

REFLEXÕES A PARTIR DA ENCÍCLICA FIDES ET RATIO¹

*Marcelo Perine
PUC – SP
Universidade Gama Filho — RJ*

1. Visão de conjunto do texto

O texto de João Paulo II parte de um pressuposto antropológico considerado como um dado universal, a saber, independentemente de qualquer diferença de cultura, de nacionalidade, de raça ou de religião, existem algumas questões fundamentais que definem o ser humano como humano: “Quem sou eu? Donde venho e para onde vou? Porque existe o mal? O que é que existirá depois desta vida?” (FR, 1)². Essas questões universais criariam uma espécie de

¹ Conferência proferida no Instituto Teológico da Diocese de Santo André (SP), no dia 27 de abril de 1999.

² Carta Apostólica *Fides et Ratio* do Sumo Pontífice João Paulo II aos bispos da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 1998. Aqui abreviada FR, seguida da numeração oficial do texto.

base fundamental sobre a qual todo ser humano construiria a sua vida e lhe daria sentido. A encíclica de João Paulo II, ao acolher essas questões fundamentais desde a sua primeira página, pretende oferecer a sua resposta a elas, fundamentando-a na fé em Jesus Cristo.

O tema central da encíclica, à distância de mais de 100 anos da encíclica *Aeterni Patris* (1879), é o mesmo da encíclica de Leão XIII, ou seja, a relação entre a fé e a razão ou entre teologia e filosofia. Suas questões específicas são: por que deve a fé ocupar-se da filosofia e por que a razão não pode prescindir do contributo da fé? Essas perguntas não são formuladas como mero exercício retórico, mas têm um caráter profundamente existencial, pois são determinantes para a vida de muitas cristãos que se ocupam de filosofia e de teologia.

A motivação cultural da encíclica *Fides et ratio* é a presente situação cultural, que, aos olhos de João Paulo II, se mostra insustentável, por ter chegado ao extremo da separação entre fé e razão. A encíclica pretende lançar um apelo a todos os cristãos, principalmente os que são responsáveis pela formação do pensamento e da cultura, para que colaborem intensamente para o cumprimento da missão eclesial formulada aqui em termos de “diaconia da verdade” (FR, 2).

A encíclica levanta um problema que deverá suscitar amplo debate entre os homens de cultura, dentro e fora da Igreja: por que é que a razão se quer impedir a si mesma de tender para a verdade, enquanto, por sua própria natureza, ela está inclinada para alcançá-la e, mais ainda, possui os instrumentos necessários para isso? Entretanto, diversos movimentos filosóficos contemporâneos insistem em querer idealizar o estado de debilidade da razão, impedindo-a de fato de ser ela mesma. Consequência disso é uma visão do homem e do mundo que privilegia o arbítrio e o pragmatismo, gerando um ceticismo geral, segundo o qual “tudo fica reduzido a mera opinião”, contentando-se com “verdades parciais e provisórias” (FR, 5).

João Paulo II se revela um defensor da grandeza e da força da razão, afirmando que o auxílio e o suporte que ela pode e deve encontrar na fé não depõem contra ela, mas a levam mais decididamente a se reencontrar a si própria. A fé cristã não pode se confrontar por muito tempo com uma razão enfraquecida, como pretende ser a razão filosófica dos nossos dias, porque a fé tem necessidade de uma razão fortalecida pela posse da verdade, para poder elevá-la ao confronto com a Revelação. Portanto, um dos grandes objetivos de *Fides et ratio* é devolver a confiança na razão ao homem contemporâneo (cf. FR, 6).

O primeiro capítulo — “A revelação da sabedoria de Deus” — introduz o tema da Revelação na sua qualidade de conhecimento oferecido ao homem pelo próprio Deus. A Revelação, ao exprimir o mistério,

convida a razão a intuir razões que ela mesma sabe não poder exaurir, mas apenas acolher. A unidade entre o conhecimento pela razão e o conhecimento pela fé constitui o objeto do segundo capítulo — “Credo ut intellegam” —. O pensamento bíblico, fundado nessa unidade, desvela uma via-mestra para o conhecimento da verdade, mostrando que não se pode prescindir do conhecimento oferecido por Deus, quando se quer conhecer plenamente o caminho que cada homem deve percorrer para dar resposta às questões fundamentais da existência.

Com o terceiro capítulo — “Intellego ut credam” —, a encíclica entra diretamente em algumas questões mais precisas. O texto mostra que o homem, pela sua razão que interroga sempre e sobre tudo, tem a possibilidade de atingir a verdade que, por sua natureza, é universal, válida para todos e para sempre. Os diferentes rostos da verdade são esboçados pelo texto de João Paulo II, a partir de uma concepção antropológica que define o homem como “aquele que procura a verdade” (FR, 28). No número 33 temos uma espécie de resumo do capítulo: “O homem, por sua natureza, procura a verdade. Esta busca não se destina apenas à conquista de verdades parciais, físicas ou científicas; não busca só o verdadeiro bem em cada uma das suas decisões. Mas a sua pesquisa aponta para uma verdade superior, que seja capaz de explicar o sentido da vida; trata-se, por conseguinte, de algo que não pode desembocar senão no absoluto. Graças às capacidades de que está dotado o seu pensamento, o homem pode encontrar e reconhecer uma tal verdade. Sendo esta vital e essencial para a sua existência, chega-se a ela não só por via racional, mas também através de um abandono fiducial a outras pessoas que possam garantir a certeza e autenticidade da verdade. A capacidade e a decisão de confiar o próprio ser e existência a outra pessoa constituem, sem dúvida, um dos atos antropológicamente mais significativos e expressivos”.

O capítulo quarto, sobre “A relação entre a fé e a razão”, traça uma síntese histórica, filosófica e teológica do modo como o cristianismo entrou em relação com o pensamento filosófico antigo. Os primeiros séculos da era cristã aparecem como exemplares, quando os Padres da Igreja, com a ajuda da riqueza da fé, “conseguiram explicitar plenamente aquilo que resultava ainda implícito e preliminar no pensamento dos grandes filósofos antigos” (FR, 41). Segue-se a grande estação do período medieval com a perene atualidade do pensamento de Santo Tomás de Aquino e a sua visão de uma harmonia constante entre a fé e a razão, fundada sobre o princípio de que “tudo o que é verdadeiro, dito por quem quer que seja, provém do Espírito Santo” (FR, 44). Mas, o aparecimento da época moderna marca um período de progressiva e “nefasta separação” (FR, 45) entre fé e razão, com a conseqüente deformação da razão, até se tornar “razão instrumental ao serviço de fins utilitaristas, de prazer ou de poder” (FR, 47). Daí resultou que

“tanto a razão como a fé ficaram reciprocamente mais pobres e débeis” (FR, 48).

O capítulo quinto — “Intervenções do Magistério em matéria filosófica” — apresenta, na primeira parte, as diversas intervenções do Magistério, repassando os momentos salientes relativos sobretudo ao fideísmo e ao racionalismo. A segunda parte destaca como a Igreja sempre, ou quase sempre, estimulou a filosofia para a recuperação da sua missão originária, exemplificando-o com alguns casos que enriqueceram o pensamento filosófico, na época moderna.

O sexto e sétimo capítulos constituem a contribuição mais densa de João Paulo II à questão. No capítulo sexto, sobre a “Interação da teologia com a filosofia”, a encíclica se detém sobre a necessidade que as diversas disciplinas teológicas têm do saber filosófico, enfrentando particularmente as controvérsias recentes que atingem a ciência da fé. Alguns, levados pelo desejo de percorrer novas estradas do saber científico, “negam simplesmente o valor universal do patrimônio filosófico abraçado pela Igreja” (FR, 69). João Paulo II entra diretamente na essência da questão, sobretudo quanto ao tema da relação com as culturas, problema este que, nos últimos anos, tem animado o debate teológico particularmente nas relações com as grandes culturas e religiões do Oriente. Ele indica os critérios irrenunciáveis para que as relações possam resultar frutuosas (cf. FR, 72). O caminho a seguir na relação entre a filosofia e a teologia ou, em última análise, entre a fé e a razão é descrito por João Paulo II em termos de “reciprocidade circular” (FR, 73). Para a teologia, “o ponto de partida e fonte primeira terá de ser sempre a palavra de Deus revelada na história, ao passo que o objetivo final só poderá ser uma compreensão cada vez mais profunda dessa mesma palavra por parte das sucessivas gerações” (FR, 73). “A prova da fecundidade de tal relação [de reciprocidade circular] — afirma João Paulo II — é oferecida pela própria vida de grandes teólogos cristãos que se distinguiram também como grandes filósofos” (FR, 74). Vale a pena prestar atenção à lista de nomes citados. Dentre os Padres da Igreja, João Paulo II destaca São Gregório Nazianzeno e Santo Agostinho, dentre os medievais a tríade formada por Santo Anselmo, São Boaventura e Santo Tomás de Aquino; entre os modernos ocidentais, John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson e Edith Stein, e, entre os orientais, Vladimir S. Solov’ev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev e Vladimir N. Losskij (FR, 74).

É notável a afirmação da encíclica, segundo a qual “a revelação cristã torna-se o verdadeiro ponto de enlace e confronto entre o pensar filosófico e o teológico, no seu recíproco intercâmbio” (FR, 79). No dizer de João Paulo II, se os teólogos e filósofos se deixarem “guiar unicamente pela autoridade da verdade”, poderão elaborar uma filosofia de

—

harmonia com a palavra de Deus, que “será o terreno de encontro entre as culturas e a fé cristã, o espaço de entendimento entre fiéis e não fiéis” (FR, 79). Este é o ponto de partida para compreender o capítulo sete, intitulado “Exigências e tarefas atuais”. O capítulo aponta a necessidade de que a filosofia “volte a encontrar a sua *dimensão sapiencial* de procura do sentido último e global da vida” (FR, 81) a partir de um confronto com “via sapiencial”, que é a Palavra de Deus revelada na Sagrada Escritura. A segunda exigência que se apresenta para a filosofia consiste em “verificar a capacidade de o homem chegar ao *conhecimento da verdade*; mais, um conhecimento que alcance a verdade objetiva por meio daquela *adaequatio rei et intellectus*, a que se referem os Doutores da Escolástica” (FR, 82). Essas duas exigências implicam uma terceira: “ocorre uma filosofia de alcance *autenticamente metafísico*, isto é, capaz de transcender os dados empíricos para chegar, na sua busca da verdade, a algo de absoluto, definitivo, básico” (FR, 83).

Ecletismo, historicismo, cientificismo, pragmatismo, niilismo (cf. FR 86-91) são sistemas e formas de pensamento que, fechados às exigências fundamentais da verdade, não podem sequer ser assumidas como filosofias aptas para explicar a fé. Mas é principalmente da experiência do mal que caracterizou a nossa época, fonte de confirmação de um niilismo difuso na pós-modernidade, que vem uma das maiores ameaças, neste final de século, isto é, no dizer de João Paulo II, “a tentação do desespero” (FR, 91).

“Verdade e liberdade, com efeito, ou caminham juntas, ou juntas miseravelmente perecem” (FR, 90). É esta, talvez, a mensagem última da Encíclica. *Fides et ratio* é um forte apelo de João Paulo II dirigido a todos os cristãos, particularmente aos teólogos e aos filósofos, para uma “reflexão comum” (FR, 101) em vista de acordar a consciência daqueles que prezam a verdadeira liberdade do homem. A encíclica afirma claramente que a liberdade humana só poderá ser alcançada e garantida se o caminho para a verdade permanecer aberto e acessível sempre, a todos e em qualquer lugar. Um dos últimos parágrafos da encíclica merece ser lido aqui como conclusão desta apresentação do texto.

“A *todos* peço para se debruçarem profundamente sobre o homem, que Cristo salvou no mistério do seu amor, e sobre a sua busca constante de verdade e de sentido. Iludindo-o, vários sistemas filosóficos convenceram-no de que ele é senhor absoluto de si mesmo, que pode decidir autonomamente sobre o seu destino e o seu futuro, confiando apenas em si próprio e nas suas forças. Ora, esta nunca poderá ser a grandeza do homem. Para a sua realização, será determinante apenas a opção de viver na verdade, construindo a própria casa à sombra da Sabedoria e nela habitando. Só neste horizonte da verdade poderá

compreender, com toda a clareza, a sua liberdade e o seu chamamento ao amor e ao conhecimento de Deus como suprema realização de si mesmo" (FR, 107).

2. *Algumas reflexões*

Não pretendo fazer uma análise pormenorizada do texto pontifício, nem fazer um levantamento de pontos que poderiam alimentar polêmicas com o pensamento filosófico contemporâneo. Sentindo-me pessoalmente convocado pelo vigoroso apelo de João Paulo II, enquanto cristão e filósofo, quero refletir sobre uma das questões claramente levantadas pela encíclica, que me parece das mais instigantes dentre as muitas que o texto levanta. O ponto em questão é a proposta de uma retomada da filosofia de Santo Tomás de Aquino nos dias de hoje, como possibilidade real de superar o drama da separação da fé e da razão, que começou a se instalar no pensamento ocidental a partir da baixa Idade Média e que a partir da época moderna "transformou-se progressivamente em nefasta separação" (FR, 45).

As referências à encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII são numerosas ao longo do texto de João Paulo II, que conclui referindo-se explicitamente à necessidade de "abordar novamente e de forma mais sistemática o discurso sobre o tema da relação entre a fé e a filosofia" (FR, 100). Portanto, é manifesta a intenção de João Paulo II de reapresentar a mensagem de Leão XIII de forma mais sistemática.

Ora, na encíclica *Aeterni Patris*, de 4 de agosto de 1879, Leão XIII afirmou a necessidade de se adotar uma filosofia, que, sem perder sua característica de saber humano autônomo, pudesse prestar um indispensável serviço à fé e à revelação cristã, não apenas na preparação do seu caminho, enquanto fosse capaz de demonstrar as supremas verdades de ordem natural, mas também enquanto poderoso auxílio à teologia, na medida em que os dados da fé fossem esclarecidos e organizados pela reflexão racional. Assim, seria possível harmonizar os mistérios divinos com a verdade natural, ao mesmo tempo que refutar os argumentos contrários. Segundo Leão XIII, a filosofia de Santo Tomás de Aquino, melhor do que qualquer outra síntese da Escolástica, reunia essas qualidades, por ser a mais universal, estendendo-se a todos os campos do saber filosófico, a mais profunda e mais sólida, pela precisão de suas fórmulas e firmeza de seus raciocínios. Era, portanto, necessário retornar à filosofia de Santo Tomás de Aquino e segui-la com fidelidade. Mas a restauração do tomismo deveria ser feita mediante uma triagem nas teorias a serem restauradas, deixando de lado as sutilezas próprias dos medievais, bem como as afirmações incon-

sistentes e as que entrassem em contradição com o progresso das épocas posteriores. Por outro lado, era preciso acolher os aspectos valiosos do pensamento moderno e do progresso científico, de modo a integrá-los no conjunto doutrinário do tomismo. Tudo isso foi sintetizado no lema “vetera novis augere”, que pretendia significar um enriquecimento do tomismo tradicional pela assimilação orgânica de novos valores a partir de uma constante e aprofundada reflexão sobre o próprio tomismo, para extrair dele as riquezas implícitas na obra do Doutor Angélico.

Parece-me que é exatamente isso que propõe novamente a encíclica de João Paulo II. Se prestarmos atenção, como sugeri acima, à lista dos pensadores mais recentes com a qual João Paulo II quer sinalizar a fecundidade da “reciprocidade circular” que deve pautar a relação entre a teologia e a filosofia, encontraremos alguns indícios claros de confirmação do que acabo de dizer. No âmbito ocidental João Paulo se apraz em citar John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson e Edith Stein, e, entre os orientais, Vladimir S. Solov’ev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev e Vladimir N. Losskij.

John Henry Newman (1801-1890)³, foi um ministro anglicano convertido ao catolicismo em 1845 e feito cardeal por Leão XIII, no mesmo ano da publicação da encíclica *Aeterni Patris*. Numa de suas obras mais importantes, *The Grammar of Assent* (1870), destinada a justificar a fé do homem comum, ele desenvolve uma reflexão sobre a natureza da fé. Nessa obra, ele analisa os atos mentais implicados no processo subjetivo da formulação dos enunciados e descreve a diferença entre o encadeamento lógico (o raciocínio formal) e o encadeamento mental no seu processo de descoberta (o raciocínio informal), bem como a diferença entre a inferência e o consentimento. A inferência desemboca em conclusões prováveis, que precisam ser verificadas pois repousam sobre premissas condicionais. A certeza da fé religiosa funda-se sobre o consentimento e difere da certeza formal. O consentimento baseia-se no que ele chama de “sentido ilativo”, função mental que tira as conclusões a partir de um conjunto de probabilidades independentes. A sua filosofia, como bem mostrou Maurice Nedoncelle, era uma filosofia profundamente religiosa⁴.

A extensa obra filosófica de Antonio Rosmini (1797-1855)⁵, tentou reconciliar a teologia católica com o moderno pensamento político e

³ Sobre Newman, cf. *Dictionnaire des Philosophes*, vol. II, Denis Huisman (dir.), 2e. éd. revue et augmentée, Paris: PUF 1993, 2100 s. Cf. também, *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 8, Micropaedia, 657 s.

⁴ Cf. M. NEDONCELLE, *La philosophie religieuse de John Henry Newman*, Estrasburgo 1946.

⁵ Sobre Antonio Rosmini, cf. *Dictionnaire des Philosophes*, 2478; *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 10, Micropaedia, 188.

social. No centro do seu sistema filosófico está o conceito de Ser ideal, que é o reflexo de Deus na humanidade. O Ser ideal participa da verdade eterna e assim é o meio indispensável para a aquisição, começando pelos sentidos, de todos os conhecimentos. Além de servir de critério supremo de verdade e de certeza na lógica, o Ser ideal é também a base do conceito de dignidade da pessoa humana na lei e na política.

Jacques Maritain (1882-1973)⁶ é considerado por muitos o mais importante intérprete moderno do pensamento de Santo Tomás de Aquino. Educado no protestantismo liberal e convertido ao catolicismo quando adulto, Maritain conheceu o pensamento de Santo Tomás a partir de 1908, por intermédio do teólogo dominicano Pe. Clérissac. Esse encontro com a filosofia de Tomás de Aquino significou para ele, segundo o seu próprio testemunho, a restituição da sua vocação filosófica em plenitude. A partir de 1934, o comunismo e os fascismos se apresentavam como as grandes ameaças pesando sobre o mundo. Maritain fez-se então o defensor convicto dos direitos da pessoa humana. Esse empenho, que deu ao seu pensamento uma dimensão mundial, foi formulado no livro *Humanismo integral* (1936)⁷. As teses centrais da obra, tentando reconciliar o humanismo teocêntrico medieval e o humanismo antropocêntrico renascentista, confluem na formulação de um novo humanismo cristão cuja condição histórica de realização seria uma nova ordem cristã que conciliasse as exigências da doutrina cristã com a nova realidade histórica. Essa nova cristandade é entendida por Maritain como “um regime temporal ou uma nova era de civilização, cuja forma animadora seria cristã e corresponderia ao clima histórico dos tempos em que estamos”⁸.

Étienne Gilson (1884-1978)⁹ foi, talvez, o mais profundo conhecedor do pensamento de Santo Tomás de Aquino em nosso século. Seus estudos foram de natureza predominantemente histórica. Das suas mais de 60 obras e 600 artigos, brota uma monumental visão da filosofia cristã, da qual o tomismo é a expressão mais bem sucedida. Gilson considera cristã toda filosofia que, embora distinguindo formalmente as ordens da fé e da razão, acolhe a revelação cristã como

⁶ Sobre Maritain, cf. *Dictionnaire des Philosophes*, 1932-1935; *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Monique Canto-Sperber (dir.), Paris: PUF 1996, 927-930; *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 7, Micropaedia, 854; F. ARRUDA CAMPOS, *Tomismo hoje*, São Paulo: Loyola 1989, 94-120. Ver também L. F. ALMEIDA SAMPAIO, *A intuição na filosofia de Jacques Maritain*, São Paulo: Loyola 1997.

⁷ J. MARITAIN, *Humanismo integral: uma visão nova cristã*, trad. A. Coutinho, São Paulo: Nacional 1941.

⁸ Cf. J. MARITAIN, *Humanismo integral*, 105.

⁹ Sobre Gilson cf. *Dictionnaire des Philosophes*, vol. I, 1131 s.; *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 5, Micropaedia, 270; F. ARRUDA CAMPOS, *Tomismo hoje*, 77-94.

auxiliar indispensável da razão. Para ele, como para Santo Tomás, filosofia e revelação são duas ordens realmente distintas, mas não separadas, que guardam entre si uma relação de mútua complementação. Entretanto, a simples compatibilidade com o Cristianismo não faz com que uma filosofia seja cristã, pois é necessário que o sobrenatural seja admitido como elemento constitutivo da filosofia, de modo que se estabeleça uma relação intrínseca entre a Revelação e a Razão, sem que isso implique qualquer confusão entre a ordem da fé e a da razão.

Edith Stein (1891-1942)¹⁰, nascida numa família ortodoxa judia, renunciou à sua fé em 1904 e tornou-se atéia. Assistente de Edmund Husserl, começou a se aproximar do cristianismo e foi profundamente tocada pela leitura da autobiografia de Santa Teresa de Ávila em 1921. Depois da conversão e do batismo em 1922, tentou uma síntese entre o pensamento de Husserl e o de Santo Tomás. Em vista de familiarizar-se com o pensamento cristão, dedicou-se à tradução de obras do cardeal Newman e de Santo Tomás de Aquino, de quem traduziu o *De veritate*. Com a integração do pensamento tomista, ela caminhou na direção de uma filosofia essencialista, com fortes traços místicos na última fase da sua elaboração, interrompida pela morte nas câmaras de gás em Auschwitz em 9 de agosto de 1942. Beatificada por João Paulo II em 1987, foi por ele canonizada em 1998.

Dentre os orientais apreciados por João Paulo II, não consegui localizar, nos instrumentos de pesquisa de que disponho, Petr J. Caadaev. Quanto a Vladimir Sergeyevich Solov'ev (1853-1900)¹¹, foi um filósofo, teólogo e poeta russo, que começou sua carreira acadêmica com uma tese de mestrado em São Petersburgo sobre *A crise da filosofia ocidental. Contra os positivistas*, e em 1880 defendeu a tese de doutorado intitulada *A crítica dos princípios abstratos*. É, certamente, a maior figura do idealismo filosófico na Rússia. Profundo conhecedor de Espinoza e do idealismo alemão, elaborou uma consistente obra filosófico-teológica, que integra a mística cristã, a teorização filosófica racional, os dados das ciências naturais, o problema religioso antropológico da "humanidade de Deus" (um dos conceitos centrais do seu pensamento), a salvação pessoal e social do homem e sua cooperação com Deus.

Pavel Alexandrovich Florenskij (1882-1943)¹² passou da filosofia e da matemática para os estudos de teologia na Academia Teológica de

¹⁰ Sobre Edith Stein cf. *Dictionnaire des Philosophes*, vol. II, 2700 s.; *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 11, Micropaedia, 238.

¹¹ Sobre Solov'ev cf. *Dictionnaire des Philosophes*, vol. II, 2667 s.; *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 11, Micropaedia, 1.

¹² Sobre Florenskij cf. *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 4, Micropaedia, 839.

Moscou. Ordenado padre da Igreja Ortodoxa em 1911, foi exilado durante a Revolução Russa. Voltou a Moscou em 1919, foi preso várias vezes e banido por Stálin para a Sibéria em 1930. Sua principal contribuição para a teologia ortodoxa russa é o seu ensaio de 1940 sobre o fundamento da verdade, no qual sustenta que só por meio de uma não-racional, intuitiva, experiência pode alguém se tornar consubstancial com toda a criação e assim encontrar a realidade de Deus e compreender a sua verdade. Segundo Florenskij, a análise racionalista separa o ser humano da criação porque ela, em lugar de unificar o mundo externo, o torna um objeto.

Finalmente, Vladimir Nikolai Losskij (1870-1965)¹³ é um filósofo idealista russo, professor na Universidade de São Petersburgo até 1917, que viveu exilado na Tchecoslováquia de 1922 a 1945, onde lecionou na Universidade Russa de Praga, e de 1947 até a sua morte viveu nos Estados Unidos, onde lecionou no Seminário Ortodoxo São Vladimir em Nova Iorque. É um representante do intuicionismo, no qual se nota influências de Begson. Para a realização da tarefa essencial da filosofia, que consiste em construir uma “teoria do mundo enquanto entidade”, a experiência religiosa fornece os dados capitais. A pessoa é compreendida misticamente enquanto sujeito supra-temporal em substância e elemento central do mundo. Para Losskij a história real não é mais que uma preparação para a “metahistória” ou para a “vida futura no reino de Deus”. Ele é também partidário de uma ética absoluta, o critério da moral, para ele, consistindo em ser a favor ou contra Deus.

Esta pequena lista de pensadores é significativa das preferências pessoais de João Paulo II. Por isso, não tem sentido perguntar pelas razões que justificam as presenças ou, ainda, questionar as ausências, como as de Sergey Nikolayevich Trubetskoy (1862-1905) e Nikolai Aleksandrovich Berdiayev (1874-1948) entre os orientais ou, entre os ocidentais, de Maurice Blondel (1861-1949), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) e, mais próximo de nós, Karl Rahner (1904-1984). Tratando-se de autores que são citados porque apraz a João Paulo II mencionar (cf. FR, 74), não há o que questionar. Entretanto, as preferências de João Paulo II indicam, a meu ver, a direção das suas expectativas quanto à relação entre a filosofia e a teologia.

O ponto para o qual quero chamar a atenção é o seguinte. Tenho a quase convicção de que João Paulo II esteja certo na intuição que sustenta o seu apelo aos teólogos e filósofos contemporâneos. Penso que

¹³ A *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 7, Micropaedia, 486 dá como data de morte 1965, o *Dictionnaire des Philosophes*, vol. II, 1784 s. dá como ano da morte 1960.

a sua proposta de uma retomada da filosofia de Santo Tomás de Aquino como modelo e como inspiradora de uma relação de “reciprocidade circular” entre a filosofia e a teologia é uma proposta não apenas válida, mas efetivamente consistente e adequada aos desafios provocados pela situação de “nefasta separação” (FR, 45) entre filosofia e teologia, que se instaurou no pensamento ocidental a partir da modernidade, principalmente no campo da ética.

Em uma conferência no Centro de Filosofia e Teologia da Universidade Metodista de Piracicaba, em junho de 1992, publicada em 1994 na *Revista Impulso*¹⁴, expressei a idéia de que a tradição cristã, formulada em termos de tradição de pesquisa moral no tomismo, dispõe de recursos e riquezas suficientes para inspirar a reflexão filosófica sobre problemas antropológicos e éticos do mundo contemporâneo. Em outra conferência na Universidade Católica de Minas Gerais, em agosto de 1997, posteriormente publicada pelo Instituto Jacques Maritain de Belo Horizonte¹⁵, voltei à questão da fecundidade e da atualidade da filosofia de Santo Tomás de Aquino, ao refletir sobre a atualidade do pensamento de Jacques Maritain e ao confrontar o seu pensamento social e político com o do filósofo contemporâneo Alasdair MacIntyre, que, segundo a interpretação de muitos, tem se aproximado das posições tomistas, nas quais vê a melhor expressão da “racionalidade da tradição” e a única via praticável após o reconhecido fracasso das análises éticas “enciclopedista” e “genealógica” desenvolvidas pelos autores modernos¹⁶.

Nessa mesma linha, Henrique Cláudio de Lima Vaz publicou recentemente dois artigos na *Revista Síntese*. No primeiro, intitulado “Tomás de Aquino: pensar a metafísica na aurora de um novo século”¹⁷, parte da situação da Filosofia, particularmente da Metafísica, na cultura contemporânea, em vista de refletir sobre a significação do pensamento metafísico de Tomás de Aquino para os problemas culturais do próximo século. Faz uma breve e concisa análise histórica e teórica da situação de Tomás de Aquino na filosofia medieval, concentrando-se na exposição da teoria tomástica do juízo e na idéia de existência como fundamento da metafísica do Doutor Angélico. Na terceira parte do

¹⁴ Cf. M. PERINE, Precisamos de uma nova moral?, *Impulso. Revista de ciências sociais e humanas* (Universidade Metodista de Piracicaba — SP), vol. 7, nº 14 (1994): 77-96, espec. 91-96.

¹⁵ Cf. M. PERINE, *Maritain, um contemporâneo*, Coleção O Coração Informado, Instituto Jacques Maritain, Belo Horizonte: Editora PUC Minas 1998.

¹⁶ Cf. P. E. SIGMUND, Thomisme. La réflexion morale dans la tradition thomiste, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, 1526-1532, espec. pp. 1531 s.

¹⁷ *Síntese Nova Fase*, v. 23, nº 73 (1996): 159-207. Esse texto foi publicado posteriormente com o título “Tomás de Aquino: do Ser ao Absoluto”, em *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola 1997, 283-342.

artigo faz uma impressionante e densíssima reflexão sobre as relações entre a Metafísica e a Técnica à luz do pensamento do Aquinatense, lançando luzes ao mesmo tempo esclarecedoras e estarrecedoras sobre o que se apresenta como um dos mais importantes problemas culturais do próximo milênio, a saber, o problema do predomínio da técnica sobre todos os campos da vida humana individual e social.

No segundo artigo — “Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI”¹⁸ — retoma o tema da presença da obra de Tomás de Aquino no pensamento filosófico-teológico dos últimos séculos, com particular enfoque sobre a sua presença no pensamento neo-escolástico do século XX. Expõe em seguida as linhas de força que configuram o horizonte filosófico nos começos do século XXI, e conclui apresentando as razões de uma possível presença de Tomás de Aquino no interior desse horizonte. A conclusão do texto ressalta a importância do tema para a situação atual da Teologia. Mais uma vez os grandes temas da História, da Metafísica e da Ética se desenham aos nossos olhos como os grandes dilemas sobre os quais a nossa cultura terá de se debruçar se quiser responder aos desafios do que virá a ser, no próximo milênio, não uma pós-modernidade qualquer, mas “a passagem da modernidade como *programa* de civilização para a modernidade como *forma* definitiva de uma nova civilização”¹⁹.

A cerrada argumentação desenvolvida nesse artigo mostra que essa *forma* de civilização, que já opera e modela o nosso mundo, é a forma do *existir* sob a norma da *tecno-ciência*, que domina todos os campos da atividade humana. A grande interrogação que o texto levanta, diz respeito “à aptidão dessa forma de *existir* segundo a *norma reatrix* da tecno-ciência para unificar e dar satisfação a todas aquelas exigências e tendências que se manifestaram historicamente e se justificaram reflexivamente como constitutivas de uma autêntica existência humana. Poderá, por exemplo, — pergunta Henrique Vaz — a tecno-ciência acolher e explicar a intencionalidade profunda da experiência religiosa e dar-lhe satisfação? Poderá transpor inteiramente para a sua esfera conceptual a vertente ética da vida humana e dar razão plena do imenso fenômeno da experiência moral da humanidade?”²⁰

A estas questões o pensamento de Tomás de Aquino parece oferecer caminhos de resposta muito mais consistentes e adequados, bem como àquelas “questões fundamentais que caracterizam o percurso da existência humana: *Quem sou eu? De onde venho e para onde vou? Porque existe o mal? O que é que existirá depois desta vida?*” (FR, 1), das

¹⁸ *Síntese Nova Fase*, v. 25, nº 80 (1998) 19-42.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 32.

²⁰ Cf. *Ibid.*

quais parte a reflexão de João Paulo II na sua encíclica; questões que, segundo ele sustenta, “têm a sua fonte comum naquela exigência de sentido que, desde sempre, urge no coração do homem: a resposta a tais perguntas depende efetivamente a orientação que se imprime à existência” (Id.).

Para a Teologia, que, segundo Henrique Vaz, “conhece hoje uma das suas horas de crise mais profunda”, parece não restar “outro caminho para o reencontro consigo mesma na sua autêntica figura histórica, senão o de repensar e refazer, dentro do novo universo cultural em que passa a ser praticada, a relação multi-secular com a filosofia clássica que encontrou uma expressão emblemática no pensamento e na obra de Tomás de Aquino”²¹.

O tom dominante em algumas filosofias contemporâneas, como bem lembrou João Paulo II, revela um mórbido prazer na afirmação da fragilidade do pensamento e na proclamação, com toda a força que ainda resta ao pensamento enfraquecido, da morte do sujeito, da metafísica e na desconstrução de tudo o que o pensamento construiu no seu milenar esforço de dar razões. A essas refinadíssimas elaborações, que, literalmente, se esgotam na tentativa de estabelecer com a história e com o mundo da técnica uma relação de simples reflexo, que não chega a ser de reflexão, muito menos de juízo, como se tudo não passasse de um jogo de espelhos, a metafísica de Tomás de Aquino contrapõe o suave esforço de um *pensar* que se funda na inteligibilidade intrínseca do ato de existir e que culmina no reconhecimento do Existente infinito e absolutamente transcendente, afirmado pelo recurso a uma inteligibilidade analógica.

Quero concluir retomando algumas intuições anteriormente expressas sobre a atualidade e a fecundidade da tradição tomista de pesquisa, particularmente no campo da moral²². O que essa tradição pode oferecer ao pensamento filosófico contemporâneo é uma metafísica como fundamento de uma ética que compreenda a vida humana e suas relações, não segundo o axioma do prazer ou da utilidade, mas nos termos da sua excelência e do seu fim, ou, o que é o mesmo, nos termos das virtudes que a tornam verdadeiramente humana. A tradição tomista permite compreender a sociedade humana como comunidade ética²³, abrindo a possibilidade de superação do caráter privado da moral, típico da cultura moderna. Essa tradição nos obriga a falar

²¹ Cf. H. C. LIMA VAZ, Presença de Tomás de Aquino..., *op. cit.*, 40.

²² Cf. M. PERINE, Precisamos de uma nova moral?, *op. cit.*, 91-94.

²³ Sobre o sentido da expressão cf. M. OLIVETTI, Le problème de la communauté éthique, in *Qu'est-ce que l'homme? Hommage à Alphonse de Waelhens*, Bruxelas: Fac. Univ. Saint-Louis 1982, 324-343.

de novo em moral, se quisermos superar os dilemas a que o mundo moderno foi conduzido depois de proclamar a liberdade como rainha e pôr a finitude no trono. A concepção cristã do homem, da qual a imensa obra de Santo Tomás é das mais elevadas expressões, abre-nos um espaço e um tempo qualitativamente novos, nos quais o reino da natureza e o reino da liberdade articulam-se de maneira sensata como reino do espírito, onde a desordem da violência pode ser submetida pela submissão da liberdade finita à sua ordem própria, que é a ordem do amor, como foi magistralmente formulada por Santo Agostinho, o Mestre do Ocidente, cujo legado intelectual e espiritual encontrou na filosofia de Santo Tomás um legítimo herdeiro.

Uma releitura atenta e isenta de preconceitos da filosofia prática de Jacques Maritain e de Alasdair MacIntyre, para ficar apenas em dois exemplos recentes, me permitem reafirmar a sugestão de que a tradição tomista de reflexão moral e sobre a moral é mais atual do que dão a entender as suas versões folhetinescas e caricaturais²⁴.

Quando Maritain denunciava o fracasso do sistema liberal e do humanismo que o inspirou, aos quais contrapunha o projeto de uma sociedade comunitária e personalista inspirada por um humanismo cristão; quando falava de direitos humanos e lei natural; de liberdade de autonomia projetada para um fim transcendente; quando falava de unidade social, de amor fraterno, de amizade cívica e de bem comum, entre outras coisas, ele não estava senão dando provas da atualidade e fecundidade de uma tradição moral e de pesquisa moral que remonta a Santo Tomás de Aquino.

Quando MacIntyre insiste na retomada da tradição das virtudes; quando compreende o ser humano nas suas ações e na sua prática, assim como nas suas ficções, como um contador de histórias que aspira à verdade²⁵; quando afirma que a vida humana só se torna plenamente inteligível no interior de uma comunidade moral; quando sustenta que a identidade pessoal não depende exclusivamente da continuidade temporal do eu psicológico, mas é formada, de um lado, por aquilo pelo que pode justificadamente ser tomada pelos outros no transcurso da sua história vivida e, de outro lado, pela capacidade de dar e pedir contas aos demais das suas práticas e das deles²⁶; quando denuncia as

²⁴ Retomo aqui a conclusão da reflexão sobre a atualidade de Maritain publicada em *Maritain, um contemporâneo*, op. cit., 22-25.

²⁵ Cf. A. MACINTYRE, *After virtue. A study in moral theory*, Londres: Duckworth 1981, 216.

²⁶ MacIntyre afirma que o “conceito narrativo do eu” requer duas coisas: “De um lado, sou aquilo pelo que posso justificadamente ser tomado pelos outros no transcurso de uma história vivida que vai do meu nascimento à minha morte; sou o *tema* (*subject*) de uma história que é minha e de mais ninguém, e que tem seu peculiar

mazelas do liberalismo e quando afirma que é preciso pôr a tradição liberal em questão, a partir de outra tradição que se sustente teórica e praticamente, ele também está dando provas de que a tradição tomista tem mais a oferecer para a compreensão e para a superação dos impasses em que nos encontramos do que podem imaginar os porta-vozes filosóficos do *laissez-faire*, *laissez passer*, e os pregadores morais do “você decide”.

A proposta de recriação da comunidade ética, presente no pensamento de Maritain e de MacIntyre, é uma dessas questões para as quais a tradição tomista pode oferecer um poderoso arsenal de sustentação. De fato, é preciso reconhecer que o valor da comunidade não se encontra suficientemente reconhecido tanto na consciência moral média do nosso tempo, como nas teorias liberais da justiça e na cultura pública das sociedades liberais. Se é verdade, como afirmou Paul Ricoeur, que o que melhor caracteriza a crise da nossa época é, por um lado “a falta de um consenso numa sociedade dividida entre tradição, modernidade e pós-modernidade”, e por outro, “o recuo geral das convicções, assim como a diminuição da capacidade de compromisso que esse recuo comporta ou, o que é o mesmo, a retração geral do sagrado, entendido seja como sagrado vertical (religiosidade em sentido lato) ou como sagrado horizontal (política em sentido lato)”²⁷, então, o resgate da comunidade, ou melhor, a sua recriação se impõe como uma tarefa mais do que urgente. Com efeito, como já diagnosticou lucidamente há algum tempo Henrique de Lima Vaz, é a dissolução da comunidade ética que produz o individualismo como seu resíduo ideológico²⁸.

A reflexão e o debate sobre temas tão atuais como a comunidade e os limites da justiça; os direitos individuais e o bem comum; a autonomia moral e o fim transcendente da vida humana, dentre outros, poderão ser enormemente enriquecidos pelo recurso à tradição tomista de pesquisa. Foi o que fez Maritain no seu tempo; é o que estão fazendo, dentre outros, MacIntyre e Henrique Vaz em nossos dias.

significado” (Cf. *Ibidem*, 217). Portanto, ser tema da narração é ser responsável pelas ações e pelas experiências que compõem uma vida narrável. Daí o segundo componente do “conceito narrativo do eu”, a saber, eu não sou só um ser que deve dar contas, mas também alguém que pode pedir contas aos demais: sou parte de suas histórias como eles são parte da minha, de modo que sem a “responsabilidade explicativa do eu” (*accountability of the self*) as narrativas careceriam da continuidade que as tornam inteligíveis (Cf. *Ibidem*, 217).

²⁷ Cf. P. RICOEUR, La crisi come fenomeno della modernità, *Il Nuovo Aeropago*, 6/3 (1987), 81-102, aqui p. 101.

²⁸ Cf. H. C. de LIMA VAZ, Ética e comunidade, *Síntese Nova Fase*, vol. 18, nº 52 (1991): 5-11, aqui p. 7.

Penso que filósofos e teólogos contemporâneos ganhariam muito se prestassem a devida atenção ao que diz MacIntyre na conclusão da sua investigação sobre a justiça e a racionalidade: “em primeiro lugar, aqueles que desenvolveram suas reflexões através dos tópicos da justiça e da racionalidade prática, a partir do ponto de vista construído por Aristóteles, e na direção apontada, primeiro por Aristóteles, depois por Santo Tomás, têm toda razão, pelo menos até agora, para sustentar que a racionalidade de sua tradição foi confirmada nos seus encontros com outras tradições e, em segundo lugar, que a tarefa de caracterizar e explicar as realizações e sucessos, assim como as frustrações e fracassos, da tradição tomista nos termos oferecidos por tradições rivais de pesquisa pode, mesmo do ponto de vista dos adeptos dessas tradições, ser uma tarefa mais difícil do que às vezes se supõe”²⁹.

A tradição tomista, a meu ver, tem créditos históricos e reservas intelectuais suficientes para se contrapor nos dias de hoje à maior das ameaças que pesam sobre a nossa civilização. Refiro-me ao *niilismo*, que, de acordo com João Paulo II, “antes mesmo de estar em contraste com as exigências e conteúdos próprios da palavra de Deus, é negação da humanidade do homem e também da sua identidade” (FR, 90). Sem querer atribuir um caráter catastrófico premonitório às palavras de João Paulo II com as quais encerro estas reflexões, é preciso reconhecer a gravidade da situação para a qual elas apontam. Diz o Papa: “Uma vez que se privou o homem da verdade, é pura ilusão pretender torná-lo livre. Verdade e liberdade, com efeito, ou caminham juntas, ou juntas miseravelmente perecem” (Id.).

Endereço do Autor:
R. Gregório Serrão, 419
04106-040 São Paulo – SP
Email: mperine@cidadanet.org.br

²⁹ Cf. A. MACINTYRE, *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, São Paulo: Loyola 1991, 431.