avançam por tentativas; adaptam-se a uma pluralidade não sistemática de circunstâncias; [...] o rigor e a segurança automática são irrelevantes para os problemas que devem ser resolvidos de modo vital e pela consciência (Lonergan, 1958, p. 575; 2010, p. 532).

O operador principal estudado em *Insight* é a intelecção. Para Lonergan, não há aprendizado sem ensino, pois o “ensino é a comunicação da intelecção” (Lonergan, 1958, p. 174). A intelecção é, para Lonergan, uma integração, uma sistematização, uma organização e uma unificação. Sendo ela uma sistematização e uma unificação, a intelecção é inseparável da metafísica que segue um método dialético⁴ no qual não há saltos, e sim um desenvolvimento lento e paulatino cujo resultado final significará para o sujeito a aquisição de “um ponto de vista mais elevado” (Lonergan, 1958, p. xi, 65-66, 68, 227, 451-458, 541-542).

Um componente priorizado em seu método é a probabilidade emergente. A teoria da probabilidade emergente “exibe de um modo geral a inteligibilidade imanente no processo do mundo” (Lonergan, 1958, p. 171). Dito de outro modo, “as extensões concretas e as durações concretas são o campo ou a matéria ou a potência nas quais a probabilidade emergente é a forma imanente ou a inteligibilidade” (Lonergan, 1958, p. 172). Existe aqui um ajuntamento entre inteligibilidade e o caráter intrínseco do ser, pois há uma inteligibilidade inerente

ao ser, e isso equivale a dizer que a inteligibilidade é intrínseca à atividade cognitiva humana; portanto, a diferenciação entre o conhecer e o conhecido refere-se ao campo do inteligível, mas não àquela entre dois seres (Lonergan, 1958, p. 500). Ao afirmar a inteligibilidade intrínseca no ser, afirma-se, em contrapartida, a possibilidade do conhecimento no ser.

A inteligibilidade que é conhecida é aquela realizada enquanto o sujeito está compreendendo. Esta inteligibilidade equivale à “forma” em Aristóteles, que, para Lonergan, recebe o nome de intelecção (*insight*). A inteligibilidade formal é o conteúdo da intelecção. Uma vez que nossa compreensão é o resultado da inquirição, pode-se afirmar que ela pressupõe alguma forma de apresentação do que está aí para ser compreendido. A inteligibilidade formal é o conteúdo da intelecção. Essa apresentação é inteligível como se fosse o dado material para a inquirição e para ser compreendida. A inteligibilidade, nesse caso, não é formal, mas “potencial”, haja vista que ela é a inteligibilidade dos materiais nos quais a “ideia é emergente”; ela é a inteligibilidade dos materiais os quais a ideia “unifica e relaciona” (Lonergan, 1958, p. 500-501).

Além da inteligibilidade formal e potencial existe a inteligibilidade material. Esta última compreende o virtualmente incondicionado. Ela é inteligibilidade do real. Ela é factual. A relação entre a inteligibilidade material, a formal e a potencial é descrita do seguinte modo: “Enquanto o potencialmente inteligível é o que pode ser compreendido, e o formalmente inteligível é o que pode, ou não, ser, o realmente inteligível restringe-se ao que, de fato, é” (Lonergan, 1958, p. 501). Uma vez que a inteligibilidade é intrínseca ao ser, o ser proporcionado é aquilo que existe para ser “conhecido pela experiência, pela apreensão inteligente e pela afirmação razoável” (Lonergan, 1958, p. 501).

Insight apresenta quatro métodos complementares entre si: 1) o método clássico; 2) o método genético; 3) o método estatístico; 4) o método dialético (Lonergan, 1958, p. 457). A complementaridade entre os métodos é explicada em termos de um dimanar do pensamento humano articulando-o em posições, contraposições e desenvolvimentos adicionais.⁵ A fonte de inspiração para articular complementarmente o pensamento dessa forma vem de dois autores: 1) Joseph Moreau; 2) a obra de Maurice Blondel intitulada *L’Action* (1893) (Lonergan, 2005, p. 74).⁶ A combinação dos métodos na complementaridade é efetivamente mais evidente entre o método genético e o método dialético. O

método genético é distinto do método clássico, pois o primeiro se concentra nas correlações, nos desenvolvimentos e nas mudanças:

Segue-se daqui a diferença notória entre o método clássico e o genético. O método clássico preocupa-se em reduzir eventos regulares a leis. O método genético preocupa-se com sequências em que as correlações e as regularidades mudam. Por conseguinte, o objetivo principal do método genético é dominar a própria sequência; é compreender o desenvolvimento e, assim, ir das correlações e irregularidades de um estágio até às do seguinte. Se um exemplo matemático é útil e pouco deslocado, poderia dizer-se que o método genético se preocupa com uma sequência de operadores que, a partir de uma função inicial, geram sucessivamente outras funções. [...] Os procedimentos gerais estão implícitos na noção de desenvolvimento. [...] Além dessa direção geral do desenvolvimento, existe também o seu modo geral de operação. A sequência de formas conjugadas é uma sequência de integrações superiores de multiplicidades inferiores de eventos, aliás coincidentes. Essa sequência é inteligível, na medida em que cada integração superior sucessiva modifica a multiplicidade inferior por ela sistematizada, de modo a evocar a integração superior que vem a seguir na sequência (Lonergan, 1958, p. 461-462; 2010, p. 437-438).

A integração superior é possibilitada pela metafísica. Por conseguinte, o Método Empírico Generalizado de Lonergan é fundamentalmente metafísico:

Assim como a noção de ser subjaz, penetra e excede todas as outras noções, assim também a metafísica é o departamento do conhecimento humano que subjaz, penetra, transforma e unifica todos os outros departamentos. Subjaz a todos os outros departamentos, porque os seus princípios não são nem termos, nem proposições, nem conceitos, nem juízos, mas o impulso desprendido e desinteressado do puro desejo de conhecer e o seu desfraldar na consciência empírica, intelectual e racional do sujeito que se autoafirma. Do desdobrar desse ímpeto dimanam todas as questões, todas as intelecções, todas as formulações, todas as reflexões, todos os juízos; e, portanto, a metafísica subjaz à lógica e à matemática, às várias ciências e aos incontáveis casos do senso comum. Penetra todos os outros departamentos. Pois os outros departamentos são constituídos pelos mesmos princípios que a metafísica. [...] Apesar das restrições que os tornam particulares, todos os departamentos brotam de uma fonte comum e demandam uma compatibilidade e coerências comuns e, em ambos os aspectos, são penetrados pela metafísica (Lonergan, 1958, p. 390; 2010, p. 377). [...] Tal como a metafísica só pode existir numa mente e só pode ser produzida pela mente em que venha a existir, assim também a metafísica só pode principiar em mentes que existem e só pode dimanar da sua textura e da sua constituição efetivas. Em suma, o ponto de partida da metafísica reside nas pessoas tais como são. Entre esse ponto de partida e a meta, há o processo. É um processo desde a metafísica latente, passando pela problemática, até à metafísica explícita. As pessoas não podem evitar a experiência, não podem excluir a sua

inteligência ou renunciar à sua razoabilidade. Mas talvez nunca se tenham dado conta destas inevitabilidades concretas e fatuais (Lonergan, 1958, p. 397; 2010, p. 383).

Articula-se o desejo desinteressado de conhecer com os atos cognitivos e com a metafísica, e o resultado é uma estrutura heurística⁷ imanente e operativa no conhecer e na compreensão humanos:

O que queremos indicar por metafísica [?] O desejo desinteressado de conhecer e o seu desfraldar na inquirição e na reflexão não só constituem uma noção de ser, mas impõem também aos atos cognitivos do homem uma estrutura normativa. Semelhante estrutura fornece as relações pelas quais conteúdos incógnitos dos atos se podem definir heurísticamente. Essa estrutura heurística é imanente e operativa em todo o conhecer humano, mas, de início, é latente e o polimorfismo da consciência humana torna-se igualmente problemática. No entanto, pode ser concebida, afirmada e realizada, e desse adimplemento segue-se uma transformação e uma integração das ciências e dos inúmeros casos do senso comum. Mas conhecer é conhecer o ser. Por isso, a estrutura heurística integral do ser proporcionado, enquanto determinado pelas ciências e pelo senso comum, é conhecimento da estrutura organizadora do ser proporcionado. Como se disse, semelhante metafísica é progressiva, matizada, factual, formalmente dependente da teoria cognitiva e materialmente dependente das ciências e do senso comum, estável e, na sua visão, explicativa (Lonergan, 1958, p. 395-396; 2010, p. 382).

O método metafísico visa como resultado o autoconhecimento a partir de um sujeito polimórfico e ciente do seu desejo de conhecer.

Um método é um conjunto de diretrizes cuja função é orientar um processo rumo a um resultado. O resultado, por nós pretendido, é a metafísica explícita [...]. Consistiria numa indicação simbólica do âmbito total da experiência possível, numa série de atos de intelecção que unificam tal experiência, e numa apreensão do virtualmente incondicionado, resultando numa afirmação razoável da visão unificada. Esse resultado pode tão só existir na consciência empírica, intelectual e racional do sujeito que se autoafirma. A metafísica não é, pois, algo que existe num livro, mas numa mente. [...] Os livros podem prestar o serviço de fornecer o estímulo [,] [...] [m]as os livros não podem constituir as experiências visuais, nem obrigar às intelecções, nem impor a obtenção do momento alto da reflexão crítica que, por meio do incondicionado, chega ao juízo. Além disso, o sujeito visado não é nenhum sujeito geral, transcendental ou absoluto; do ponto de vista do escritor, é qualquer sujeito particular, que pode experimentar, pode indagar inteligentemente, pode refletir criticamente. [...] O processo que conduz à metafísica explícita é, pois, antes de mais, um processo que leva ao autoconhecimento. Tem de partir do sujeito polimórfico na sua desorientação e no seu desnorteamento inatos. [...] E ainda, não é certo que o sujeito conheça o seu próprio desejo e as suas implicações; se tal conhecimento existisse, a desorientação já estaria remediada;

portanto, o apelo inicial dirige-se ao desejo, não enquanto conhecido, mas enquanto existente e operativo. A primeira diretriz é, então, partir do interesse, excitá-lo, usar o seu ímpeto para levar as coisas por diante. Por outras palavras, o método da metafísica é, antes de mais, pedagógico: está orientado para um fim que é desconhecido e, como tal, ainda não pode ser desvelado (Lonergan, 1958, p. 390-391; 2010, p. 382-383).

Ao ler *Insight*, o leitor se depara com parágrafos explicando sua posição filosófica para, de repente, se deparar também com um pensador que nega ou que está muito distante da posição filosófica lonerganiana formulada: essa é a contraposição. Então, essa contraposição é também explicada e, logo após, ele apresenta o que dessa contraposição pode ser aproveitado para desenvolver a sua. Um exemplo pode ser o conceito de “fato”. Valorizar o fato é sua posição. Um autor que priorizou também o “fato” foi Hegel. No entanto, a consideração hegeliana do “fato” representa uma contraposição àquela lonerganiana (Lonergan, 1958, p. 373-374). O Sistema de Hegel não tem medo dos fatos; ele explica qualquer fato mostrando que ele é uma “manifestação de um ponto de vista incompleto incluído dentro do Sistema” (Lonergan, 1958, p. 373).

Entretanto, a posição de Hegel é uma contraposição à sua porque a de Hegel não considera o “factual como incondicionado” e, assim, a contraposição hegeliana é limitada, pois é sempre restrita ao conteúdo e vê tudo “como se os fatos não existissem” (Lonergan, 1958, p. 373). Logo, o que é retido de Hegel é o *Aufhebung* (suprassunção), mas o fato não deve entrar no Sistema; por isso, um desenvolvimento dessa contraposição hegeliana seria a normatividade para comparar um fato com o outro e emitir um juízo que distingue as aberrações, no lugar de ver um fato monstruoso como apenas um passo antecedente no processo de ingresso no Sistema (Lonergan, 1958, p. 374, 384, 421-422). A Totalidade não é referente ao Sistema, e sim aos “pontos de vistas” (Lonergan, 1958, p. 565).

Com base na avaliação de Macquarrie, a “posição” lonerganiana se insere dentro do “tomismo transcendental” que segue aquele de Maréchal (Macquarrie, 2002, p. 379-380). A consequência disso é que se observa na perspectiva de Lonergan um afastamento da abstração e do dedutivismo com a finalidade de se inserir no campo do “processo histórico concreto” tendo como base a análise da cognição humana (Lonergan, 1958, p. 530). Ou seja: “O elemento *a priori* da

análise cognitiva dá a mão ao elemento *a posteriori* dos dados históricos” (Lonergan, 1958, p. 530-531).

Em *Insight*, o termo “metafísica” designa, além da teoria sobre o ser, a explicação da relação entre os objetos, mais do que a descrição entre os objetos e o sujeito ou o sujeito e os objetos. A metafísica faz considerações sobre o ser com o intuito de explicá-lo. Portanto, a descrição é incluída na explicação metafísica, mas não o contrário (Lonergan, 1958, p. 504-505).

A metafísica é uma estrutura heurística destinada a explicar o que é conhecido quando alguém, de fato, chega a compreender. A explicação tem a ver com a relação das coisas entre si, ao passo que a descrição dá conta das coisas como elas se relacionam conosco. Existe também a possibilidade de haver alguns elementos que são idênticos tanto na descrição quanto na explicação. A inclusão na explicação dos aspectos descritos é efetuada pela inteligência. A estrutura heurística essencial à metafísica de Lonergan tem por base a estrutura cognitiva. Assim, na orla da reflexão crítica o filósofo cria espaço para a mudança e para o desenvolvimento a partir da dialética e da história (Lonergan, 1958, p. 282, 288, 304, 332-334, 394, 499, 523-524, 526, 531, 538, 541, 602).

A estrutura heurística se assemelha àquela das ciências empíricas e naturais (Lonergan, 1958, p. 249, 295). Para o autor, “o desenvolvimento científico envolve uma sucessão de sistemas explanatórios”, as “descrições que determinam os dados” são o foco de atenção aos quais as “explicações” científicas devem se ater (Lonergan, 1958, p. 247). No que concerne à metafísica, o caráter implícito abarca as “relações descritas”, já que essas são abordadas de modo “implícito, geral, mediado, e intelectual”. Porém, “explicitamente” ela considera as coisas “como explicadas” e, desse modo, ela é geral, pois ela é “apenas uma estrutura heurística” com “relações explanatórias” cujos aspectos podem ou não possuir características idênticas às “relações descritas” (Lonergan, 1958, p. 394).

O abarcamento ocorre no nível da inteligência e do juízo e não no nível sensorial. A similaridade explicativa em concordância com as ciências empíricas se dá nesses termos: “Do mesmo modo que pensar sobre as equações termodinâmicas não fará com que ninguém se sinta mais aquecido ou com mais frio, a metafísica do calor será incapaz de produzir a experiência do aquecimento” (Lonergan, 1958, p. 395).

É a partir da anterior distinção entre a explicação dos porquês e da relação das coisas entre si que *Insight* define o papel da metafísica como uma “ciência” (Lonergan, 1958, p. 295-296, 390, 394, 395, 520-529, 541-542). Segue-se que embora as dez categorias de Aristóteles considerem o ser proporcionado, elas não têm a ver com a estrutura constitutiva da metafísica, pois as causas não são as dez categorias, e sim o “fim, o agente, a matéria, e a forma” (Lonergan, 1958, p. 395). É uma realidade admitir respostas simples tais como “sim” ou “não” quando se pergunta se as coisas existem e quais são suas causas. Todavia, é um contexto muito diferente perguntar “o que é uma coisa?” Isso porque na segunda pergunta exige-se uma resposta explicativa, verificável e observável (Lonergan, 1958, p. 248-250).

Para Lonergan, e, portanto, contrariando a Escolástica, a metafísica é uma ciência explicativa posterior às outras e não antecedente a elas. Lonergan reposiciona a metafísica contrapondo o posicionamento prioritário de que ela gozava na Escolástica. Desse modo, a metafísica não ocupa mais o primeiro lugar na filosofia da religião (Lonergan, 2004, p. 394-400). O espaço prioritário ocupado pela metafísica era determinante demais para a filosofia e a teologia na Escolástica; por isso, essa prioridade sacrificava o espaço que cabia à filosofia da religião. O apoio de Lonergan à filosofia da religião aparece no artigo “Philosophy and the Religious Phenomenon” (Filosofia e Fenômeno Religioso). Nesse artigo, para não correr o risco de simplesmente repetir a posição prioritária que a metafísica ocupava na Escolástica, adiciona-se uma metodologia que permite atingir uma perspectiva mais elevada sobre o sujeito, um tema, um objeto, um assunto. A perspectiva mais abrangente e elevada é o último passo, ou seja, o estágio metafísico. Para que ela venha por último e não seja meramente um eco da metafísica escolástica, há que enriquecê-la com acréscimos.

Os acréscimos são desenvolvimentos adicionais. Esses desenvolvimentos ocorrem historicamente. Eles sucedem por meio de acréscimos e acúmulos tal qual acontece com o organismo do sujeito e com as teorias das ciências empíricas bem como com a inteligência – *insight* – que vão acumulando agregações paulatinamente até que o sujeito atinja um alto grau de compreensão, de clareza, de distinção e de precisão. Chega-se à inteligência sem haver rejeição à “autocorreção” (Lonergan, 1958, p. 300). Na avaliação de Giustiniani, comentador de Lonergan, trata-se de atingir a autoapropriação do sujeito integrando-a com a dimensão histórica (Giustiniani, 2006, p. 13, 14, 21).

A metafísica, sendo uma estrutura heurística, conduz gradativamente o sujeito à “autoapropriação da consciência racional”, ou à “posse de si mesmo”, e o insere num nível de consciência avaliativo com o qual emerge a historicidade da própria consciência (Lonergan, 1958, p. xii, xix-xx, xxi-xxii, xxvi-xxviii). Tendo como ponto de partida o dinamismo da compreensão humana, Lonergan almeja propor uma metodologia pedagogicamente eficaz que conduza o sujeito à autoapropriação consciente (Lonergan, 1958, p. xxvi). No lugar de principiar o processo de autoapropriação na metafísica, o autor inicia noutras fontes propulsoras: na experiência humana, na experiência científica e empírica, na filosofia, na teoria cognitiva, na história, na natureza, na probabilidade emergente presente na natureza e na história que amplia os horizontes de compreensão tornando a metafísica o último estágio e o ulterior desenvolvimento rumo a uma estrutura heurística e metodológica para a filosofia da religião, capacitando, assim, o pesquisador ou a pesquisadora a refletir criticamente sobre a religião.

No que tange à dimensão histórica, há um alto grau de inteligibilidade nela: essa inteligibilidade é imanente, teórica, prática e realista. *Insight* argumenta a favor da noção de “uma teoria prática da história” (*a practical theory of history*) partindo de um “realismo prático” (*practical realism*) (Lonergan, 1958, p. 228, 233). De acordo com a teoria prática da história, em “cada estágio do processo histórico os fatos são a situação social produzida pela inteligência prática da situação precedente. [...] A inteligência prática é envolvida na compreensão da inteligibilidade concreta e das potencialidades imanentes nos fatos”, e esse processo conduzirá o sujeito a “um ponto de vista mais elevado sobre a compreensão do homem e de sua feitura” (Lonergan, 1958, p. 228-229, 233).

O pensador canadense não apenas reposiciona a metafísica para não cair na sobrevalorização da mesma como na Escolástica, mas acaba acrescentando à metafísica aristotélico-tomista uma nova dialética aberta à autocorreção e ao desenvolvimento. Com o desenvolvimento do sujeito em termos de autoapropriação da sua autoconsciência racional, escapa-se da alienação de si mesmo e do esquecimento de si em nome do Ser ou em nome das pesquisas empíricas com ênfase nos objetos. A compreensão vem com a reflexão crítica guiada pelo método heurístico dialético. O ponto de partida lonerganiano é dinâmico, é um “ponto de vista móvel”, e não estático (Lonergan, 1958, p. 591).

O método é reflexivo-crítico, já que se valorizam as questões vindas de dentro e de fora do sujeito em forma de uma espiral ascendente dialética. O método reflexivo-crítico dialético-espiral-ascendente reposiciona a metafísica desde os tempos da teologia medieval até os tempos atuais. Ele foi haurido de Platão, Aristóteles, Tomás e, muito mais tarde, de Hegel. A proposta de Lonergan é a transcendência da própria humanidade do sujeito: os filósofos gregos da Antiguidade escreveram em versos; Platão elaborou a forma dialógica; Aristóteles desenvolveu a linguagem científico-descritiva; os pensadores medievais, especialmente Tomás de Aquino, expuseram as “questões” (*quaestiones*) optando por expor as opiniões opostas num vai-e-vem dialógico e oposto ao dogmatismo; Spinoza e Kant moldaram a filosofia de modo a aproximá-la aos tratados científicos; a dialética hegeliana serve de exemplo, já que tem por objetivo a totalidade dos posicionamentos possíveis (Lonergan, 1958, p. 388-390, 572).

Na visão lonerganiana, a transição de um sistema filosófico para o outro acontece não pela adesão a uma utopia, não pela dúvida, e sim pela dialética, pelo concreto, pelo questionamento de si, pelo mundo, pelos outros, pela afirmação de si como um conhecedor, pela autocorreção, pela autoapropriação, pelo autoconhecimento até chegar à mudança da própria consciência atingindo um alto grau de amplitude e desenvolvimento genuíno e verdadeiro – autêntico (Lonergan, 1958, p. 227, 390, 451, 453, 455, 461-462, 466-467, 469, 471-472, 474-476, 507, 524, 555, 571, 575, 592, 594, 607).

Estruturação do presente artigo

A seguir, esse artigo explica em cinco seções como Lonergan obtém o resultado da autoapropriação da consciência racional do sujeito no âmbito da filosofia da religião na qual a metafísica é reposicionada. Em primeiro lugar, dá-se a passagem da metafísica preocupada com os objetos para aquela concentrada nas operações cognitivas. Em segundo lugar, emergem três implicações do reposicionamento da metafísica, a principal delas sendo a análise da intencionalidade. Em terceiro lugar, a filosofia da religião atua como uma metodologia fundamental que passa a possuir uma estrutura heurística. A estrutura heurística é uma metafísica-dialética dentro de um processo cognitivo interpretativo e histórico do sujeito em seu processo de autoapropriação.

1. Transição da metafísica dos objetos para aquela das operações cognitivas

Há um deslocamento da preocupação com os objetos por parte da metafísica clássica à preocupação com as operações da inteligência e da consciência humanas. O reposicionamento da metafísica, então, se torna necessário no sistema de Lonergan e é explicado por ele nesses termos:

[Em primeiro lugar], numa filosofia preocupada principalmente com objetos, a metafísica deve ser a ciência primeira, pois os objetos da metafísica é que são mais básicos e universais. Todavia, numa metafísica cuja preocupação principal não são os objetos mas as operações, a metafísica não pode ser a ciência primeira. O que agora é mais básico e mais universal são as operações, e estas são estudadas na teoria cognitiva. Em segundo lugar se situa a validade das operações e essa é a preocupação da epistemologia. Somente em terceiro lugar emerge a questão dos objetos que é a preocupação de uma metafísica (Lonergan, 2004, p. 394).

Sugere-se explicitamente no sistema lonerganiano não a ênfase na lógica, e sim uma guinada para o método.⁸ Essa viragem se deve à busca de Lonergan por um guia para o pensamento humano. Esse guia é o método (Lonergan, 2004, p. 394-395). A lógica lida com os sistemas particulares na sua clareza, na sua coerência e no seu rigor. Diversamente, o método considera relevante o movimento, mais precisamente o movimento que parte do pensamento não-sistemático ao pensamento sistemático. Ademais, o pensamento sistemático se move de um lugar e de um tempo determinados para um pensamento “sistemático” dado não em termos meramente cronológicos, mas operacionais, significativos, e ilustrativos (Lonergan, 2004, p. 397).

O pensamento sistemático representa uma melhoria para a reflexão, que está em movimento contínuo. Na compreensão de Lonergan, Hegel percebeu que a lógica era demasiadamente estática para dar conta de um universo em constante movimento. A solução para este problema, porém, não consiste, para Lonergan, em inventar uma lógica do movimento, como o fez Hegel. Ao invés dessa invenção hegeliana, Lonergan sugere que é melhor deixar a lógica cuidar de sua tarefa tradicional, já que além de clarificar a “coerência interna de qualquer sistema”, ela também aponta as deficiências e insuficiências do mesmo (Lonergan, 2004, p. 394).

A importância da lógica é processual, enquanto a relevância do método é orientar. A lógica contribui durante os estágios individuais do processo do

pensamento, ao passo que o método serve de guia para o verdadeiro desenvolvimento do pensamento. O método orienta o pensamento fazendo-o passar de um estágio menos suficiente para um estágio sucessivo mais satisfatório e avançado. A relevância da lógica está no instante, no momento em que as coisas estão imóveis. A lógica dá conta de parte do tempo. Ela é uma tarefa que visa o âmbito estático. Todavia, o método guia a filosofia e a ciência no decorrer do tempo, mas pode realizar isso o tempo todo, na sua dinamicidade histórica (Lonergan, 2004, p. 394).

2. As três implicações para a filosofia da religião oriundas do reposicionamento da metafísica

São três as implicações desse reposicionamento. A primeira implicação é o argumento a favor da filosofia da religião em contraposição à Escolástica que era contra a mesma. A segunda delas é a de que a definição de método se efetua pela sua própria aplicação. A terceira implicação é a análise da intencionalidade partindo das questões postas à inteligência humana que são como que o motor que impulsiona o avanço e o desenvolvimento cognitivo e o incremento da consciência humana.

2.1 O argumento escolástico contra a filosofia da religião cai por terra

A primeira implicação sendo a de que a preocupação principal da Escolástica era com o mundo dos objetos. Sua preocupação era com a realidade natural, a saber, com as verdades conhecidas naturalmente sobre o universo e o sentido último a ele atribuído. Seu interesse se restringia às verdades, ao invés de, como Lonergan propõe, se preocupar com o estabelecimento de uma teoria de base, à guisa das ciências naturais, que, com o passar do tempo, fosse conduzida por um processo dialético a uma teoria ainda melhor e mais completa. A Escolástica se preocupava com as verdades naturalmente conhecidas sem negar as verdades sobrenaturalmente conhecidas. Mas esse segundo conjunto de verdades – o das verdades sobrenaturais – era a tarefa da teologia, explica Lonergan (Lonergan, 2004, p. 392).

Uma vez que a preocupação principal era com o ulterior (o último) partindo das verdades conhecidas naturalmente, a filosofia escolástica se

distinguiu radicalmente das ciências preocupadas com as verdades aproximadas, isto é, aquelas verdades aproximadas a respeito dos níveis e das partes do universo. Nesse sentido, a filosofia da religião não poderia jamais emergir na Escolástica, haja vista que ou a filosofia se confinava às verdades conhecidas naturalmente ou ela fazia vista grossa às diferenciações e aos detalhes nos estudos das religiões limitando-se ao âmbito sobrenatural. Mas Lonergan não se desfaz das diferenciações e dos detalhes porque o ponto crucial é a capacidade de “diferenciação”⁹ na consciência do sujeito.

Na Escolástica, atribuía-se à religião uma visão unilateral e, portanto, mais a distorcendo do que apresentando-a e explicando-a. Há que se comentar que a unilateral não é a atual crítica à posição que assume a existência de uma única e verdadeira religião em detrimento de todas as outras. O que Lonergan critica é o fato histórico da impossibilidade para a Escolástica de incluir e aprovar a filosofia da religião devido ao fato de que sua própria filosofia era unicamente preocupada com o que podia ser conhecido “naturalmente”, já que o que podia ser conhecido “sobrenaturalmente” era exclusivamente o papel da teologia.¹⁰ Assim sendo, uma filosofia da religião seria impossível para a visão metafísica vigente na Escolástica e sua subsequente influência foi passada para a tradição católica; tanto é verdade que alguns dos livros (três deles) de Henry Duméry (1920) – e seu pensamento se inclinava em direção à filosofia da religião – estavam no *Index librorum prohibitorum* (Índice dos livros proibidos), mas a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) esse *Index* desapareceu e o prestígio da Escolástica diminuiu (Lonergan, 2004, p. 392).

Lonergan se considera tomista, mas ele não comunga com a ideia dos tomistas de priorizar a metafísica como ciência primeira (Lonergan, 2004, p. 393-394). A preocupação com a relação entre “a metafísica e a teoria cognitiva” vem desde *Insight* (Lonergan, 2004, p. xxvii-xxix, 445). O que ocorre no pensamento de Lonergan é a “mudança da prioridade da metafísica dos objetos para a prioridade de uma teoria das operações cognitivas” e essa mudança “possui uma implicação interessante para a filosofia da religião” (Lonergan, 2004, p. 394; 1958, p. xxix). A implicação sendo respectivamente essa:

A distinção entre objetos conhecidos naturalmente e os objetos conhecidos sobrenaturalmente pode agora manter toda sua validade e, ao mesmo tempo, perder a prioridade deveras absoluta que [essa distinção] gozava no pensamento escolástico. Pois sua prioridade no pensamento escolástico pressupunha a prioridade

da metafísica, e na nossa apresentação atual a prioridade da metafísica não mais existe. A metafísica encontra seu lugar próprio não no primeiro, nem no segundo, mas apenas num terceiro nível (Lonergan, 2004, p. 393).¹¹

A metafísica pode ser a ciência terceira. A metafísica não é mais o *Grund und Gesamtwissenschaft* (*Ground and the whole of science*): o fundamento e a ciência na sua totalidade (Lonergan, 2004, p. 393). Isso porque não são os objetos, e sim as operações cognitivas da inteligência e da consciência que estão em questão. Assim, há espaço também para “inclusão de uma filosofia da religião” (Lonergan, 2004, p. 393).¹²

O que Lonergan propõe é uma filosofia que seja uma metodologia fundamental (*a foundational methodology*): a filosofia da religião passa a ser uma metodologia fundamental dos estudos da religião (*a foundational methodology of religious studies*) (Lonergan, 2004, p. 395). A metodologia fundamental possui três níveis distintos. A metafísica aparece só no terceiro nível. Os três níveis são apresentados na forma de questões. A metafísica entra somente na terceira questão, no terceiro nível: 1) Há a teoria cognitiva respondendo à questão: “O que você está fazendo quando você está conhecendo?”; 2) Há uma epistemologia respondendo à questão: “Em que termos ou fundamentos fazer isso é realmente conhecer?”; 3) Existe uma metafísica respondendo à pergunta: “O que você conhece quando você faz isso?” (Lonergan, 2004, p. 393).¹³ Para o pensador canadense, a metodologia fundamental que se norteia por essas três questões que cobrem as principais exigências de pelo menos três das áreas da ciência filosófica, ou seja: “a teoria cognitiva, a epistemologia e a metafísica” (Lonergan, 2004, p. 393).

Com esses três níveis, Lonergan procura respeitar a orientação contemporânea segundo a qual a filosofia deve responder aos princípios da ótica empírica. Existe sempre um elemento empírico no juízo de fato, de possibilidade ou de probabilidade. Ele explica que nas ciências naturais o elemento empírico aborda os dados relevantes dos sentidos; já, nas ciências humanas, o componente empírico se resume aos dados relevantes dos sentidos e de mais um elemento: o da consciência (Lonergan, 1958, p. 274).

Numa lógica que serve como fundação, ou numa matemática ou numa metodologia fundamental, os dados relevantes são as normas imanentes e

operativas do processo cognitivo humano: um processo que é consciente e intencional. Sendo um processo consciente, ele oferece os dados do seu próprio procedimento (Lonergan, 2004, p. 393). Sua metodologia ou seu procedimento tem a ver com o processo cognitivo: o todo pode ser dividido em partes e suas partes podem ser contrastadas, mas tendo também a ver com a análise, o que está sendo preparado é a síntese, a unificação dos conteúdos de vários atos num “conteúdo único conhecido” (Lonergan, 1958, p. 275). A metodologia fundamental se concentra nos padrões das relações inteligíveis dos dados da consciência. As relações inteligíveis permitem que se unam os dados de maneira explicativa. Se filosofar consiste na aplicação de seu próprio método, também a filosofia da religião passa a ser identificada com o seu próprio método.

Para chegar ao terceiro nível há que se ultrapassar gradualmente os outros dois níveis. O primeiro nível condiciona os outros dois níveis, pois é uma questão de redefinir a filosofia como uma problemática envolvendo, além da lógica do pensamento humano, um ensinamento, um caminho, uma via, um guia: um método que fundamenta todo o conhecimento humano em movimento, em mudança, e desenvolvimento contínuos.

2.2 A filosofia da religião é definida como a aplicação do seu próprio método

A segunda implicação consiste no fato de que a metodologia fundamental dos estudos da religião será capaz de se pronunciar sobre a viabilidade e a validade ou não desse ou daquele método de estudo da religião. Contudo, esta metodologia fundamental ultrapassaria suas competências se ela “se aventurasse a se pronunciar sobre os aspectos não-metodológicos dos estudos da religião” (Lonergan, 2004, p. 395). Por conseguinte, a filosofia da religião tem muito a dizer sobre o método dos estudos da religião. Os estudos da religião não seriam deduções feitas a partir de um método, e sim as “aplicações de um método” (Lonergan, 2004, p. 395). As características principais desta aplicação seriam a “atenção, a inteligência e a razoabilidade” (*attentiveness, intelligence, reasonableness*) com as quais quaisquer aplicações metodológicas são responsabilmente levadas a cabo (Lonergan, 2004, p. 395).

2.3 A análise primeira é a da intencionalidade

A terceira implicação sendo a de que conceber a filosofia como uma metodologia fundamental acarreta numa nova proposta. A nova proposta é a de que a teoria cognitiva seja a etapa basilar. Se na filosofia de Aristóteles a metafísica era tida como a ciência primeira, ou seja, aquela que apesar de vir depois da física passa a ter a precedência, ela também desembocou numa psicologia das faculdades (*faculty psychology*) (Lonergan, 2004, p. 395). A psicologia aristotélica foi obrigada a se tornar uma psicologia metafísica expressa em termos de potências, de formas e de atos. A consequência disso é que se a metafísica perder sua prioridade, então as faculdades psíquicas aí implícitas também perdem (Lonergan, 2004, p. 395-396). Todavia, se é verdade que “a observação, a compreensão, e o juízo de fato estão imediatamente sob a direção da atenção, da inteligência e da razoabilidade do sujeito”, é também verdade que a condução “não é uma atividade de qualquer faculdade putativa denominada intelecto especulativo ou razão pura”, mas sim que o verdadeiro guia são “as normas imanentes e operativas nos três níveis das operações conscientes e intencionais”, e “a direção” “obtem sua própria envergadura quando formulada num método e implementada por uma decisão para dedicar alguma parte da vida de alguém às atividades científicas, eruditas ou filosóficas” (Lonergan, 2004, p. 398).

Mas a questão prioritária para Lonergan é explicar a consciência humana como sendo inerentemente cognitiva. Ele explica que a consciência é um conjunto de “operações e de tendências normativas ligando as operações umas às outras. A teoria cognitiva, desta maneira, consistirá de termos e de relações nas quais os termos designam as operações e as relações designam as tendências normativas” e, desse modo, a descrição das faculdades psíquicas “cede lugar à análise da intencionalidade” (*intentionality analysis*) (Lonergan, 2004, p. 395).¹⁴

A análise da intencionalidade “transpõe” as questões da potência psíquica até o ponto em que se tornem “questões de precedência e de importância” (Lonergan, 2004, p. 396). Após essa transposição, não serão mais “as potências que são comparadas, e sim os níveis das operações” efetuadas pelo sujeito “consciente e intencional” capaz de passar de um nível “mais baixo para um nível mais elevado” (Lonergan, 2004, p. 396).

O termo “operações” foi utilizado com o intuito de explicar a existência de “operadores” que contribuem para criar uma “distinção clara” dos níveis de consciência. Os operadores são agregações de perguntas, “de questões” (Lonergan, 2004, p. 396). Para efetuar a passagem do primeiro nível para o segundo nível há que se realizar a passagem de um estado de inexistência de quaisquer questionamentos para uma fase de questões voltadas à inteligência. De fato, um estado tão inerte e apático no sujeito em que não existam questões é inexistente. No seu *opus magnum* intitulado *Insight*, Lonergan afirma que quando os animais não têm nada para fazer, eles dormirão. Entretanto, quando o ser humano para, nesse momento ele ou ela não vai necessariamente dormir, mas pode “começar a perguntar” (Lonergan, 1958, p. 10, 183, 195). Essa é uma das diferenças entre os animais e os humanos. Essas diferenças devem ser respeitadas. O mais estranho seria desrespeitar os animais a tal ponto de querer equipá-los com a mesma inteligência humana. Para o filósofo canadense, esta tentativa seria uma “abominação” (Lonergan, 1958, p. 196).

A diferença mais evidente entre os animais e os humanos se situa nos níveis de consciência. Há pelo menos quatro níveis. Os quatro níveis das operações da consciência humana passam a ser identificados e diferenciados. Trata-se de níveis sucessivos, a saber, que acontecem uns depois dos outros. Do primeiro estágio de perguntas latentes, por assim dizer, emerge o sujeito capaz de se transpor ao segundo estágio. O segundo estágio emerge quando são acolhidas as questões para a inteligência, que são questões explícitas tais como “o quê?”; “por quê?”; “como?”; “para quê?”; “com que frequência?” (Lonergan, 2004, p. 396). Tais questões têm a ver com os “dados” e elas conduzem às “intelecções” enunciadas em “conceitos, definições, hipóteses, teorias, sistemas” (Lonergan, 2004, p. 396). Passado o segundo nível das questões que estimulam a inteligência, passa-se ao terceiro nível que é o das questões que aguçam a reflexão. Estas questões são respectivamente: “É isso mesmo?” (*Is that so?*); “Você tem certeza disso?” (*Are you certain?*) (Lonergan, 2004, p. 396). Para lançar o sujeito do terceiro ao quarto nível são levantadas “questões para a deliberação” (Lonergan, 2004, p. 396).

No quarto nível, as questões para a deliberação começam pela indagação concernente a um tipo de “percurso de ação” proposto (Lonergan, 2004, p. 396). Avalia-se se a ação proposta é verdadeiramente boa ou se, pelo contrário, é apenas aparentemente boa. Nesse quarto nível aparecem as interrogações tais

como: “vale realmente a pena ou não?” (Lonergan, 2004, p. 396). É este quarto nível de questões que conduzem às “operações” de “avaliação, de decisão, e de ação” (Lonergan, 2004, p. 396).

Há o nível empírico e imanente que é o nível da inteligência humana que naturalmente questiona, pergunta, levanta questões, e esse nível sucede desde a infância. Passa-se desse nível para um nível superior não por meio da cessação de questões, mas mediante questões adicionais. Move-se das questões de inteligência para as questões para a reflexão. Depois disso, faz-se necessário passar das questões para a reflexão para as questões para a deliberação. Esses estágios se agrupam nos três níveis da metodologia fundamental: 1) nível cognitivo – questões para a inteligência; 2) nível epistemológico – questões para a reflexão; 3) nível metafísico – questões para a deliberação. É inegável que esta sucessão de estágios inseridos num movimento ascendente se assemelha à supressão (*Aufhebung*) da dialética hegeliana, citada em *Insight* (Lonergan, 1958, p. 374). Lonergan incorpora a noção hegeliana de supressão (*Aufhebung*), mas também dela se distancia.

Num primeiro momento, em *The Subject*, Lonergan afirma que o pensamento se movimenta dialeticamente e de modo ascendente, como em Hegel: “Os níveis da consciência não estão apenas distintos mas também relacionados, e as relações são expressas” do modo como Hegel denominou “supressão” partindo de “um ser mais baixo retido, preservado, mas ainda assim transcendido e completado por um mais alto” (Lonergan, 1968, p. 21).¹⁵

Todavia, no livro *Insight*, o autor afirmará que a supressão presente na dialética hegeliana se dá com um terceiro conceito reconciliador, ao passo que sua noção de desenvolvimento até chegar a uma perspectiva ou visão superior se efetua via a acumulação de intelecções bem como por meio da reversão das aberrações. Com isso o filósofo indica na dialética hegeliana o sentido “imanente” de abraçar todas as posições e os seus opostos. Entretanto, a dialética lonerganiana é “normativa”, já que estabelece uma distinção entre “avanço e aberração” (Lonergan, 1958, p. 422). O aspecto normativo não é sinônimo de “regras” que “hão de ser inventadas”, e sim o “resultado da investigação inteligente e do bom senso reflexivo que são o desdobramento do desejo puro de conhecer” (Lonergan, 1958, p. 384). Lonergan argumenta que o “platonismo é magnífico na sua devoção ao desejo puro de conhecer. Porém, seu fracasso em

compreender a natureza do juízo resultou num desvio do universo concreto do fato para um céu ideal” (Lonergan, 1958, p. 366).

O “conhecimento” e o “desejo” são duas instâncias inseparáveis, pois Lonergan segue a orientação da metafísica aristotélica segundo a qual “todos os seres humanos por natureza desejam conhecer” (Aristóteles, 1998, Livro I, p. 3). Essa é a primeira sentença no livro *Metafísica* de Aristóteles. O desejo de conhecer (Livro I), a teoria do conhecimento ou a epistemologia, portanto, antecede o estudo do ser (Livro VI). Similarmente, Lonergan principia sua investigação em *Insight* explicitando repetidamente que a característica do desejo no ato de conhecer é “imparcial, desinteressado, puro, ilimitado”.¹⁶ O autor acrescenta que “é sua própria apreensão do desdobramento dialético do seu próprio desejo de conhecer no seu conflito com outros desejos que oferece a chave para seu desenvolvimento filosófico e revela suas potencialidades para adotar a posição de qualquer uma das escolas filosóficas tradicionais ou novas” (Lonergan, 1958, p. 429).

Ao adotar a posição de qualquer uma das escolas filosóficas tradicionais ou novas, Lonergan também se distancia de algumas delas por esse motivo: Galileu, Newton, Kant buscavam por algum tipo de “absoluto nos lugares errados” (Lonergan, 1958, p. 154). Na Antiguidade, Platão concebeu a possibilidade de ultrapassar esse limite contanto que se contemple bem acima dos céus, no hiperurano. Aristóteles, por sua vez, reposicionou o limite para dentro da imanência do próprio conhecimento humano (Lonergan, 1958, p. 129). Kant se restringiu aos limites da razão, mas contemplou o Incondicionado (Lonergan, 1958, p. 340-341). Hegel pensou o Absoluto, mas ele não vinculou o âmbito objetivo com o universo do ser, a saber, com o âmbito dos existentes reais concretos e seus acontecimentos: ele não poderia considerar o real como incondicionado (Lonergan, 1958, p. 372, 373, 422). Esses pensadores procuravam pelo “real opondo-o ao aparente” (Lonergan, 1958, p. 154).

Um aviso importante é o de que *Insight* tomará um “trilho diferente” daquele seguido por esses autores (Lonergan, 1958, p. 154; 2010, p. 174). Basicamente, a diferença entre a perspectiva lonerganiana e a dos autores supramencionados consiste nisso: “Todo conteúdo da experiência será igualmente válido, pois todos são igualmente dados, e todos devem ser igualmente explicados. A seguir, as explicações resultam da abstração

enriquecedora, [...] e suas expressões adequadas devem ser invariantes” (Lonergan, 1958, p. 154).

Lonergan sustenta que o conhecimento humano “une” em sua “gênese” os conceitos com os dados. A investigação é sobre os dados do sentido (significado) ou da consciência. A intelecção está dentro dos dados da investigação. Os conceitos e as teorias são os produtos da “intelecção” e devem ser verificados em relação aos dados (Lonergan, 1958, p. 340). Essa verificação em relação aos dados principia na visada interior, mas progride para outros níveis de consciência.

Mas por se tratar de níveis diferenciados da consciência, Lonergan admite que para reinterpretar a “suprassunção” hegeliana recorre ao trabalho de Karl Rahner intitulado *Hörer des Wortes* (*Hearers of the Word* – Ouvintes da Palavra) (Rahner, 1963, p. 40). O modo como Lonergan interpreta o livro de Rahner é abonando ênfase à distinção entre: 1) as operações subsumidas; 2) as operações que subsumem. As operações que subsumem se situam muito além das primeiras e, desse modo, se introduz um “princípio novo”, no lugar de um princípio mediador na imanência que reconcilia os contrários (Lonergan, 2004, p. 396).

O “princípio novo” respeita a integridade do subsumido conferindo aos elementos subsumidos um significado vinculado ao simbolismo. Com Giambattista Vico, Lonergan valoriza a poesia e argumenta que afirmar “que o espírito humano se exprime nos símbolos; [...] é abrir a via que deixa de lado a definição clássica do homem como animal racional, para, em vez disso, definir o homem como animal simbólico com os fenomenólogos da cultura, ou como espírito encarnado com os personalistas” (Lonergan, 1967, p. 263).

Destarte, o modo como se alcança o nível de maior significância e de uma relevância mais ampla não é por meio de uma unidade imanente dos opostos, e sim por uma “distinção” (Lonergan, 2004, p. 396). Num primeiro momento, os subsumidos têm a ver com a imanência: é o momento das questões para a inteligência. As questões para a inteligência estão além dos dados do sentido e/ou dos dados da consciência. As questões para a inteligência avançam para as intelecções (*insights*) que contrastam radicalmente com “a mera doação dos dados” (Lonergan, 2004, p. 396). As questões para a inteligência não apenas respeitam a integridade dos dados, mas também tornam possível uma apreensão

“mais compreensiva e exata dos mesmos” (Lonergan, 2004, p. 396). A característica do princípio novo é promover nos dados um movimento que avança do *status* de acontecimentos conscientes no sujeito até o despontar de uma “apreensão do universo” (Lonergan, 2004, p. 397). Nisso consiste o avanço.

Não se pode cessar nos dados sensíveis, mas é necessário avançar até as considerações metafísicas sobre o universo, o terceiro nível. As questões para a reflexão se posicionam para além dos conceitos, das definições, das hipóteses, das teorias, dos sistemas que são pensados pela inteligência. Essas questões orientam a intencionalidade consciente em direção “à verdade e à realidade” (Lonergan, 2004, p. 397). As questões para a reflexão conduzem a operações que efetuam uma transição. É a “transição dos objetos do pensamento para objetos reais” (Lonergan, 2004, p. 397). É exatamente essa transição que oferece significado essencialmente novo à experiência e à compreensão que consiste nisso:

As questões para a deliberação subsumem os outros três níveis. [...] Uma vez impostadas as questões de autenticidade moral, elas recompensam a aceitação de uma consciência boa [...]. Enfim, elas empurram a exigência da autenticidade [...]: decisões boas devem ser complementadas com boa conduta e boas ações; e o fracasso nesse respeito é simplesmente a essência interna da hipocrisia. Do ponto de vista da análise da intencionalidade e da suprassunção, as questões antigas do sensualismo, do intelectualismo, do sentimentalismo, do voluntarismo simplesmente somem. Experiência, compreensão, juízo e decisão são todos essenciais à vida humana. Porém, mesmo sendo todos essenciais [...], ainda os níveis sucessivos estão relacionados na medida em que os anteriores estão ordenados aos posteriores e deles necessitam para obter sua significância humana (Lonergan, 2004, p. 397).

O “anterior” e o “posterior” não designam espacialidade e nem possuem um cunho “cronológico”; eles são apresentados em termos “hierárquicos” (Lonergan, 2004, p. 397). Por um lado, são necessários elementos cognitivos tais como a observação, a compreensão, o julgamento factual inerente à inteligência humana, por mais que esses elementos excluam a interferência dos sentimentos e desejos. Esses componentes não se vinculam ao intelecto especulativo ou à razão pura; antes, eles são parte das normas imanentes e operativas. No eixo oposto, é necessário um método que programe e que guie estes três níveis. A hierarquia evita que haja uma abstração desnecessária por parte do intelectualismo. A apreensão intelectualista é mais completa do que a

“abstração” da “consciência indiferenciada” e é a “ignorância da consciência indiferenciada que reclama sobre a abstração do intelectual” (Lonergan, 2004, p. 398).

A análise da intencionalidade evidenciou as operações cognitivas, conscientes e intencionais que constituem “o *locus* (o lugar) no qual o sujeito decide a favor ou contra sua própria autenticidade”: a “hierarquia das operações subsumidas e que subsumem revelam a significância do existencial” (Lonergan, 2004, p. 398). Não há mais no sujeito uma separação entre o prático e o existencial, pois não importa o quão prática a decisão seja, ela revelará, confirmará e intensificará o quão autêntico ou inautêntico, prático ou não-prático o sujeito é verdadeira e realmente, pois a decisão existencial é capaz de transformar a conduta e a busca de um sujeito (Lonergan, 2004, p. 398).

3. A filosofia da religião atua como uma metodologia fundamental

A metodologia fundamental possui três níveis: 1) o cognitivo; 2) o epistemológico; 3) o metafísico. Esta última, a metafísica, não é mais a ciência do conhecimento do ser como um todo, e sim uma metodologia heurística – científica, e que dá conta da exigência epistemológica – integradora que inclui a teoria cognitiva e a epistemologia. É dentro de tal estrutura heurística que Lonergan caminha metodologicamente em direção ao conhecimento do ser. Caminhar em direção ao conhecimento do ser é descobrir um método que facilite sua autoapropriação. A autoapropriação é efetuada por um sujeito capaz das seguintes atividades: experimentar, raciocinar, se responsabilizar, amar. Ao estudar a religião, o pesquisador ou a pesquisadora que passa pelo processo de autoapropriação permanece num estado

de estar apaixonado/a numa maneira irrestrita, num contexto teológico que poderia ser comparado com o existencial sobrenatural de Karl Rahner. [...] Uma estrutura heurística integral possui um fundamento e um conseqüente. Seu fundamento é a autoapropriação de um sujeito que experimenta, que é inteligente, que é sensato, que é livre, responsável e que ama. Seu conseqüente é a aplicação desse fundamento para a direção da investigação metódica ao modo análogo à aplicação da matemática na pesquisa da física moderna. [...] Não sou capaz de oferecer uma exploração completa da estrutura heurística dos estudos da religião. Posso apenas indicar dois itens nessa estrutura heurística. [...] O primeiro elemento, então, numa estrutura heurística para os estudos da religião emerge da

distinção entre autêntico e inautêntico (Lonergan, 2004, p. 402-404).

A dinâmica dessa estrutura heurística é dialética. A estrutura heurística dialeticamente pensada abrange a autoapropriação do sujeito que estuda as religiões e ao mesmo tempo aplica essa estrutura heurística na pesquisa. A contribuição da filosofia da religião para os estudos da religião é oferecer a “dialética” no estilo de “Collingwood interpretado por Louis Mink” (Lonergan, 2004, p. 404; Mink, 1969). A concentração é nas “mudanças no significado” (*shifts in meaning*) e nos “contextos sociais e culturais” (Lonergan, 2004, p. 404). Para detectar tais mudanças, há que se ater às diferenciações entre religião e esses contextos. Quanto mais antigas as religiões, “menos claramente seu papel será distinguido dos outros papéis, e mais notável será a posição que ela ocupa na matriz sociocultural” (Lonergan, 2004, p. 404). Não se busca pelas mudanças de significado cronologicamente, e sim no fato de “a diferenciação não ser independente da linguagem” (Lonergan, 2004, p. 404). Sendo assim, o autor enumera quatro estágios diferenciados: 1) no linguístico, as pessoas falam e ouvem; 2) no literário, elas leem e escrevem; 3) no lógico, elas efetuam operações a partir de pressuposições, e elas optam pela clareza, pela coerência, pelo rigor e pela sistematização; 4) no metódico, elas conservam a construção de sistemas, mas abandonam o sonho pelo sistema válido e um sistema passa a ser considerado como o predecessor de outro sistema melhor. O papel do método consiste em discernir “as invariantes e as variáveis na sequência contínua dos sistemas” (Lonergan, 2004, p. 404).

No que tange a situação da religião nos estágios diferenciados temos que no estágio linguístico a religião se manifesta como “mito e ritual” (Lonergan, 2004, p. 406). No estágio literário ela se torna “religião do livro” (Torá, Evangelho, Alcorão) (Lonergan, 2004, p. 406). Na fase lógica, ela reflete sobre si mesma podendo até rejeitar a si mesma com base nos pronunciamentos dogmáticos que se tornariam uma oportunidade para uma “reconciliação geral” por parte das “teologias sistemáticas” (Lonergan, 2004, p. 406). No estágio metódico, ela “confronta sua própria história, distingue os estágios no próprio desenvolvimento, avalia a autenticidade ou inautenticidade de suas iniciativas, e prega sua mensagem nas muitas formas e estilos apropriados aos vários estratos sociais e culturais das comunidades nas quais ela atua” (Lonergan, 2004, p. 406).

Aplicando ao cristianismo essa estrutura heurística ou essa metodologia fundamental da filosofia da religião com sua dialética dinâmica, ela ficaria assim:

O cristianismo começou e se expandiu através das palavras e dos atos de Cristo e dos seus apóstolos. Ao final do Segundo Século, houve o surgimento de uma elite que estudou as escrituras e que leu Irineu na Gália, Hipólito em Roma, Tertuliano no Norte da África, Clemente e Orígenes no Egito. A palavra falada objetifica de modo transiente. A palavra escrita objetifica permanentemente. Ela leva em consideração uma área mais ampla e exerce um escrutínio contínuo. Assim sendo, Irineu, Hipólito, Tertuliano, Clemente e Orígenes propuseram o cristianismo em oposição ao gnosticismo que diminuiu e até mesmo ridicularizou o Deus criador, do Antigo Testamento, que foi também o Deus Pai de Jesus Cristo, o Salvador do homem. [...] A entrada no estágio lógico não admite escapatória. Pior ainda, argumentos para uma posição são associados aos argumentos contra ela. Seguiram-se os concílios. Os arianos foram rejeitados em Niceia. [...] As doutrinas da Trindade e da Encarnação foram formuladas em toda sua austeridade, [...] e as mentes literárias obtiveram permissão para considerar dogmas como leis, enquanto as massas no estágio linguístico as consagraram nas confissões de fé e nas orações litúrgicas. Do mesmo modo como existe uma transição entre “fazer a verdade” para “dizer a verdade”, há uma transição adicional de “dizer a verdade” para alcançar alguma forma de compreensão dela. Embora a verdade expresse mistério, pelo menos ela não pode cair em contradição. Essa preocupação traz consigo, é óbvio, uma elite adicional e menor em número. [...] Ela encontrou um veículo respeitado na longa e amplamente retórica e lógica *De Trinitate* de Agostinho. Mas ela se tornou a ocupação de uma comunidade ampla e contínua na Escolástica Medieval. [...] O Mestre da Escola era o *Sic et non* de Abelardo. Seu ápice se dá com as coleções de Aquino. Sua tragédia foi que um método espontâneo brotando da prática da *lectio et quaestio* perdeu seu rumo pela ineptidão dos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles. A Escolástica sofreu um declínio. Seu declínio foi saudado pela alienação da *devotio moderna*, [...] pela ridicularização dos humanistas num reavivamento do aprendizado, pela invenção da imprensa, que deu novo vigor à religião do livro. Nessa onda surfou a Reforma. Peitando-a está o Concílio de Trento. Se a Reforma rejeitou *en bloc* as ambiguidades da Escolástica, se ela pôs ênfase nas escrituras, mesmo assim ela permaneceu fiel aos concílios gregos e ficou comprometida à instância lógica, e [...] a uma Escolástica propriamente sua. A insistência Protestante na Escritura manteve uma porta aberta. Através dessa porta [...] entrou nos estudos das escrituras a aplicação dos novos métodos do Século XIX de investigação histórica e de interpretação do texto. Veio à tona as diferenças entre a mente das escrituras e a mente dos concílios, e seguiram-se, assim, as dúvidas a respeito da possibilidade ou não dos dogmas conciliares poderem ser atribuídos à revelação divina. O problema veio à superfície no protestantismo liberal do Século XX, nos primórdios do modernismo do Século XIX, e pela terceira vez no Concílio Vaticano II quando até mesmo os teólogos católicos consideraram a definição de Calcedônia como questionável e desejaram mudar seja nossa compreensão de Cristo bem como nossa profissão de fé em Cristo. O problema, e de fato eu deveria

dizer a crise, é de compreensão. Não importa o quão radical seja o seu conteúdo, suas raízes são antigas, pois os problemas de compreensão são problemas de método. [...] Os católicos se perderam pela sua oposição em longo prazo e contínua aos métodos na investigação histórica e na interpretação do texto, e pela transposição não crítica da Escolástica no contexto do pensamento moderno (Lonergan, 2004, p. 406-408).

Para que a dialética seja dinâmica e ascendente são necessários os operadores. O operador intelectual “promove nossas operações do nível da experiência para o nível da compreensão” (Lonergan, 2004, p. 400). Ele é “precedido pelo operador simbólico” (Lonergan, 2004, p. 400). O operador simbólico exerce função preponderante, haja vista que ele “coordena as potencialidades neurais”, possui “metas mais elevadas por meio do seu controle sobre a emergência de imagens e afetos. Mais uma vez, como resultado da “análise da intencionalidade” há o operador moral que nos promove dos juízos de fato para os juízos de valor por meio das “decisões e ações”; há o “campo das relações interpessoais e do compromisso incondicional no qual os seres humanos tendem a encontrar a meta imanente do seu ser e, com ela, a mais plena alegria e a mais profunda paz” (Lonergan, 2004, p. 400).

O operador simbólico é o mais destacado porque ele “dá forma ao desenvolvimento da sensibilidade e, na sua realização final, guia o processo Junguiano de individuação. [...] A alma da religião foi considerada como residindo num compromisso total que abraça o universo [...] em adoração a um Deus pessoal” (Lonergan, 2004, p. 400). Do ponto de vista cristão, o “compromisso total” é explicado em termos de “estar apaixonado de modo irrestrito” estando inspirado em São Paulo Apóstolo: “Porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Romanos 5, 5). O teólogo canadense acrescenta que, para o cristão, esse estar apaixonado por Deus é complementado pela manifestação do amor de Deus por nós na “morte e ressurreição de Cristo Jesus” (Lonergan, 2004, p. 401). É dessa maneira que é possível apoiar, partindo da tradição cristã, a “transição” em direção às outras religiões (Lonergan, 2004, p. 401).

A “transição” é efetuada pela atenção aos frutos dos seguidores de outras religiões: “Pelos seus frutos os conhecereis” (Mateus 7.16) (Lonergan, 2004, p. 401). Este princípio se liga à afirmação contida em 1 Timóteo 2.4 de que Deus deseja salvar a todos os homens e a todas as mulheres. Ademais, a “transição” se

realiza adotando “uma visão universalista da religião” (Lonergan, 2004, p. 401). Lonergan explica que sua sugestão é a de adotar uma concepção que se concentra na religião vivida ou na fé mística que se situa “talvez para além da formulação” (Lonergan, 2004, p. 401). Tendo como ponto focal os dois componentes que facilitam a transição dos cristãos para conhecer outras religiões, os estudos empíricos do fenômeno religioso conduzem a um nível de discernimento tal que apontem para duas realidades: a) a convergência das religiões; b) a busca de uma visão única e integrada do fenômeno religioso. Sua visão está em conformidade com o Novo Testamento e até mesmo com a Escolástica por se vincular ao conceito de “caridade” (amor), pois “até mesmo as virtudes infusas são sem forma sem a caridade” (Lonergan, 2004, p. 401).

A intenção de Lonergan era a de se afastar do contexto da filosofia escolástica, pois a filosofia da religião era vista negativamente. Para levar a cabo a aproximação à filosofia contemporânea é que a filosofia da religião proposta pelo autor canadense se transforma numa metodologia fundamental para reconquistar a significância da filosofia num âmbito universal e em sua função universal explicitando “o universalismo do cristianismo” (Lonergan, 2004, p. 401-402).

A filosofia da religião reposiciona a metafísica num nível terciário para que possa ser universalizada e para que o sujeito seja pensado em termos históricos, práticos e existenciais. A oposição de Lonergan à assimilação da religião dentro da filosofia se deve à sua análise da intencionalidade. Nessa análise se encontram tanto as operações cognitivas quanto as operações cognitivas putativas (supostamente verdadeiras). Essas se subordinam às operações cognitivas, existenciais e práticas do sujeito: o sujeito é “prático e existencial” (Lonergan, 2004, p. 400).

A metodologia fundamental funciona como uma filosofia da religião na medida em que ela não sobrevalorizar a metafísica e se tornar uma análise da intencionalidade focada no significado e no simbólico, mas vinculada a um sujeito prático e existencial que se autoapropria. A metodologia é delineada em níveis da consciência diferenciada do sujeito que são identificados nos níveis de diferenciação na história humana. Os níveis são: 1) o nível da experiência; 2) o nível da compreensão; 3) o nível do juízo de fato; 4) o nível da decisão existencial

ou da deliberação que é também o nível do juízo de valor (Lonergan, 1979, p. 316-317).

Para passar de um nível ao outro existe um propulsor, um operador. A transição de um nível ao outro é mediada por um operador. Partindo do operador simbólico, o estudioso das religiões tem material para refletir sobre o desenvolvimento da sensibilidade humana. Lonergan defende uma perspectiva hermenêutica similar à de Ricoeur: “A combinação de uma hermenêutica da suspeita com uma hermenêutica da recuperação para que a religião inautêntica possa ser refutada e a religião autêntica mantida” (Lonergan, 2004, p. 403). Ele justifica a adoção da hermenêutica de Ricoeur argumentando que não está de acordo em restringir o escopo do estudioso da religião – o sujeito – à atitude de abster-se de emitir quaisquer julgamentos avaliadores a respeito dos valores apregoados por uma religião, pois isso seria o mesmo que abraçar uma teoria que defenda a neutralidade ou a inexistência de valores dentro da própria teoria dos valores, ou seja, seria necessário apresentar uma teoria do conhecimento que excluísse o conhecedor, o sujeito. É verdade que esse procedimento teórico exista, mas ele é “pré-crítico” (Lonergan, 2004, p. 402-403).

O resultado da dialética proposta pelo filósofo canadense é refletido nas noções dos pesquisadores que são também intérpretes. São as noções dos estudiosos em termos do que definem como autêntico e inautêntico numa religião que devem ser expostas. Por essa razão é que Lonergan efetuou “a transição da prioridade da metafísica para a prioridade da teoria cognitiva” lançando mão não das “faculdades psíquicas, e sim da análise da intencionalidade” (Lonergan, 2004, p. 408). Essas são noções interpretativas; por isso, os estudiosos se encontram para comparar os elementos encontrados na pesquisa da religião.

É Lonergan quem no artigo aqui pesquisado – “Philosophy and the Religious Phenomenon” (Filosofia e Fenômeno Religioso, 1977) – aponta para a continuidade desse artigo com outras obras anteriores tais como *Insight* (1957), *Method in Theology* (1972) (Lonergan, 2004, p. 403, 405). A linha de continuidade é a adoção por Lonergan da história, da hermenêutica e da metodologia. Quanto à história, em *Insight*, o autor afirma:

Em termos genéricos, o curso da história humana concorda com a probabilidade emergente; é a realização cumulativa de esquemas de recorrência concretamente possíveis de acordo com listas

sucessivas de probabilidade. A diferença específica da história humana é que, entre as possibilidades prováveis, há uma sequência de intelecções operativas, graças às quais os homens chegam a possíveis esquemas de recorrência e tomam a iniciativa de realizar as condições materiais e sociais que tornam esses esquemas concretamente possíveis, prováveis e reais. Dessa forma, o homem torna-se para o homem o executor da probabilidade emergente dos afazeres humanos. Em vez de ser modelado pelo seu ambiente, o homem apresta-se a transformar o seu ambiente em desenvolvimento de si próprio. Persiste sob a probabilidade emergente, já que as suas intelecções e decisões continuam a ser realizações prováveis de possibilidades concretas, e na medida em que as intelecções e as decisões anteriores determinam as possibilidades e probabilidades posteriores de intelecção e decisão. Todavia, essa sujeição à probabilidade emergente difere da sujeição dos elétrons ou das espécies em evolução. Pois, em primeiro lugar, a intelecção é uma antecipação de esquemas possíveis, e a decisão suscita as condições concretas do seu funcionamento, em vez de se limitar a esperar que tais condições sobrevenham; além disso, quanto maior for o desenvolvimento do homem, tanto maior será o seu domínio sobre as circunstâncias. [...] Assim como o desenvolvimento técnico, econômico e político dá ao homem um domínio sobre a natureza, assim também o avanço do conhecimento cria e exige uma contribuição humana para o controle da história dos homens (Lonergan, 1958, p. 226-227; 2010, p. 236-237).

“Philosophy and the Religious Phenomenon”, *Insight*, e *Method in Theology* põem em evidência a tese de Lonergan defendendo a necessidade de uma metodologia que, na verdade, é uma metafísica-dialética:

Eu mesmo no *Insight* e novamente no *Method in Theology* propus uma dialética na qual os pesquisadores são convocados a expandir o que eles consideram autêntico nos seguidores de uma religião que estão estudando bem como a reverter o que eles consideram inautêntico. O resultado será um teste projetivo no qual os interpretadores revelam suas próprias noções de autenticidade e de inautenticidade para si mesmos e para os outros. Em curto prazo, os mais autênticos descobrirão o que eles têm em comum, e também os menos autênticos. Em longo prazo, os autênticos seriam capazes de revelar a força de sua posição pela penetração das suas pesquisas, pelo número crescente na comunidade científica atraídos pelas suas pressuposições e pelos seus procedimentos, e eventualmente pela redução da oposição dos dogmatistas de linha dura que defendem um método inadequado não importa quais sejam suas deficiências. Em suma, estou confiando no percurso que Thomas Kuhn diz haver encontrado prevalecendo na física, isto é, aquelas ideias equivocadas que uma vez eram dominantes e que não são mais refutadas, e sim abandonadas. Elas desaparecem quando se tornam incapazes de granjear discípulos competentes (Lonergan, 2004, p. 402-404).

A metafísica passa a possuir uma estrutura heurística marcadamente dialética, já que é concebida nesses termos: *Metaphysics as dialectic* ou uma *Dialectical metaphysics* (Lonergan, 1958, p. 391-392, 530, 738). Por “dialética”, o filósofo canadense entende

uma forma pura com implicações gerais; ela é aplicável a qualquer desdobramento concreto de princípios correlatos mas contrários, que são modificados cumulativamente por tal desdobramento; ela pode examinar, ao mesmo tempo, o consciente e o não consciente quer num único sujeito, quer num agregado ou numa sucessão de sujeitos; é ajustável a qualquer curso de acontecimentos, desde uma linha ideal de progresso puro, resultante do funcionamento harmonioso dos princípios contrários, até qualquer grau de conflito, aberração, ruptura e desintegração; ela constitui um princípio de integração para estudos especializados que se concentram neste ou naquele aspecto da vida humana, e pode integrar não apenas o trabalho teórico, mas também os relatos factuais; por fim, pela sua distinção entre intelecção e distorção, progresso e declínio, contém em geral a combinação das atitudes empíricas e críticas, essenciais à ciência humana (Lonergan, 1958, p. 244; 2010, p. 250).

A dialética possui seus limites: ela é apenas “a forma geral de uma atitude crítica” herdada de Platão, Hegel e Marx (Lonergan, 1958, p. 244). Todavia, a dialética hegeliana é definida em termos de conceitos e suas relações necessárias dos opostos e da subsunção. Por outro lado, a definição de Lonergan de dialética é “intelectualista, aberta, factual, e normativa. Ela não lida com os conteúdos conceituais, mas com as antecipações definidas heurísticamente” (Lonergan, 1958, p. 421). Esse método chamado dialético é definido como “uma combinação do concreto, do dinâmico, e do contraditório; mas essa combinação” pode ser encontrada de diversas formas: na forma de diálogo, na história das opiniões filosóficas, ou no processo histórico (Lonergan, 1958, p. 217). A metodologia fundamental ou a filosofia da religião concebida como metafísica-dialética apoia, sobretudo, uma forma de pensar historicamente (*to think historically*) (Lonergan, 1958, p. 241).

Como estrutura fundamental e heurística, a filosofia da religião prioriza a dimensão cognitiva e posiciona a metafísica em terceiro lugar para que ela dê espaço à emergência do “desenvolvimento de uma nova cultura, uma nova religião, uma nova filosofia; e o novo difere radicalmente do antigo. O novo não é apriorístico, utópico. O novo é empírico, científico e realista. Ele se posiciona sobre as coisas como elas são” (Lonergan, 1958, p. 230). Ao priorizar o processo cognitivo o filósofo apoia também a mudança, com as novas combinações de

dados e informações, e com o próprio desenvolvimento inerente a este processo, ao passo que a metafísica parte de princípios perenes e estáveis que não coincidem com a inteligência inquisitiva e com a reflexão crítica. Sendo assim, ela não admite “uma mudança revolucionária” (Lonergan, 1958, p. 231-232, 244, 248, 253-254, 266, 385, 394, 431, 511-513).

A metafísica passa a ser, por conseguinte, uma heurística cuja característica principal é a “sucessão de pontos de vistas mais elevados que caracterizam o desenvolvimento da matemática, do senso comum e das ciências empíricas” (Lonergan, 1958, p. 228). Atingir pontos de vista mais elevados por intermédio de uma metafísica-dialética proposta como uma estrutura heurística é a novidade metodológica no sistema lonerganiano. Mas Lonergan se mantém cauteloso, pois da incapacidade crítica sustentada por uma inteligência condicionada pela unilateralidade ele quer haurir o novo, isto é, uma reflexão crítica.

A crítica dialética cujo princípio fundamental é a liberdade contribui para o desenvolvimento e o progresso das culturas e dos indivíduos, ao passo que o declínio tem por princípio o preconceito, o totalitarismo e a falta de liberdade; por isso, as ciências humanas têm de ser críticas para que o sujeito incrementalmente “sua capacidade de perguntar, de refletir, de alcançar uma resposta que satisfaça sua inteligência e que ao mesmo tempo fale ao seu coração” (Lonergan, 1958, p. 236). Para atingir essa posição crítica, as ciências humanas não podem ser meramente empíricas, elas não de ser “normativas” (Lonergan, 1958, p. 236). “Normativa” designa “autocorretiva” e um não confundir “progresso com declínio” (Lonergan, 1958, p. 235). As guerras por motivos religiosos não são um progresso, mas um declínio da capacidade racional e da capacidade para a autoapropriação: “As guerras de religião forneceram a prova de que o homem tem de viver, não pela revelação, mas pela razão” (Lonergan, 1958, p. 231; 2010, p. 240). A “religião” não é “uma aventura amorosa no interior do coração” (Lonergan, 1958, p. 229).

Eis, então, o sentido de “normativo”: as ciências humanas devem ser críticas para fazerem contribuições à consciência humana, à compreensão das origens históricas das culturas e da consciência, à descoberta da responsabilidade histórica e, assim, viverão concretamente seu serviço ao desenvolvimento, ao progresso, à libertação da confusão [ao oferecerem] distinções claras, ou, então, elas acabarão servindo ao “declínio”, ao “nihilismo”, à

“ruína” e autodestruição, ao “egoísmo”: há que se optar com qual dos dois serviços o sujeito se comprometerá totalmente: “O homem não pode servir a dois senhores” (Lonergan, 1958, p. 229, 234-235, 237, 241). O que realmente leva ao declínio é o egoísmo: o “egoísmo é um desenvolvimento incompleto da inteligência” (Lonergan, 1958, p. 220). Mas há uma solução para esse desenvolvimento incompleto da inteligência. A solução é o resultado de um processo dialético que incorpora as probabilidades humanas inseridas na natureza, no mundo, no universo, na história e caminha para uma “unidade complexa” (Lonergan, 1958, p. 387-389).

Resta-nos o problema de identificar a solução que existe. Se há muitas soluções possíveis, só existe uma única solução universalmente acessível e permanente, em continuidade com a ordem atual do universo, e realizada por meio de atos humanos de reconhecimento e consentimento que ocorrem de acordo com as probabilidades; é uma colaboração divinamente apadrinhada na transmissão e aplicação das verdades da solução; é um mistério no triplo sentido de força psíquica, de signo e símbolo; passa de uma tendência inicial emergente mediante uma realização básica e um conseqüente desenvolvimento para atingir uma meta ulterior; é operativa mediante formas conjugadas de fé, esperança e caridade que permitem ao homem alcançar um desenvolvimento sustentado ao nível humano, na medida em que revertem a prioridade do viver sobre o conhecimento necessário para guiar a vida e sobre a vontade necessária para seguir o conhecimento; é uma integração nova e superior da atividade humana e, possivelmente, complica a dialética ao acrescentar ao conflito interno entre apego e desapego no homem a necessidade de o homem ir para além da sua humanidade para evitar desfigurá-la e distorcê-la (Lonergan, 1958, p. 729; 2010, p. 660).

Unido ao processo cognitivo, a “metafísica é o departamento do conhecimento humano que serve de base, penetra, transforma e unifica todos os outros departamentos” (Lonergan, 1958, p. 390). A metafísica-dialética facilita a expansão dialética (*dialectical expansion*) (Lonergan, 1958, p. 565). O que Lonergan designa por expansão dialética são conjuntos agregados das combinações dos “pontos de vista mais elevados”; em tais combinações, leva-se em conta a diferenciação da consciência, “o significado do simbolismo, das funções, das equações [...], da invariável, da equivalência, da probabilidade” com a esperança de oferecer um “estudo mais completo da mente” (Lonergan, 1958, p. 244). Nesse estudo, emerge a responsabilidade do sujeito de se desenvolver a si mesmo por meio da autoapropriação e ao mesmo tempo contribuir para que a história humana se desenvolva até atingir no futuro níveis mais elevados de integrações.

Trata-se, em última instância, de uma “transcendência”, ou seja, de um “desenvolvimento no conhecimento do homem”, de “compreender seu próprio desenvolvimento”, de “extrapolar” “horizontal”, mas também “verticalmente” o “passado por meio do presente” até chegar ao nível das “alternativas” para o “futuro” (Lonergan, 1958, p. 636).

Conclusão

Para situar a discussão da inclusão da filosofia da religião no contexto do pensamento filosófico contemporâneo, Lonergan redefiniu “filosofia” não em termos metafísicos, e sim como uma metodologia fundamental. Portanto, a filosofia da religião é uma metodologia fundamental para os estudos da religião.

Uma vez que Lonergan deseja reinserir a filosofia da religião no discurso filosófico, sua preocupação foi a de encontrar duas transições que possibilitassem a reinserção da filosofia da religião de uma maneira tal que a filosofia e a religião não caíssem nas redes de uma metafísica assimiladora como se a religião tivesse de ser assimilada pelas ou cedesse lugar às ciências empíricas, ou, ainda, fosse reduzida a uma forma de metafísica, a um modo de fazer teologia, a uma visão psicológica, à própria filosofia. A primeira transição encontrada foi a da transposição da metafísica de um nível prioritário para um nível terciário. No lugar da metafísica, então, assume o lugar prioritário, agora, a teoria cognitiva.

Ele propôs a segunda transição: a das faculdades psíquicas para a análise da intencionalidade. O autor canadense explicitou os elementos relevantes e constituintes dessa análise para os estudos da religião. Não são mais as potências psíquicas que são comparadas, mas os níveis das operações efetuadas pela consciência humana. Os operadores são, na verdade, agregações de perguntas, de questões que permitem o desenvolvimento da consciência humana do sujeito. Na teoria cognitiva de Lonergan não há lugar para o fechamento dogmático, e sim para o avanço por meio de uma diferenciação de estágios inferiores até chegar a estágios avançados e mais elevados. O que propõe o avanço e o desenvolvimento são questões pertinentes. O que garante a continuidade do desenvolvimento é a adaptação da dialética clássica aristotélico-tomista e hegeliana na qual são expostos claramente à luz do dia todos os argumentos. Além disso, emerge uma estrutura heurística que adota um método

que admite os acréscimos e as mudanças conduzindo a um desenvolvimento. Em suma, um método que se desenvolva e que permita um desenvolvimento no sujeito. Para tanto, faz-se necessário incluir tanto o objeto da religião quanto a interpretação e a metodologia adotados pelo/a estudioso/a de religião. Esse método adquire a forma de uma estrutura heurística que lida com os elementos autênticos e inautênticos nas religiões, com o problema dos valores, que organiza as diferenciações nos estágios pesquisados.

Para evitar que haja confusão entre a metafísica clássica e aquela proposta por Lonergan é que ele defendeu o reposicionamento da metafísica. Para ele, a primeira forma de metafísica ligada à Escolástica não admitia a existência da filosofia da religião, ao passo que sua forma de metafísica apoia a filosofia da religião. A filosofia e a religião dialogam sem passar por um processo de assimilação ou aniquilação. Na Escolástica, a filosofia era assimilada na teologia; na filosofia de Hegel, a religião foi assimilada na filosofia. Se a tentativa hegeliana era a de que a religião fosse assimilada na dialética que movia sua filosofia, diversamente, a tentativa lonerganiana é a de que a filosofia se torne uma estrutura heurística dialética ao modo de uma metodologia fundamental e aberta que acolha ao invés de assimilar a religião. Ela é fundamental, pois nasce ou renasce a partir da tradição filosófica pensada historicamente: Platão, Aristóteles, Tomás e Hegel. No entanto, ela é aberta no sentido de admitir desenvolvimentos posteriores, autocorreções, ao modo heurístico presente nas ciências empíricas.

O ponto inicial do discurso filosófico principia com perguntas para que se torne completo e integral; por isso, não se faz necessário excluir a metafísica, já que essa vem depois, como em Aristóteles. Mas do mesmo modo como o que vem antes na *Metafísica* de Aristóteles é o “desejo de conhecer”, também assim na metafísica-dialética lonerganiana o que vem primeiro é o nível ou o aspecto cognitivo. A metafísica é revestida de uma dialética que admite o acréscimo do novo. Ao final do processo dialético, o sujeito se desenvolve, isto é, se autoapropria por meio da consciência de sua historicidade, mas partindo da teoria cognitiva dinâmica. Ela é dinâmica por ser gradualmente cumulativa. Ela é a inteligência e, naturalmente, a filosofia da religião é a aplicação da estrutura da inteligência, uma vez que Lonergan mapeou esta estrutura e se propõe a apresentar um método para que o sujeito se dê conta dela. No contexto do processo intelectual, a filosofia da religião emerge como uma metodologia de base que pode ser aplicada aos estudos da religião, tanto aos estudos empíricos

quanto aos estudos filosóficos. Essa metodologia é uma heurística que visa a sistematização, a unificação, a organização, mas, no final, é o estudioso quem se sentirá suficientemente livre para seguir o caminho da autoapropriação de modo responsável, histórico, autocorretivo, claro, exato, sintético e, sobretudo, autêntico. É como se fosse uma história de amor que visa à transcendência – a extrapolação – do sujeito tanto horizontal quanto verticalmente.

Referências bibliográficas

Obras de Lonergan

LONERGAN, Bernard. Dimensions of meaning. In: CROWE, Frederick E. (ed.) *Collection: papers by Benard Lonergan*. New York: Herder and Herder, 1967. p. 252-267.

_____. *Insight: a study of human understanding*. Toronto/London/New York: Longmans, 1958. [1957.]

_____. *Insight: um estudo do conhecimento humano*. Trad. Mendo Castro Henriques e Artur Morão. São Paulo: Editora Ê Realizações, 2010.

_____. *Method in theology*. New York: Seabury, 1979 [1972.]

_____. Philosophy and the religious phenomenon. In: CROKEN, Robert; DORAN, Robert M. (orgs.) *Bernard Lonergan: philosophical and theological papers (1965-1980)*. Vol. 17. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto, 2004. p. 391-408.

_____. Philosophy of history. In: CROKEN, Robert; CROWE, Frederick E.; DORAN, Robert M. (orgs.) *Bernard Lonergan: philosophical and theological papers (1958-1964)*. Vol. 6. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto, 2005. p. 54-79.

_____. *The subject*. Milwaukee: Marquette University, 1968.

Demais obras

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. 2ª Ed. Madrid: Gredos, 1998.

BEARDS, Andrew. *Insight and analysis: essays in applying Lonergan's thoughts*. London/New York: The Continuum International Publishing Group, 2010.

GIUSTINIANI, Pasquale. *Bernard Lonergan*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2006.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANARIS, Jim. *Bernard Lonergan's philosophy of religion: from philosophy of God to philosophy of religious studies*. Albany: State University of New York, 2002.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MACQUARRIE, John. *Twentieth-century religious thought*. Harrisburg: Trinity Press International, 2002.

MINK, Louis. *Mind, history, and dialectic: the philosophy of R. G. Collingwood*. Bloomington, London: Indiana University, 1969.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

PETERSON, Michael *et alii*. *Reason & religious belief: an Introduction to the philosophy of religion*. 3ª Ed. Oxford/New York: Oxford University, 2003.

RAHNER, Karl. *Hörer des Wortes*. Munich: Kösel, 1963.

¹ Nas referências para as citações longas, há a indicação das páginas correspondentes da tradução em português Lonergan (2010).

² Pasquale Giustiniani (2006, p. 21), o termo “intelecção” é mais fiel à interpretação lonerganiana da teoria aristotélica sobre o ser, o conteúdo, e o ato cognitivo, como se depreende desse trecho do livro *Insight* (Lonergan, 1958, p. 367; 2010, p. 355): “Porém, como já vimos, o ser pode ser definido por nós apenas de modo indireto, e assim Aristóteles foi incapaz de assinalar qualquer ato específico de compreensão que redundasse no conteúdo conceitual do ser. Contudo, o tipo conspicuo dos atos de compreensão é a intelecção, que apreende a forma inteligível emergente no dado sensível; e, por isso, Aristóteles indicou o princípio ontológico ‘forma’ como fundamento do ser nas coisas e o ato cognitivo de apreender a forma como intelecção, da qual dimana o conteúdo conceitual, ser”.

³ Lonergan (1958, p. 304; 2010, p. 302) utiliza o verbo “mapear” (*mapping out*): “Ora, se as invariantes que governam o processo mental implicam invariantes nas nossas construções teóricas, seguir-se-á, então, um limite superior à variação das construções teóricas e uma possibilidade de [mapear] com antecedência as alternativas, entre as quais o esforço teórico tem de escolher”.

⁴ Para pesquisar o tema da dialética desde Heráclito até a atualidade, sugere-se: Oliveira (2004).

⁵ Para a descrição da metodologia lonerganiana aqui apresentada, consulte-se Beards (2010, p. 64). Quanto à abordagem tripartite do prisma metodológico lonerganiano, averiguar-se: Lonergan (1958, p. 388-389, 418-419, 690; 2010, p. 375-376, 384-385, 628).

⁶ Verifique-se: Maurice Blondel (1950, p. 457): “Une idéalisme pleinement conséquent fait s'évanouir toutes les distinctions qui le séparent du réalisme”.

⁷ “Heurística” é a parte da ciência que tem por objeto a descoberta dos fatos; especialmente em história, investigação dos documentos. “Heurístico” é o que serve para a descoberta; diz-se especialmente: 1º: de uma hipótese de que se procura saber se é verdadeira ou falsa, mas que se adota apenas a título provisório, como ideia diretriz na investigação dos fatos; é muito usada neste sentido também na França a expressão inglesa *working hypothesis*; 2º: do método pedagógico que consiste em fazer que o aluno descubra aquilo que se pretende ensinar-lhe (Lalande, 1996, p. 462; Lonergan, 1958, p. 63-69; 2010, p. 93-98).

⁸ Lonergan (2004, p. 394): “The shift we have been discussing is a shift from logic to method”. Verifique-se, também, Lonergan (1958, p. 573-576; 2010, p. 531-534).

⁹ Verifique-se a valorização do conceito de diferenciação em Lonergan (1958, p. xxvii, 167-170, 180, 207-209, 224-225, 262-267, 362-363, 365, 422, 443, 449, 452-458, 473, 579, 581, 587).

¹⁰ Lonergan (2004, p. 403, nota n. 12).

¹¹ “For the distinction between naturally known objects and supernaturally known objects can now both retain all of its validity and, at the same time, lose the rather absolute priority it enjoyed in Scholastic thought. For its priority presupposed the priority of metaphysics, and on our present showing the priority of metaphysics no longer exists. Metaphysics finds its proper place not on the primary, not even on the secondary, but only on a tertiary level” (Lonergan, 2004, p. 393).

¹² “My present concern is a philosophic approach that is open to the inclusion of a philosophy of religion” (Lonergan, 2004, p. 393).

¹³ “To this end I note that a foundational methodology involves three successive sections. First, there is a cognitional theory, answering the question, What are you doing when you are knowing? Secondly, there is an epistemology, answering the question, On what grounds is doing that really knowing? Thirdly, there is a metaphysics, answering the question, What do you know when you do it? First, foundational methodology on this showing covers all that is basic in philosophy[:] [...] the issues of cognitional theory, epistemology, and metaphysics” (Lonergan, 2004, p. 393).

¹⁴ “Cognitional consciousness is of operations and of the normative tendencies linking operations together. Cognitional theory, accordingly, will consist of terms and relations, where the terms name operations and the relations name normative tendencies. In this fashion faculty psychology gives way to an intentionality analysis” (Lonergan, 2004, p. 395).

¹⁵ A diferença entre Hegel e Lonergan é explicada por Lonergan (1968, p. 21 e 35) na nota número 11: na perspectiva de Lonergan não há a visão hegeliana de que o nível mais alto reconcilia a contradição no estágio mais baixo. Compare-se tal afirmação com esta: “It is not to be inferred that my attitude towards Hegel is merely negative. In fact, characteristic features in the very movement of his thought have their parallels in the present work. As his *Aufhebung* both rejects and retains, so also in their own fashion do our higher viewpoints. As he repeatedly proceeds from *an sich*, through *für sich*, to *an und für sich*, so our whole argument is a movement from the objects of mathematical, scientific and common-sense understanding, through the acts of understanding themselves, to an understanding of understanding” (Lonergan, 1968, p. 374; 2010, p. 360-361).

¹⁶ No que tange o “Detached, disinterested, pure, unrestricted desire to know”, verifique-se essas referências: Lonergan (1958, p. xi, xiv, 4, 9, 74, 220-222, 348-350, 380-381, 528, 550, 596, 599-600, 623-624, 636-639, 642, 682, 701-702, 738).

Recebido em 06/08/2011, revisado em 31/08/2011, aceito para publicação em 12/12/2011.