

A síntese tomásica e a nossa civilização em ruínas: Da sofística ao niilismo de nossos dias

Autor: Sávio Laet de Barros Campos. Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em Filosofia Pela Universidade Federal de Mato Grosso.

Revisor da grafia e etimologia gregas e hebraicas: Otávio de Lima, Bacharel em Artes Visuais pela UFMS, acadêmico de Filosofia na Universidade Católica Dom Bosco e estudante de hebraico e grego pela Hebrew University of Jerusalem — Israel.

Introdução

No presente texto, queremos justificar a nossa opção fundamental por Tomás, reconhecendo na *modernidade e pós-modernidade* uma decadência, uma derrocada do que de melhor se produziu em nossa civilização. Estamos convencidos de que isto se deu, em grande parte, por uma espécie de *retorno à sofística grega*. Outrossim, temos a convicção de que somente Tomás de Aquino — certamente não por sua “pessoa física” — enquanto *apóstolo e diácono da verdade*, seja o remédio para os nossos dias turbulentos, porquanto somente em sua obra pensamos poder encontrar – condensados e articulados – todos os pilares da nossa civilização: *a filosofia grega, o direito romano e a teologia cristã*. Nosso texto, que fluirá em tom coloquial, colocará, antes de tudo, aquilo que acreditamos ser o dever primeiro de quantos se enveredam pelas sendas do filosofar: *desnudar a sofística*.

Passemos a pontuar os principais movimentos do nosso texto.

Primeiro, consideraremos em que consistiu a *sofística*, seguindo de perto a apreciação de Giovanni Reale. Em seguida, também segundo a consideração de Reale, envidaremos esforços para mostrar como, na *sofística*, já estavam entranhadas todas as correntes do *pensamento contemporâneo*, e como a filosofia *socrático-platônica* nasce, antes de tudo, como uma *via purgativa*, que tem em vista purificar os seus interlocutores da *sofística* rumo a uma *ascese*, cujo termo é a *teologia*. Procuraremos percorrer este primeiro caminho, citando as fontes coligidas por Reale.

Em seguida, buscaremos mostrar como o declínio da escolástica se deu quando alguns pensadores começaram – consciente ou inconscientemente – um *retorno à sofística*, posto que passaram a aplicar os mesmos procedimentos dos sofistas à *metafísica* e à *teologia*. Destacaremos que este retorno à *sofística grega* foi empreendido dentro da estrutura eclesial, e como estes pensadores – freis, padres e até cardeais – influenciaram decisivamente o advento da *Reforma*. Também tentaremos mostrar como este movimento de retorno à *sofística* aniquilou a própria possibilidade de a questão de Deus ser tratada dentro de um *quadro epistêmico* e como tudo quanto se relacionasse com Deus foi sendo, paulatinamente, também retirado do *âmbito cultural*.

Depois, pretendemos acentuar como este *quadro gnosiológico e cultural* desencadeou aquilo que Nietzsche nomeou como a “morte de Deus”. Esta seria, por assim dizer, uma das principais consequências do retorno à *sofística nascida na Grécia*, o qual teve seu início com a crise do “renascimento”, que resultou na *modernidade*.

Mas o termo mesmo deste movimento de retorno às teses dos *sofistas gregos*, ao nosso sentir, encontra o seu ápice no *niilismo*, a saber, na ausência *total de valores e de opções*. Tentaremos entender este fenômeno. Para tanto, valer-nos-emos de vários acenos do pensamento do acadêmico italiano, Umberto Galimberti. Ainda pouco conhecido no Brasil, Galimberti é professor emérito da *Università Ca’ Foscari de Veneza*, *psicanalista*, *psicólogo*, *antropólogo*, *sociólogo*, cauto nas letras clássicas (hebraico, grego e latim), cultor da língua *alemã*, a qual cita com descortino invulgar. Pois bem, a Galimberti — sumidade em seu país, *fenomenólogo* e dedicado leitor de *Schopenhauer*, *Husserl*, *Nietzsche*, *Freud*, *Heidegger*, etc., além de discípulo de *Karl Jaspers* e *Emanuele Severino* e autor de vasta bibliografia, sendo a sua obra, *Il corpo*, publicada pela *Feltrinelli*, um clássico¹ — devemos muitíssimo das análises que faremos sobre a *passagem da modernidade à pós-modernidade* e o *niilismo*.

Registramos, contudo, que o que expressaremos no corpo desta *apresentação* não exprime, de maneira nenhuma, o *pensamento integral e formal* de Galimberti², pois se nos servimos de algumas de suas *intuições geniais* e de algumas de suas grandes obras para diagnosticarmos as perplexidades do nosso tempo, as conclusões a que chegamos são, deveras, contrárias às suas. Aliás, vale dizer que Galimberti não é cristão; antes, é um crítico enérgico do *cristianismo institucional*. Nos *apêndices* e *anexos* a este texto, proporemos

¹ **Apêndice I: O Corpo.** Alguns podem estranhar a abordagem desta temática. No *apêndice* esclareceremos a razão por que julgamos pertinentes as considerações ali feitas.

² Tentaremos expor aspectos do pensamento do autor no *Apêndice I*.

algumas críticas ao pensamento de Galimberti, sempre confrontando as suas proposições com as de outros pensadores da mesma envergadura.

De toda forma, por meio de algumas observações e impressões de Umberto, que nos parecem muito pertinentes, esforçar-nos-emos por tentar tornar claro que o *niilismo*, este *hóspede inquieto* que habita o homem do nosso século, é o resultado de uma derrocada que começa com um retorno progressivo à *sofística grega*, a qual teve seu início – reiteramos – na *escolástica decadente*.

Prosseguindo, tentaremos frisar que uma das mais fortes razões pelas quais a nossa civilização encontra-se hoje desabando, foi o fato de o *secularismo moderno* ter cruzado os umbrais da própria Igreja, inibindo-a – ao menos no *âmbito cultural* – do seu *impulso civilizador*. Ninguém está imune ao erro; mesmo a Igreja só goza de *infallibilidade em fé e moral*. Mas o que temos? Temos que, em termos pastorais e culturais, o *retorno à sofística* nasceu de filhos da Igreja e, de algum modo, encontrou acolhida dentro dela. Ora, o erro, uma vez identificado, deve ser abandonado. No entanto, o que percebemos é que a Igreja – máxime nos últimos decênios – não só não o tem combatido como deve, senão que tem dado abrigo a ele.

Então, qual é o enredo do nosso texto? Houve a *sofística grega* e nela já estavam presentes, como em suas “razões seminais” (*λόγοι σπερματικοί* *lógoi spermatikói*), as ideias que hoje abalam os nossos dias; esta *sofística* foi superada pela filosofia *socrático-platônica* e, depois, pela *filosofia aristotélica*. Porém, no final do *século XIII*, por meio de um movimento *eclesial*, alguns pensadores de dentro da Igreja voltaram a esta *sofística*; isso resultou numa retirada progressiva da *questão de Deus* não só do *quadro gnosiológico*, mas também do *bojo cultural* da nossa civilização. Ora, este movimento alcançou um ponto importante na declaração da “morte de Deus” por Nietzsche. Porém, o ápice deste retorno à *sofística* dá-se com o advento do *niilismo*, o qual já havia sido “profetizado” também por Nietzsche. Por fim, um fator preponderante para o *niilismo* ter-se alastrado foi o fato de a Igreja haver caído numa espécie de “esquecimento de si mesma”.

Não há como negar: alguns dos que estiveram e estão à frente da Igreja, sob muitos aspectos, deixaram-se tomar pelo “espírito” do *niilismo moderno*, tornando a Igreja – a um só tempo – “culpada” e “vítima” do declive civilizacional pelo qual passamos. Mas aqui, precisamente aqui, entra a *mensagem principal do nosso texto*: o único meio de a Igreja — atendo-nos aqui ao *âmbito cultural* — sobrepor-se a este influxo demolidor que é o *niilismo*, encontra-se dentro dela mesma. Ora, qual é este *antídoto*? Ele consiste num *retorno vivo* à síntese mais bem-sucedida do pensamento cristão em toda história, a saber, a *síntese*

tomasiana. Enfatizaremos que este retorno a Tomás deve ser feito com o fito não só de *conhecê-lo*, mas também – e mais enfaticamente – com o intento de pensá-lo com vivacidade de espírito. Destarte, tanto a Igreja como o nosso tempo – por meio de Tomás – devem passar por uma espécie de *via purgativa*, a fim de se libertarem da *raiz de nossos males: a sofística e seus desdobramentos*. Só então estaremos prontos às luzes.

Após estes tópicos, seguir-se-ão as considerações finais. Os *apêndices* têm por objetivo precípua aprofundar com maior desvelo algumas temáticas do texto e deixar claro o lugar da nossa fala. Em razão disso, não podem ser descurados pelo leitor. O mesmo se diga dos dois *anexos* que, por fim, resolvemos acrescentar. Quanto à bibliografia, fontes, referenciais e demais aportes, eles serão elencados no decorrer do próprio texto, nas *notas de rodapé*. Feitas estas advertências, passemos às considerações sobre o dever primeiro daquele que, após o assombro, busca filosofar.

1. O filósofo: inimigo do falso saber

Acreditamos que o primeiro dever de um aspirante a filósofo é saber distinguir, num mesmo discurso, a *retórica*, a *eloquência*, o jogo de *palavras persuasivas*, que são, o mais das vezes, os esconderijos do erro – *parvo no princípio, mas grande no final*³ — da verdade propriamente dita, que deve, obviamente, ser buscada para além de toda falácia. Ao que se dedica à filosofia, atende distinguir, antes de qualquer coisa, o que é um *saber seguro* do que é uma mera “opinião” travestida de saber. Importa ao que se consagra à busca da verdade, conhecer em que consiste o erro, o qual outra coisa não é senão tomar *por “opinião” o que é verdadeiro e tomar por verdade o que é mera “opinião”*, ou, pior ainda, *achar que os dois se equivalem*, ou seja, *que posso tomar como verdade uma simples opinião ou que posso aceitar como opinião uma verdade*. Acerca desta doutrina, adverte Aristóteles ter sido ela defendida desde Protágoras:

Semelhante à que ilustramos é a doutrina sustentada por Protágoras. De fato, ele afirma que o homem é a medida de todas as coisas, querendo dizer com isso o seguinte: o que parece a alguém existe

³ TOMÁS DE AQUINO. **O Ente e a Essência**. 2ª ed. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005. pr., 1.

seguramente. Mas se é assim, segue-se que a mesma coisa é e não é, que é boa e má, e que é também todos os outros pares de contrários: e isso porque muito amiúde a mesma coisa para alguns parece bela, enquanto para outros parece exatamente o contrário, e a medida das coisas é aquilo que parece a cada um.⁴

Cumprido, pois, ao novel estudante, saber identificar estes equívocos e, com o passar do tempo, aprender a tirar deles os que nele se encontram. Ora, isto não é fácil, nem tarefa tranquila; ao contrário, é uma *guerra*, posto que o *erro só subsiste na verdade* e, tomando a aparência dela, seduz o espírito humano. Assim – o exemplo é de Maritain⁵ — se digo: “As pedras têm alma”, é verdade que há pedras, é verdade também que há almas, e é verdade ainda que haja coisas que tenham alma, mas disso não se segue (*non sequitur*) que as pedras têm alma (*pampsiquismo*). Neste caso, logicamente, o erro apresenta-se tão crasso e jocoso, que o constatar e fugir dele — porque é natural ao homem buscar a verdade e fugir do erro⁶ — é resultado de um processo quase espontâneo. Todavia, quando o erro é perspicaz, quando é arguto, quando empreendido com agudeza de espírito, então, nem sempre fugimos dele à primeira vista, senão que não raro o tomamos como verdade e até o construímos sem querer. É assim, por exemplo, que nascem os *paralogismos*: *erros lógicos produzidos por quem não tem a intenção de enganar, mas que se engana*. D’outra sorte, quando estes paralogismos são usados com a explícita intenção de enganar, então, chamam-se *sofismas*, e os que se ocupam deles, *sofistas*. Já dizia Xenofonte: “Os sofistas falam para induzir ao engano [...]”⁷. Da sofística em geral, afirmava Aristóteles: “A sofística é uma sabedoria aparente, não real; o sofista é um mercador de sabedoria aparente, não real”⁸. De um sofista particularmente famoso, Protágoras, arrazoava o Estagirita ser sua profissão “[...] tornar mais forte o argumento mais frágil”⁹. Agora bem, a tarefa específica da filosofia, a razão de ser do seu nascimento, foi precisamente desmascarar *paralogismos* e *sofismas*. A filosofia nasce justamente para desfazê-los e “salvar” deles quantos por eles se veem envolvidos. Tanto assim, que Jaeger

⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. XI, 6, 1062b, 10-15. In: REALE, Giovanni. *Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 503.

⁵ MARITAIN, Jacques. *Elementos de Filosofia I: Introdução Geral à Filosofia*. 18ª ed. Trad. Ilza das Neves e Heloísa de Oliveira Penteadó. Rev. Irineu da Cruz Guimarães. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1994. p. 119.

⁶ TOMÁS DE AQUINO. *A Unidade do Intelecto Contra os Avernoístas*. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999. I, 1.

⁷ XENOFONTE. *Cynegeticus*. I, 6, 13. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates*. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 190.

⁸ ARISTÓTELES. *Refutações Sofísticas*. 1, 165 a 21. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates*. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 190.

⁹ ARISTÓTELES. *Retórica*. B 24, 1402 a 23. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates*. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 202.

chega a dizer que, “Do ponto de vista histórico, a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates e Platão. Além disso não é possível concebê-los sem ela”¹⁰. Ora, o nosso impulso não é senão um esforço ingente para diagnosticar alguns erros e ajudar a quantos por eles se encontram iludidos ou enredados, a despertarem-se.

Mas, como dissemos, isso não é fácil! A começar pelo fato de alguns parecerem não querer enxergar que todos nós nascemos com o “vírus da modernidade”, modernidade esta que, grosso modo, significa o seguinte: *a verdade não é mais a conformação do intelecto à coisa*¹¹, *mas sim a adequação de uma proposição à vida*. Aliás, no bojo do *individualismo* e do *relativismo* em que vivemos – quando não do *ceticismo* – melhor seria dizer que a “verdade” é aquilo que se conforma com o meu “estilo de vida”, com a vida que “eu” quero ter, com aquilo que “eu” desejo acreditar que seja verdade, simplesmente por me ser mais conveniente. De forma que, se o que é dito deixa-me com as “minhas convicções” e não toca nos “meus valores”, então, e só então, isto é verdade. Se não, é um insidioso preconceito lançado “contra mim” e contra o “meu projeto de felicidade”. *Trocando em miúdos, a verdade, só é verdade, enquanto é válida apenas e tão somente para mim, enquanto é só, e tão só, a minha verdade*. Ora, este explícito “individualismo”, “cavalo de Troia” que traz consigo o *relativismo*, *é uma realidade ao menos tão antiga quanto à própria filosofia*. Diógenes Laércio, de um grande sofista, já dizia: “E por isso Protágoras só admite o que aparece aos indivíduos singulares, e assim introduz o princípio da relatividade”¹². Acerca do “relativismo humanista” e “subjetivista” de Protágoras, Platão também comenta e indaga:

E não quer dizer com isso que, tal como as coisas individuais me aparecem, tais são para mim, e tais a ti, tais para ti, porque és homem como eu sou homem? [...] mas não acontece às vezes que, soprando o mesmo vento, um de nós sente frio e o outro não? E um sente pouquíssimo, e o outro muito? [...] E então, como chamaremos este

¹⁰ JAEGER, Werner. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. 4ª ed. Trad. Artur M. Pereira. Rev. Gilson César Cardoso de Lima. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 341.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO. **Questões Disputadas Sobre a Verdade**. Trad. Mario Bruno Sproviero. I, I, C. In: LAUAND, Luiz Jean; SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 149: “A primeira consideração quanto a ente e intelecto é pois que o ente concorde com o intelecto: esta concordância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela formalmente realiza-se a noção de verdadeiro.” TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 16, 2: “Eis por que se define a verdade pela conformidade do intelecto e da coisa.” *Idem*. **Questões Disputadas Sobre a Verdade**. Trad. Mario Bruno Sproviero. I, I, C. In: LAUAND, Luiz Jean; SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 161: “Ora, uma coisa só se diz verdadeira enquanto é adequada ao intelecto.”

¹² SEXTO EMPÍRICO. **Esboços Pirrônianos**. I, 216. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 201.

vento: frio ou não-frio? Ou deveremos acreditar em Protágoras, para quem sente frio é frio, para quem não sente, não é?¹³

O quanto dissemos, não o dissemos senão tentando descobrir as premissas que levaram Giovanni Reale à seguinte conclusão acerca do axioma de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, tanto do ser das que são, como do não ser das que não são”¹⁴. Diz Reale sobre o axioma citado:

O axioma tornou-se logo celeberrimo, e foi considerado, e é efetivamente a *magna carta* do relativismo ocidental. Com o princípio do *homem-medida*, Protágoras pretendia, indubitavelmente, negar a existência de um critério absoluto que discriminasse o ser e o não-ser, o verdadeiro e o falso e, em geral, todos os valores: o critério é apenas relativo, é o homem, o homem individual.¹⁵

Ocorre, contudo, que a tendência de maximizar as “liberdades individuais” desencadeia um movimento que desumaniza o homem, pois “[...] o homem é, por natureza, um ser vivo político [...]”¹⁶. A bem da verdade, este axioma aristotélico não precisa, a rigor, ser demonstrado. Basta que sejamos honestos com nós mesmos e tentemos responder a questões como estas: eu conseguiria viver sozinho? Eu teria sobrevivido sozinho? Mas Protágoras não para por aqui. Ele aplica o seu *relativismo* à *teologia*, e chega a um claro agnosticismo teológico. Eis um eloquente testemunho: “Sobre os Deuses não tenho possibilidade de afirmar nem que são, nem que não são”¹⁷. Acerca do pensamento de nosso sofista, remata Reale:

Portanto, a sua posição foi de *agnosticismo teológico* [...]. Mas é claro que – como o princípio do *homem-medida*, rigorosamente aplicado, devia levar ao ceticismo mais total e ao amoralismo –, também a atitude de marcado agnosticismo com relação aos deuses podia levar ao ateísmo. Se Protágoras não chega a estas conclusões, isto se deve a

¹³ PLATÃO. *Teeteto*. 151 e-152 a. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 201.

¹⁴ PLATÓN. *Teeteto*. Trad. Fernando García Romero. Madrid: Editorial Gredos, 1988. 152 a. p. 193. (A tradução, para o português, é nossa).

¹⁵ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 200.

¹⁶ ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Veja, 1988. I, 1253 a, 5. p. 53.

¹⁷ DIÓGENES LAÉRCIO. IX, 51 (= Diels-Kranz, 80 B 4). In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 209.

que ele não explicita as conseqüências às quais as suas premissas, por lógica intrínseca, deviam ou, pelo menos, podiam levar.¹⁸

Temos, pois, em Protágoras, os “germes” do *amoralismo* e do *ateísmo*. Passemos a observar mais de perto como quase todas as tendências da filosofia contemporânea procederam da *sofística*.

2. *Desdobramentos da sofística*

Dentre tantas, uma das mais relevantes contribuições de Giovanni Reale foi descobrir, a partir do seu estudo da *sofística grega*, que ela é a “mãe” que “gerou” boa parte das tendências da *filosofia moderna e contemporânea*: o *humanismo*, o *individualismo*, o *relativismo*, o *agnosticismo*, o *ceticismo*, etc. Em Górgias, por exemplo, o estudioso italiano identifica as *sementes* do *niilismo* contemporâneo. Ele afirma categoricamente:

Enquanto Protágoras parte do relativismo, e sobre este implanta o seu método de antilogia, Górgias, pouco inferior a ele pela fama e habilidade, parte de uma posição de *niilismo*.¹⁹

Mas esforcemo-nos por analisar os principais movimentos da obra deste grande expoente da sofística, a fim de entendermos que a afirmação de Reale não foi gratuita. Começemos pela explícita *negação da verdade* que Górgias defende. Primeiramente, ao verificar a diversidade de escolas filosóficas e como uma rebate a tese da outra, nosso sofista acaba por negar o *ser*. Um anônimo – convencionalmente chamado de *Pseudo-Aristóteles* – explica a doutrina defendida pelo sofista:

Mediante a combinação das doutrinas sustentadas por outras categorias de filósofos que, nas suas tratções em torno do problema dos entes, sustentam, como resulta das suas opiniões, princípios antitéticos entre si – uns demonstrando a *unidade* do ente em vez da *multiplicidade*, outros a sua multiplicidade em vez da sua unidade, outros que eles são *ingênitos*, outros ainda que são *gerados* – deduz, contra uns e contra outros, que nada existe. Daí segue logicamente, ele

¹⁸ REALE. *História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates*. p. 209.

¹⁹ REALE. *História da Filosofia Antiga I: Das Origens a Sócrates*. p. 210.

afirma, que se existe alguma coisa, não é *nem uno, nem múltiplo, nem ingênito, nem gerado*: nada existirá; de fato, se algo existisse, corresponderia a uma dessas alternativas.²⁰

Conclui Giovanni Reale:

Em suma: os resultados das especulações dos físicos sobre o ser se anulam mutuamente, e, anulando-se, demonstram a impossibilidade daquele ser que têm por objeto.²¹

Ora, como *a verdade é a adequação do intelecto à realidade*, se não existe realidade, também não existe verdade. É o que arremata Sexto Empírico, ao comentar a doutrina de Górgias:

Diante de tais questões insolúveis, levantadas por Górgias, *desaparece pelo que lhe concerne, o critério da verdade: porque do inexistente, do incognoscível, do inexprimível não há possibilidade de juízo.*²²

Novamente sintetiza o historiador italiano:

Por isso, se para Protágoras existia uma verdade relativa (no sentido de que tudo é verdadeiro, se assim o é para o homem), para Górgias *não existe absolutamente verdade e tudo é falso.*²³

Não contente com o que afirma, Górgias supõe também que, mesmo que o *ser existisse*, permaneceria *incognoscível*. De forma que, se for descartada a hipótese do *niilismo*, e mesmo que não se admita o *ceticismo*, resta o *agnosticismo*, ou seja, ainda que haja o *ser*, este não pode ser *conhecido, pensado*. Basta outra passagem de Sexto Empírico para aclarar o argumento do sofista:

Que os conteúdos do pensamento [o pensado] não são existentes é de uma evidência universal. Se, de fato, os conteúdos do pensamento são existentes, todos os conteúdos do pensamento são existentes, em qualquer modo que se os pense. Mas esta dedução é absurda: com

²⁰ PS. ARISTÓTELES. **De Mel Xenoph.** Gorgia, 5, 979 a 13ss. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates.** 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. pp. 211 e 212.

²¹ REALE. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates.** p. 212.

²² SEXTO EMPÍRICO. **Adv. Math.** VII, 87. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates.** 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 211.

²³ REALE. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates.** p. 211.

efeito, se alguém pensa um homem que voa e cocos correndo sobre as praias, nem por isso um homem voa e cocos correm na praia. Conseqüentemente os conteúdos do pensamento não são existentes [= o pensamento não é pensamento do ser].²⁴

Ora, Reale – comentando esta passagem – afirma o seguinte: “O divórcio entre ser e pensamento não podia ter sido operado de modo mais radical”²⁵.

Por fim, Górgias defendeu ainda que, supondo que o ser existisse e fosse até *pensável*, seria deveras *inexprimível*. Numa passagem, o *Pseudo-Aristóteles* explica como o sofista chega ao mais radical *nominalismo*:

Aquilo que alguém vê, como [...] poderia exprimi-lo com a palavra? Ou como isto poderia se tornar manifesto a quem o escuta, sem tê-lo visto? De fato, a vista não conhece os sons, e o ouvido não ouve as cores, mas os sons; e contudo, quem fala diz algo, mas não diz nem uma cor nem uma experiência. Aquilo, pois, que alguém não concebe, como poderá concebê-lo em conseqüência da intervenção de um outro, por meio da palavra deste ou por meio de um sinal diferente da experiência, senão, no caso de uma cor, por tê-la visto, no caso de um rumor, por tê-lo ouvido? De fato, quem fala não diz absolutamente um rumor, nem uma cor, nem uma palavra. Conseqüentemente, não é possível nem mesmo figurar-se com o pensamento uma cor, mas vê-la, nem um som, mas ouvi-lo. E mesmo que seja possível conhecer e dizer tudo aquilo que se conhece, de que modo aquele que ouve poderá representar-se conceitualmente o mesmo objeto? Com efeito, não seria possível que a mesma realidade pensada se encontrasse contemporaneamente em vários sujeitos separados entre si: o um, com efeito, seria dois. E muito embora admitindo que a mesma realidade pensada se encontre em vários sujeitos, nada impede que não se lhes mostre semelhante, pois eles não são semelhantes sob todos os aspectos, nem se encontram em idênticas condições; se, de fato, se encontrassem numa idêntica condição, seriam um e não dois. Por outro lado, nem sequer o mesmo sujeito evidentemente experimenta percepções semelhantes ao mesmo tempo, mas as da audição são diferentes das da visão, e agora diferente do passado. Por conseqüência, dificilmente alguém poderia ter percepções idênticas às de outro. Segundo esta dedução, nada existe e, mesmo que existisse, não seria de modo algum cognoscível, e mesmo que o fosse, ninguém poderia manifestá-lo a outro, pelo fato de que as coisas não são palavras e ninguém consegue pensar uma coisa idêntica à que pensa outro.²⁶

²⁴ SEXTO EMPÍRICO. *Op. Cit.* VII, 78s. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 213.

²⁵ REALE. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. p. 213.

Novamente Giovanni Reale explica as implicações desta passagem: “Assim o divórcio entre ser e pensamento torna-se também divórcio (e igualmente radical) entre palavra, pensamento e ser”²⁷. Destarte, não é difícil perceber onde – por exemplo – *a fenomenologia, em sua crítica à verdade como representação*, foi buscar a sua inspiração. É o próprio Reale quem chama a articulação de Górgias de “[...] via empírico-fenomenológica [...]”²⁸. Mas talvez a consequência mais forte do pensamento de Górgias tenha sido a seguinte: uma vez que o ser não existe, que não pode ser pensado, nem exprimido por palavras, resta a *poesia* e a *moção dos sentimentos* que ela provoca (tremor, espanto, dor, compaixão) para *persuadir* os ouvintes. Górgias não diz a verdade com beleza, mas usa a beleza para exercer sobre seus ouvintes a sedução do “engano poético”. Testemunha Plutarco:

Floresceu então a tragédia e foi celebrada pelos contemporâneos como audição e espetáculo admirável, pois criava com as suas ficções e paixões *um engano*, diz Górgias, pelo *qual quem engana age melhor do que quem não engana, e quem é enganado é mais sábio do que quem não é enganado*.²⁹

O texto se explica por si mesmo: o que importa não é dizer a verdade; aliás, como esta não existe ou não pode ser pensada ou exprimida, isso nem sequer é possível; o que realmente importa é fazer com que o ouvinte se convença de que aquilo que está sendo dito é verdadeiro. O orador não se esforça para dizer a verdade; antes, a sua arte deve consistir em fazer com que os seus interlocutores considerem como verdade aquilo que estão ouvindo. Esta espécie de *pragmatismo* presente na sofística é muito bem delineada por Platão numa passagem do *Fedro*:

Sócrates — Então, dizem que [...] quem se prepara para se tornar bom orador não precisaria conhecer a verdade acerca do que é bom e justo, ou mesmo acerca dos homens que por natureza e por educação são dessa forma. De fato, nos tribunais, ninguém se importa nem um pouco com a verdade acerca dessas coisas, mas o que é importante ali é o que é convincente. Este mostra ser o que é verossímil; e a ele deve ater-se quem deseja falar com arte. Algumas vezes, numa acusação ou

²⁶ PSEUDO- ARISTÓTELES. De Mel. Xenoph. Górgias, 6, 980 a 20. (= Untesteiner, fr. 3 bis). In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 214.

²⁷ REALE. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. p. 214.

²⁸ *Idem. Ibidem*. p. 216.

²⁹ PLUTARCO. **De Glor. Ath.** 5. p. 348 C (= Diels-Kranz, 82 B 23). In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 219.

numa defesa, não convém expor sequer os próprios fatos, se eles não ocorreram de forma verossímil, mas só devem revelar os verossímeis. Em geral, quem fala deve ater-se ao verossímil que, encontrando-se do início ao fim do discurso, leva a termo toda a arte.³⁰

Observemos que a sofística é, portanto, uma renúncia à verdade, um repúdio a ela. O sofista prefere a eloquência, a argúcia, as frases de efeito à verdade. Prefere o que é mais prático e útil à verdade. O sofista vale-se do que é *verossímil*. Mas o *verossímil* é o que pode convencer, porque *parece verdadeiro*, mas não o é. Ora, “tornar” verdadeiro – por um discurso “coerente” – o que parece verdadeiro, eis a missão da sofística. Mas o que isso tem a ver com o *niilismo* de nossos dias? Basta ouvirmos Nietzsche, quando discorre sobre o advento do niilismo: “[...] é necessário que algo seja considerado verdadeiro; *não* que algo *seja verdadeiro*”³¹.

Passemos a considerar, brevemente, como o que tende à filosofia encara o proceder da sofística.

3. O filósofo frente à sofística: do humanismo dos sofistas à teologia dos filósofos

Com efeito, o mais importante reter aqui é o seguinte: *a filosofia nasce para combater este caminho proposto pela sofística*. É o que afirma Reale: “Tanto Platão como Aristóteles defrontar-se-ão com esses pensamentos [...]”³². E como se combate a sofística? Combatendo o *ceticismo*, o *relativismo*, o *nominalismo*, o *agnosticismo*, o *humanismo*, o *individualismo*. Uma vez mais: como se combatem todas estas correntes? Antes de tudo, arrancando-lhes a *consistência* sobre a qual se fundam. Depois, demonstrando, com consistência, que as *leis do pensamento* são as *leis do ser*. Mas arriscamos a dizer que a filosofia nasce, primeiro, para *desmascarar e refutar o falso saber* consignado nestas *falsas teorias*, a fim de depois – e só depois – num segundo movimento, demonstrar a *existência da verdade*, a nossa capacidade de

³⁰ PLATÃO. **Fedro**. 272 d. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. pp. 68 e 69.

³¹ NIETZSCHE. **Frammenti postumi (1887-1888)**. (9 [38]). In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 67.

³² REALE. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. p. 220.

conhecê-la e defendê-la. Assim nos ensinam os diálogos platônicos. De fato, no Sofista, Platão não deixa dúvidas que, sem a via purgativa e medicinal da refutação, pela qual se livra o interlocutor da doença do engano, não há ensino que subsista:

ESTRANGEIRO — Propõem, ao seu interlocutor, questões às quais acreditando responder algo valioso ele não responde nada de valor; depois, verificando facilmente a vaidade de opiniões tão errantes, elas as aproximam em sua crítica, confrontando umas com outras, e por meio desse confronto demonstram que a propósito do mesmo objeto, sob os mesmos pontos de vista, e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias. *Ao percebê-lo, os interlocutores experimentam um descontentamento para consigo mesmos, e disposições mais conciliatórias para com outrem. Por este tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado, ablação em que o ouvinte encontra o maior encanto e, o paciente, o proveito mais duradouro. Há, na realidade, um princípio, meu jovem amigo, que inspira aqueles que praticam este método purgativo; o mesmo que se diz do médico do corpo, que da alimentação que se lhe dá não poderia o corpo tirar qualquer proveito enquanto os obstáculos internos não forem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, o que se lhe ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação e que por esta refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além. Aí estão, pois, muitas razões, Teeteto, para afirmarmos que a refutação é o que há de mais eficaz na purificação e para acreditarmos, também, que permanecer à parte desta prova é, ainda que se trate do grande Rei, permanecer impurificado das maiores máculas e conservar a falta de educação e a fealdade onde a maior pureza, e a mais perfeita beleza se requer, a quem pretenda possuir a verdadeira beatitude.*³³

A mensagem do texto novamente fala por si mesma: sem a *via purgativa*, não há luzes. Enquanto a pessoa não for levada a odiar o *erro*, não estará preparada para a verdade. Enquanto não renunciar o engano, não estará apta a receber a verdade. Que seja o grande Rei, que fosse a mais brilhante das inteligências, se não renegar a *opinião*, não pode entrar no *reino da verdade*. Portanto, ninguém é iniciado na filosofia sem que antes rejeite a *sofística*, sem que antes sinta repulsa por ter como verdade o que é simplesmente *verossímil*, isto é, o que apenas se parece com a verdade. Em outras palavras, não há sequer possibilidade de ser

³³ PLATÃO. *Sofista*. 4ª ed. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 230 b-e. p. 147. [Os itálicos são nossos].

filósofo, o postulante que não repele o *individualismo*, o *relativismo*, o *agnosticismo*, o *ceticismo*, o *nominalismo*, etc. O *preâmbulo à filosofia* é o *repúdio à sofística*. Não há o que negar, ninguém começa a filosofar se antes não é levado a reconhecer a própria *ignorância* e a sentir *vergonha* dos próprios *erros*. Em se tratando de filosofia, no princípio, “*era uma humilhação curadora*”. Este caminho não conhece atalhos. Só após esta *preparação*, o postulante a filósofo pode ser introduzido na filosofia, que não é a ciência do que parece *ser*, mas do que *é*, da *verdade*. É Aristóteles quem define a filosofia como a *ciência da verdade*, verdade esta que ele identifica com o *ser* das coisas:

E também é justo chamar a filosofia de ciência da verdade, porque o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação. [...] Por conseguinte, cada coisa possui tanto de verdade quanto de ser.³⁴

Agora bem, para se chegar ao *prado da verdade*, urge que o novel deixe de lado também o *pragmatismo*, o *utilitarismo* do discurso dos sofistas. O texto chave para mostrar o quanto aquele que ama a sabedoria deve buscar afastar-se do que é simplesmente *prático* e *útil* está no *Teeteto* de Platão:

Sócrates — Aquilo, caro Teodoro, que se conta também de Tales, o qual, enquanto estudava os astros e estava olhando para o alto, caiu num poço: sua jovem escrava da Trácia, inteligente e graciosa, riu-se dele, observando que se preocupava tanto em conhecer as coisas que estão no céu e, ao contrário, não via as que estavam diante dele, entre os pés. A mesma zombaria pode ser aplicada a todos aqueles que se dedicam à filosofia. Na verdade, um homem como esse é incapaz não só de ver o que faz seu próximo, ou mesmo seu vizinho, mas quase de dizer se se trata de um homem ou de outro animal qualquer. O que ele busca é, ao contrário, saber o que é o homem e o que convém à natureza humana fazer ou sofrer de modo diferente das outras naturezas, e se empenha profundamente nessa investigação. Suponho que compreendas, Teodoro, ou não?³⁵

A passagem é clara: a filosofia supõe uma *ascese* que começa por uma *admiração* ou *espanto*³⁶ que nos afasta daquilo que é – de forma *crédula* – aceito por todos, isto é, da

³⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. II, 993 b, 19, 20 e 30. In: REALE, Giovanni. *Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 73.

³⁵ PLATÃO. *Teeteto*. 173 e- 174 b. In: REALE, Giovanni. *O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 85.

opinião ou do que simplesmente pareça verdadeiro, a fim de alcançarmos a verdade realmente. Isto pode despertar, num primeiro momento, a zombaria daqueles que se apegam às aparências; pode mesmo levar alguns a pensar que o filósofo é um desatento. Entretanto, o contrário é que é verdade: o filósofo é altamente atento, e se ele se desvencilha – por um momento – do que é “comum”, é com o fito de chegar à *verdade primeira*. Ora, desta *contemplação da verdade*, que é o fim último do homem no âmbito natural, procede, naturalmente, uma sabedoria que o faz, qual *demiurgo*, moldar-se e moldar a realidade conforme a verdade que alcançou. O filósofo é aquele que não constrói sobre a areia do verossímil, mas sobre a rocha da verdade contemplada. Taylor diz com muita propriedade:

É em virtude de tal contemplação que deuses e homens executam a tarefa prática de estabelecer e manter a ordem natural e moral do reino da mutabilidade e do devir. Como Moisés, eles fazem todas as coisas segundo o modelo que viram “na montanha”.³⁷

³⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 2 982 b 10. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado**. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 11: “De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração [thymázein], na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples [...]”. Observemos a razão da admiração: ficavam perplexos, assustados ou assombrados diante das dificuldades mais simples. Ademais, importa ressaltarmos que Aristóteles, aqui, dá realce a um dito de Platão: PLATÃO. **Teeteto**. 155 d. In: REALE, Giovanni. **Metafísica III: Sumário e Comentários**. 3ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 15: “É próprio do filósofo isso [...], ser cheio de admiração; e a filosofia não tem outro princípio além desse.”

³⁷ TAYLOR, A. E. **Platone. L'uomo e l'opera**. Florença: La Nuova Italia, 1968. p. 478. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 89. É muito importante notar que a *contemplação* é a felicidade, e esta não é meio, mas fim. Não pode ser instrumentalizada. Destarte, a contemplação é querida por si mesma. Aristóteles deixa isso bastante claro no *Protréptico*. ARISTÓTELES. **Esortazione alla filosofia (Protrettico)**. Fr. 11 Ross. Trad. Enrico Berti. Nápoles: Il Tripode, 1994. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 86: “Não é de se estranhar, pois, se a sabedoria não parece útil nem vantajosa, porque não dizemos que ela é útil, mas que é boa, nem é justo desejá-la por causa de outras coisas, mas por si mesma.”. Entretanto, inebriado pela verdade contemplada, o sábio, espontaneamente, faz dela a regra e medida da sua vida. Comenta Reale, de forma muito feliz, a citação de Taylor: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 87: “Contemplar a verdade e o ser, ou seja, o ‘inteiro’, comporta uma separação daquelas coisas que os homens apreciam, e, portanto, uma forma de vida *ascética* em sentido helenista: de fato, *contemplando o inteiro*, mudam necessariamente as perspectivas usuais limitadas às partes e, numa óptica global, muda o significado que se dá à vida, e se impõe uma nova hierarquia de valores. Os melhores homens serão aqueles que mais viram e contemplaram a Verdade. A vida moral depende estruturalmente da contemplação. Platão, na República, chega a dizer que a contemplação tem um significado preciso e um alcance decisivo em dimensão política (no sentido grego): a visão do Bem supremo torna-se força que salva não apenas o indivíduo, mas, por meio do indivíduo, também a Cidade.” (Os sublinhados são nossos). Outra estudiosa a destacar este fato foi Cornelia de Vogel: VOGEL, Cornelia de. **Philosophia, Part. I: Studies in Greek Philosophie**. Assen, 1970. pp. 22s. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 404: “Dizer que a filosofia, para os gregos, significava reflexão racional sobre a totalidade das coisas é bastante exato se nos limita a isso. Mas se

O filósofo não é, pois, um alienado! Ao contrário, busca viver conforme a verdade e não conforme o que *parece ser mais prático e verossímil*. Daí Aristóteles dizer da *filosofia primeira* ou *teologia*, que conhecemos como *metafísica*: “Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior”³⁸.

Contudo, há um último aspecto que gostaríamos de destacar. Dissemos que Aristóteles chama a filosofia de teologia. Mas por que a chama? Por ser a filosofia o *reverso* da *sofística*. De fato, enquanto na sofística, o homem era a medida de todas as coisas; na filosofia, Deus se

queremos completar a definição, devemos acrescentar que, em virtude da altura do seu objeto, *essa reflexão implica uma precisa atitude moral e um estilo de vida que eram considerados essenciais tanto pelos próprios filósofos como por seus contemporâneos*. Isto, em outras palavras, significa que a filosofia não era nunca um fato puramente intelectual. É um erro tão grave sustentar que no período clássico o estilo de vida não tinha nenhuma relação com a filosofia, quanto afirmar que no mais tardio período helenístico-romano a teoria cedeu à práxis. [...] Na filosofia grega mais antiga encontramos uma teoria que implica necessariamente uma atitude moral e um estilo de vida; na filosofia grega mais tardia encontramos, não sempre, mas com frequência, uma atitude e um estilo de vida morais que, necessariamente, pressupõem uma teoria.” Reale também comenta o texto de Cornelia: REALE. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. p. 404: “Podemos, em suma, dizer que a constante da filosofia grega é o *theorein*, ora acentuado na sua valência especulativa, ora na sua valência moral, *mas sempre de modo tal, que as duas valências se implicam reciprocamente de maneira estrutural*. De resto, uma outra prova disso está no fato, já observado por de Vogel, que os gregos consideraram sempre como verdadeiro filósofo, apenas aquele que demonstrou saber realizar uma coerência de pensamento e vida e, portanto, aquele que soube ser mestre não só de pensamento, mas também de vida.” A fim de não ficarmos presos aos comentadores, podemos constatar este fato a partir dos próprios textos dos filósofos gregos. Estes textos abundam. Platão coloca na boca de Sócrates, o dialético por excelência, estas palavras: PLATÃO. **Górgias**. 521 D. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 406: “Eu creio estar entre aqueles poucos atenienses, para não dizer o único, que tente a verdadeira arte política, e o único entre os contemporâneos a exercitá-la.” Na *República*, Platão afirma com meridiana clareza que o único capaz de governar de forma ótima é o filósofo: PLATÃO. **República**. VI, 499 b-c. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 406: “[...] Nem Estado, nem Governo, nem homem algum se tornará perfeito antes que [...] poucos e bons filósofos, que, no entanto, agora são tidos como inúteis, forem estrangidos por boa fortuna, querendo ou não, a se encarregar do Estado, e enquanto a Cidade não for constangida a obedecer a eles, ou enquanto nos filhos dos reis e dos poderosos de agora, ou neles mesmos, não se acender, por divina inspiração, o verdadeiro amor pela verdadeira filosofia.” Ora, a razão pela qual Platão pensa que só o filósofo é capaz de governar de forma excelente, consiste no fato de que ele é o único que pode, contemplando a Ideia do Bem, ordenar todas as coisas segundo a sua causa suprema: PLATÃO. **República**. VII, 517 C. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 406: “Eis o que me parece: na esfera do cognoscível, a última é a Idéia do Bem e muito dificilmente pode ser vista, mas, uma vez vista, é preciso reconhecer que ela é a causa de todas as coisas justas e belas, porque gera, na esfera do visível, a luz e o senhor da luz, e, na esfera do inteligível, sendo ela soberana, produz a verdade e a inteligência, *e a ela deve olhar aquele que quer comportar-se de modo mais razoável na vida privada e na vida política*.” Não há dúvida, portanto, que, em Platão, a *vida teórica* incide sobre a prática, repercute tanto no âmbito da *ética* quanto no âmbito da *pólis*. Por fim, também Aristóteles afirma que a *vida teórica* deve *determinar e modelar* a vida do homem, tanto enquanto *indivíduo* como enquanto *cidadão*: ARISTÓTELES. **Protrético**. fr. 13 Ross (= 51 Düring). In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: Das origens a Sócrates**. 4ª ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 408: “Tal ciência é, pois, especulativa, mas permite-nos ser artífices, com base nela, de todas as coisas. A vista, de fato, não é artífice e produtora de nada, pois a sua tarefa é distinguir e mostrar cada uma das coisas visíveis. Ela, todavia, consente agir por seu intermédio e nos é de grandíssima ajuda para as nossas ações, pois se fôssemos privados dela, seríamos praticamente imóveis. Do mesmo modo é claro que, embora sendo essa ciência, especulativa, todavia fazemos milhares de coisas com base nela, escolhemos algumas ações e evitamos outras e, em geral, por meio dela, conquistamos todos os bens.”

³⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica**. I, 983 a, 10. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado**. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 13.

torna a medida de todas as coisas. Já em Platão, a filosofia é uma teologia, porque o filósofo deve em tudo assemelhar-se ao Demiurgo, deve imitá-lo e moldar a realidade conforme vê-lo fazer. Ser filósofo é assemelhar-se a Deus, imitá-LO em tudo. São muitas as passagens, citemos algumas. Já no *Fedro*, Platão, valendo-se da *linguagem mítica* da alma como *carro alado puxado por dois cavalos e guiados por um cocheiro*, depois de descrever a excelência da vida dos deuses, diz que os melhores homens são aqueles que, à medida que seguem e se assemelham aos deuses, conseguem elevar às suas almas até o *prado do ser e da verdade*:

Das outras almas, a que melhor tem seguido o deus e mais se lhe assemelha, levanta a cabeça do cocheiro para o lugar exterior, seguindo, em seu giro, o movimento celeste, porém, agitada pelos cavalos, mal consegue ver os seres.³⁹

No *Timeu*, ao referir-se aos *primeiríssimos princípios*, isto é, àqueles que estão acima dos próprios *princípios geométricos*, Platão afirma: “Porém, os outros princípios anteriores a estes, conhece-os Deus e aquele, dentre os homens, que é amado por ele”⁴⁰. Na *República*, ao falar do filósofo, descreve-o assim:

— Cabe supor, por conseguinte, com respeito ao varão justo, que, embora viva sua vida na pobreza ou com enfermidades ou com algum outro dos que são tidos por males, isto terminará para ele num bem, durante a vida ou depois de estar morto. Pois não é descuidado pelos deuses aquele que põe o seu zelo em ser justo e praticar a virtude, assemelhando-se a Deus na medida em que é possível para um homem.⁴¹

No *Teeteto*, volta a afirmar – com meridiana clareza – que a via filosófica alcança seu termo no filósofo que, para escapar dos males a que todos os mortais estão sujeitos, busca o quanto for possível assemelhar-se a Deus:

Sócrates — Sem embargo, Teodoro, os males não podem desaparecer, pois é necessário que haja sempre o contrário ao bem. Os males não habitam entre os deuses, porém estão necessariamente ligados à natureza moral e a este mundo daqui. Por esta razão, é mister fugir

³⁹ PLATÓN. **Fedro**. Trad. Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988. 248 a. p. 349. [A tradução, para o português, é nossa].

⁴⁰ PLATÓN. **Timeo**. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1992. 53 d. p. 207. [A tradução, para o português, é nossa].

⁴¹ PLATÓN. **República**. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, 1988. 613 a-b. p. 485. [A tradução para o português e os itálicos são nossos].

para além dele com maior celeridade, e a fuga consiste em fazer-se semelhante à divindade como seja possível, semelhança que se alcança por meio da inteligência e da piedade.⁴²

Em seu último diálogo, as *Leis*, Platão retorna ao mesmo tema, a saber, que não só o pensamento, mas a vida do filósofo deve assemelhar-se – o quanto possível – ao pensamento e a vida de Deus:

A.T. — Para nós, Deus deveria ser a medida de todas as coisas; muito mais ainda que, como dizem alguns, um homem. É necessário, que o que há de chegar a ser querido por ele (i.é., por Deus) se converta o mais possível, também ele, num ser (i.é., Deus) dessas características.⁴³

Por estes textos – outros poderiam ser arrolados – fica estabelecido que a filosofia é o contrário da *sofística*. A filosofia chega a resultados antitéticos aos da sofística e se coloca como *antípoda* dela. Em vez do *humanismo* de Protágoras, ela propõe uma *teologia*. Não há dúvida que, em relação aos *pré-socráticos*, Sócrates traz a filosofia do céu à terra. Entretanto, o fim da especulação *socrático-platônica*, como vimos no *último diálogo*, é Deus. Fato a se considerar é que, em Platão, com efeito, Deus ainda não é o princípio supremo. Este princípio é o bem. Foi somente com Aristóteles que Deus se tornou o princípio supremo de todas as coisas. Portanto, podemos datar de Aristóteles a fundação da filosofia como teologia no sentido estrito do termo; teologia natural ou filosófica, decerto, mas teologia. Para o Estagirita, a metafísica é uma teologia em dois sentidos: *não apenas porque toma as coisas divinas como objeto*, sendo Deus o próprio Ser, *mas também porque, de algum modo, participa da ciência que Deus tem de Si mesmo*. Diz Aristóteles da metafísica:

Esta, de fato, é a mais divina e a mais digna de honra. Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: (a) ou porque ela é a ciência que Deus possui em grau supremo, (b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência possui essas duas características. De fato, é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente, ou em sumo grau, tenha esse tipo de ciência.⁴⁴

⁴² PLATÓN. *Teeteto*. 176 a-b. [A tradução, para o português, é nossa].

⁴³ PLATÓN. *Leyes (Libros I-VI)*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999. 716 c- d. pp. 375 e 376. [A tradução para o português é nossa].

Na *Ética a Nicômaco*, ao colocar as *virtudes dianoéticas* acima das *éticas*, e, dentre aquelas, destacar como sendo superior a todas as outras a *sapiência*, nela residindo a *felicidade humana*, Aristóteles afirma – sem mais – que, pela *contemplação* (filosófica), que é em que consiste a *sapiência*, o homem torna-se – de algum modo – semelhante a Deus, transcendendo a sua própria natureza. A bem da verdade, ele não somente constata isto, senão que exorta os homens a buscarem a contemplação da Verdade, pela qual se assemelham a Deus. Ouçamo-lo acerca de tal vida:

[...] Mas tal vida será superior à natureza; com efeito, não enquanto homem ele viverá de tal modo, mas enquanto nele há algo de divino; e na mesma medida em que este excede a estrutura composta do homem, excede também a sua atividade sobre aquela segundo as outras virtudes. Se, pois, relativamente à natureza do homem, o intelecto é algo divino, também a vida conforme com ele será divina relativamente à vida humana. Portanto, não se deve seguir os que aconselham a, sendo homens, ater-se às coisas e, sendo mortais, às coisas mortais; antes, enquanto é possível, é preciso fazer-se imortal e fazer tudo para viver segundo a parte mais elevada dentre as que estão em nós; se, de fato, esta é pequena em extensão, todavia excede de muito todas as outras em poder e valor.⁴⁵

Noutra passagem da *Ética*, Aristóteles não é menos claro quanto a isto. Nela enfatiza que a *felicidade humana* reside numa vida que está *além do humano*, numa vida que se assemelhe à vida divina e que participe dela pela contemplação:

De modo que a atividade do deus, que excede em beatitude, será contemplativa. Portanto, também entre as atividades humanas, a que é mais congênere a esta será a mais capaz de tornar feliz. Prova disso é também o fato de os outros seres não participarem da felicidade, por serem completamente privados dessa atividade. Ao invés, para os deuses, toda a vida é beata, e para os homens o é enquanto há neles uma atividade semelhante àquela; mas nenhum dos outros seres vivos é feliz, porque não participa em nada da especulação. Portanto, tanto mais se estende a especulação, igualmente se estende a felicidade, e naqueles em que se encontra mais especulação, há também maior felicidade: e isso não acontece por acaso, mas pela especulação: essa,

⁴⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 983 a, 5-10. In: REALE, Giovanni. *Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 13.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia*. K 7, 1177 b 19-1178 a 2. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 420.

de fato, tem valor por si mesma. Assim, a felicidade é uma espécie de especulação.⁴⁶

A fim de não pensarmos que estas valências estejam presentes somente no âmbito da *Ética*, vejamos como o filósofo de Estagira coloca, na obra que nos chegou com o nome de *Metafísica*, e que é, inquestionavelmente, a sua *obra-prima*, a *teologia* acima de todas as demais *ciências teóricas*, visto que tem por objeto a realidade mais elevada: Deus. Diz ele:

Conseqüentemente, são três os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física e a teologia. Com efeito, se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo. E também não há dúvida de que a ciência mais elevada deve ter por objeto o gênero mais elevado de realidade. Enquanto as ciências teóricas são preferíveis às outras ciências, esta, por sua vez, é preferível às outras duas ciências teóricas.⁴⁷

Ora, os medievais – primeiros herdeiros da cultura grega – preservaram estes pressupostos da filosofia, inclusive aprimorando-os à luz da Revelação. Máxime Tomás de Aquino, ao constatar que “O conhecimento consiste em que o conhecido está naquele que conhece”⁴⁸, e que, *ipso facto*, [...] todo conhecimento realiza-se pela assimilação do cognoscente à coisa conhecida [...]”⁴⁹, saberá aplicar – como nenhum outro – as ressonâncias desta *doutrina filosófica* à *teologia* e à *mística cristã*. Contudo, já no final do grande *século XIII*, o homem começou a renegar o *prado da verdade*. E foi de dentro da Igreja, a grande curadora do Ocidente decaído, que saíram aqueles que retornaram ao *orgulho* dos primeiros sofistas. Passemos a considerar este fenômeno, ainda que sucintamente.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia*. K 8, 1178 b 21-32. In: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 420 e 421.

⁴⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. VI, 1026 a, 15-20. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado**. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 273.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 16, 1, C.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Questões Disputadas Sobre a Verdade*. Trad. Mario Bruno Sproviero. I, I, C. In: LAUAND, Luiz Jean; SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 149.

4. O mal que veio de dentro: o retorno à sofística

Citemos apenas dois, Frei Guilherme de Ockham [1285-1349] e o Cardeal Nicolau de Cusa [1401-1464]. Em termos bem simples, estes começaram a defender que *conceito* e *realidade* são duas coisas inconciliáveis. Aquele não expressa nada desta. Para quem nos acompanhou até aqui e continuar acompanhando-nos, verificará que a *escolástica decadente* não passou – em termos gerais – de um retorno à *sofística grega*. Entretanto, a fim de não entrarmos de súbito no assunto, é tempo de fazermos uma concisa abordagem de como a filosofia clássica rompeu com a sofística. Só assim entenderemos a ruptura de Ockham e Nicolau.

Tomemos Tomás de Aquino [1225-1274], reconhecidamente o maior herdeiro da filosofia *platônico-aristotélica*. Tomás distingue som (*sonus*) de voz (*vox*). *Vox* não é um som qualquer, mas um som animado, próprio, portanto, somente de quem tem alma. Daí Tomás dizer: “De mais a mais, nenhum ente inanimado tem voz”⁵⁰. Agora bem, no âmbito da *vox*, dá-se a palavra (*verbum*). E a palavra é, por definição, signo. Donde dizer o Aquinate: “A palavra (*vox=voz*) que não é significativa não pode ser chamada de verbo (*verbum=palavra*)”⁵¹. Ora, o signo (*signum*), por sua vez, é definido por Tomás como sendo “[...] o meio de chegar ao conhecimento de outra coisa”⁵². O que isso quer dizer? Quer dizer que uma palavra que não nos leva a conhecer nada além dela não é palavra, porque não é signo. Quer dizer que um signo que não nos dá a conhecer outra coisa não é signo.

Demos mais um passo. Esta palavra, da qual falamos, não é, antes de tudo, a *audível*, mas sim aquela que é *dita interiormente*. Por isso, Frei Tomás ressalta ser “[...] a linguagem, obra própria da razão”⁵³. Disto decorre que a palavra é, antes de mais nada, uma *palavra interior* (*verbum interius*), um *conceito* – e só depois – uma *palavra audível*:

Verbo [*verbum=palavra*], portanto, significa, primeira e principalmente, o conceito interior da mente [*interior mentis*

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Sentencia De anima**. lib. 2, 18 n. 1. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/can2.html>>. Acesso em: 17/09/2013: “Nullum autem inanimatum habet vocem.” [Tradução é nossa].

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 34, 1, C.

⁵² *Idem*. *Ibidem*. III, 60, 4, C.

⁵³ *Idem*. *Ibidem*. I, 91, 3, ad. 3.

conceptus]. Em segundo lugar, a palavra que exprime o conceito interior [*ipsa interioris conceptus significativa*].⁵⁴

Mas já sabemos, se a palavra não é signo, ou seja, se a *palavra interior*, o *conceito* não *sinaliza* para outra coisa, não é palavra, não é conceito, e como a linguagem exterior quer expressar um conceito, se o conceito não for signo, isto é, se não indicar nada além dele, não haverá linguagem propriamente dita. Do quanto foi dito, deduz-se que o que conhecemos, primeiramente, não é o conceito ou a palavra interior (Depois, por *reflexão*, conheceremos o conceito enquanto signo), mas justamente como este é essencialmente signo, conhecemos, nele, primariamente, a coisa de que ele é signo. Do contrário, não haveria *ciência*, ou seja, *conhecimento da realidade*. Tomás é claro quanto a isso:

Se, pois, aquilo que conhecemos fosse somente as espécies que estão na alma, todas as ciências não seriam de coisas que estão fora da alma, mas somente das espécies inteligíveis que estão na alma. [...] Deve-se, portanto, dizer que *a espécie inteligível está para o intelecto como aquilo pelo qual ele conhece*. [...] *Mas o que é primeiramente conhecido, é a coisa da qual a espécie inteligível é a semelhança*.⁵⁵

Mas, enfim, qual é o objeto da inteligência humana, qual é a realidade da qual o conceito é signo? Responde Tomás: “[...] o objeto de nosso intelecto, no estado da vida presente, é a quiddidade da coisa material [...]”⁵⁶. *Quiddidade*, do latim *quidditas*, responde à pergunta acerca do *quid sit* da coisa. Desta feita, conhecer a *quiddidade* é conhecer *o que a coisa é*, a sua *essência*. Por isso, o conceito ou palavra mental tem como signo a essência ou quiddidade das coisas materiais: “[...] o objeto do intelecto é *aquilo que é*, ou seja, a essência da coisa”⁵⁷. Mais precisamente, o nosso intelecto conhece *a forma* da coisa material, mas não enquanto esta existe na *matéria corporal* e sim enquanto é abstraída da matéria.⁵⁸ E, por analogia – partindo sempre das coisas materiais – chegamos a conhecer a existência das *substâncias imateriais* e algo delas.⁵⁹

⁵⁴ *Idem. Ibidem.* I, 34, 1, C.

⁵⁵ *Idem. Ibidem.* I, 85, 2, C.

⁵⁶ *Idem. Ibidem.* I, 87, 2, ad. 2.

⁵⁷ *Idem. Ibidem.* I-II, 3, 8, C.

⁵⁸ *Idem. Ibidem.* I, 85, I, C.

⁵⁹ *Idem. Ibidem.* Acerca da possibilidade de demonstrarmos a existência dum ente metafísico, remeto o leitor aos meus textos sobre a existência de Deus: CAMPOS, S. L. B. **O Problema da Existência de Deus em Tomás de Aquino**. Disponível em: <<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=120&le=F12&label>>. Acesso em: 18/09/2013; *Idem.* **As Cinco Vias para se Provar da Existência de Deus em Tomás de Aquino**. <<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&>

Todavia, o que é mais importante retermos aqui é o seguinte. A inteligência só é inteligência, *intus legere (ler dentro)*, enquanto consegue – abstraindo a forma da *individualidade da matéria* – conhecer o que a coisa é no *conceito*. Donde Odilão Moura dizer com mestria, que a essência do pensamento de Tomás está justamente no fato de que o *seu pensamento* não é o *seu* pensamento, mas sim o *meio pelo qual* ele nos coloca diante da realidade. O pensamento de Tomás é *signo* da realidade, é linguagem que sinaliza para o real. O Aquinate é o arauto, o porta-voz do ser e da verdade:

Por isso o realismo tomista é a filosofia do ser e a filosofia da verdade. A verdade é a obsessão de S. Tomás, justamente porque a verdade é a correspondência da mente com as coisas. Em primeiro lugar, as coisas; depois, a mente. Em primeiro lugar, o objeto; depois, o sujeito. Do conúbio sujeito-objeto nasce a harmoniosa construção tomista. Repugna-lhe toda doutrina subjetivista.⁶⁰

Dá inferirmos também o absurdo da *sofística*, porque ao negar que a inteligência pode conhecer o que as coisas *são*, ela nega a própria inteligência. Negando que o *conceito* ou *palavra mental* seja *signo* da realidade, ela nega a própria palavra, a própria razão de ser da *linguagem*. Negando que o signo exprima outra coisa, ela nega o próprio signo. Em síntese, com a negação entre *ser e pensamento* e entre *palavra, pensamento e ser* a *sofística* nos leva à negação da própria possibilidade da *ciência*, do conhecimento do *real*. Todo o *relativismo* de Protágoras, por exemplo, deveu-se à sua confusão entre *palavra audível* e *palavra mental*. Ora, é certo que a *palavra sonora* pode variar, pois podemos dizer *água, water, eau*, etc., mas o conceito (*vebum interius*) permanece o mesmo: *H2O*.⁶¹

Agora bem, foi exatamente a esta absurdidade que Guilherme de Ockham retornou. Entendendo por *representação* o que geralmente e enganosamente entendemos, a saber, algo que representa a coisa, faz as vezes dela, mas sem dizer o que ela é, Ockham negou a palavra

ver=1&id=121&le=F12&label>. Acesso em: 18/09/2013; *Idem*. **A não evidência quoad nos e a demonstratio quia da existência de Deus em Tomás de Aquino**. Disponível em: <<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=198&le=F01&label>>. Acesso em: 18/09/2013. Sobre a legitimidade do conhecimento analógico acerca de Deus, vide: *Idem*. **A Natureza Divina em Tomás de Aquino: A Via da Analogia**. Disponível em: <<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=124&le=F12&label>>. Acesso em: 17/09/2013.

⁶⁰ MOURA, Odilão. **Introdução a Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: As vinte e quatro teses fundamentais**. HUGON, Édouard. In: **Introdução a Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino**. Porto Alegre: EDIPURS, 1998. p. 13.

⁶¹ Boa parte deste resumo recolhe ideias expostas de forma magistral por Luiz Jean Lauand, a partir da sua leitura de Josef Pieper, em: LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino: Vida e Pensamento – Um Estudo Introdutório Geral (e à Questão “Sobre o Verbo”)**. In: **Verdade e Conhecimento**. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero (Org.). São Paulo: Martins Fontes, 1999. pp. 52 a 55.

enquanto palavra, negou o signo enquanto signo, negou a inteligência enquanto inteligência, e condenou ao naufrágio a própria *condição da ciência*. Aniquilou a *linguagem humana*. Transformou a palavra em simples *emissão de voz (flatus vocis)*. Reduziu-nos, sob certo aspecto, a animais que *emitem vozes*. Ademais, ao aplicar esta teoria a Deus, afirmou que, ao falarmos de Deus, não atingimos a realidade (*quid rei*) da qual falamos, mas simplesmente a sua representação nominal (*quid nominis*). Em outras palavras, para Ockham, o *discurso religioso* era uma questão que girava em torno somente de nomes, sem, porém, tocar a realidade de Deus. Dizia ele:

Em si mesmas, não podemos conhecer nem a unidade de Deus nem a sua infinita potência nem a bondade divina nem a sua perfeição; o que nós conhecemos imediatamente são conceitos, que não são Deus, e sim símbolos de que nos servimos para compor frases, em lugar de Deus.⁶²

Observemos que Ockham deixa transparecer nesta passagem, que só pensa existir um único *conhecimento possível* de Deus, a saber, aquele que Ele tem de si mesmo, o que denota a negação da possibilidade de um *conhecimento analógico* de Deus, o único que nos é possível nesta vida. Trata-se, pois, da *univocidade* que conduz, fatalmente, ao *agnosticismo teológico* e só deixa lugar ao *fideísmo*. Contudo, mais explícito do que Ockham, foi o cardeal Nicolau de Cusa. Este parece retomar, com todas as letras e de forma igualmente radical, o *pensamento sofisticado*. Em sua obra mestra, “De docta ignorantia”, afirma:

[...] a Verdade, na sua pureza, é inacessível, e embora investigada por muitos filósofos, nenhum deles a descobriu como ela é de fato; quanto mais nos aprofundamos nessa ignorância, tanto mais podemos dizer que nos aproximamos da verdade.⁶³

Aplicando estes pressupostos a Deus, o Cusano afirma:

A sagrada ignorância nos ensinou que Deus é inefável, pois ele é infinitamente maior do que todas as coisas às quais se possa dar um nome; e justamente por isso é que ele é sumamente verdadeiro.⁶⁴

⁶² OCKHAM, Guilherme. **Scriptum in Librum Primum Sententiarum**. 3, 2. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 271.

⁶³ NICOLAU DE CUSA. **Della docta ignorantia**. Trad. G. Garofalo. Roma: Signorelli, 1970. p. 67. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 271.

Esta passagem, que é passível de uma *interpretação ortodoxa*, pelo contexto da obra, demonstra-nos, antes, que, para o Cusano, a verdadeira ciência acerca de Deus está na repulsa de qualquer ciência acerca dEle. Desta sorte, a *sagrada ciência* passa a ser concebida como uma *sagrada ignorância, uma douta ignorância*. Por quê? Novamente: porque estamos na *univocidade*. Nela, por se admitir que só exista um único conhecimento válido de Deus, a saber, Aquele que Ele tem de Si mesmo e que os bem-aventurados têm dEle *em si* mesmo, o *conhecimento analógico* — o único que nos é possível nesta vida — converte-se numa espécie de *idolatria*. Neste sentido, da *teologia negativa*, diz o Cusano: “[...] sem ela, não seria possível adorar a Deus enquanto Deus infinito, e sim como a uma criatura qualquer: mas tal adoração seria verdadeira idolatria”⁶⁵. Entretanto, ressaltemos, uma vez mais, que estas conclusões procedem de uma *teoria do conhecimento* que advoga a existência do mesmo divórcio entre *ser e pensamento*, a mesma *separação entre palavra, pensamento e ser*, que Górgias defendia em seu tempo. Mondin — um dos grandes estudiosos da *linguagem teológica* do nosso tempo — enfatiza ainda que esta visão, que nasceu no seio da Igreja Católica, foi uma das propulsoras da *Reforma Protestante*:

As teorias de Occam, Eckhardt e Cusano tiveram uma extraordinária repercussão nos ambientes da Reforma e exerceram um papel importante na formação teológica de Lutero e Calvino. Para os pais da Reforma e para seus seguidores, a linguagem teológica, enquanto discurso humano, tem um valor totalmente negativo: não pode exprimir a verdade de Deus, apenas deformá-la. [...]. Nem mesmo a analogia da fé, que depende da revelação e é fruto da livre escolha de Deus, permite que se alcance a sua realidade efetiva.⁶⁶

Mas o mais importante sequer é isso. A questão é que — com este retorno à *sofística* — a *teologia* deixa de ser uma *ciência*, como defendia Tomás de Aquino.⁶⁷ E por que deixa de ser uma ciência? Porque o sujeito desta ciência, Deus⁶⁸, torna-se absolutamente inalcançável. E há mais. Também a *teologia natural* e os *preâmbulos da fé* (*preambula fidei*)⁶⁹ que ela nos delega, perdem todo o seu valor. Por exemplo, a *existência de Deus* — a qual é o fundamento

⁶⁴ NICOLAU DE CUSA. *Op. Cit.* p. 102. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 271.

⁶⁵ NICOLAU DE CUSA. *Op. Cit.* p. 102. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 272.

⁶⁶ MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 272.

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 1, 2, C.

⁶⁸ *Idem. Ibidem*. I, 1, 7, C.

⁶⁹ *Idem. Ibidem*. I, 2, 2, ad. 1.

de toda a *teologia* de Tomás⁷⁰ – torna-se inatingível pela razão. E, com a existência de Deus, a verdade de *Deus como Criador do mundo* também cai por terra, pois esta procede daquela: “Ao demonstrar a existência de Deus pelo princípio de causalidade, estabelecemos ao mesmo tempo que Deus é o criador do mundo”⁷¹. Ora, ao ser sufocada a verdade acerca de Deus como Criador do mundo, o alicerce da inteligibilidade das coisas também se perde, pois, como diz Pieper, “as coisas são inteligíveis pelo fato de serem criadas!”⁷². Por quê? Porque – como dissemos acima – a inteligência é a faculdade da palavra que expressa o que as coisas *são*.⁷³ Entretanto, a inteligência só pode expressar as coisas em palavras — embora estas palavras não nos deem um conhecimento exaustivo das coisas — enquanto as próprias coisas são também palavras. De fato, as coisas, em sua essência, são palavras concebidas e pronunciadas pela *Inteligência Criadora*. Em última instância, elas também são signos que exprimem – cada um a seu modo – o *Verbo Criador*. Com efeito, é isto que torna as coisas inteligíveis. Diz Tomás:

Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior, assim também a criatura manifesta a concepção divina; as criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus.⁷⁴

Enquanto ela [*i.é.*, a criatura] tem certa forma e espécie, representa o Verbo, pois a forma da obra de arte provém da concepção do artífice.⁷⁵

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. I, IX, 6 [58]: “Entre as verdades que devem ser consideradas, acerca de Deus em si mesmo, deve ter precedência, como fundamento necessário que é de toda esta obra, o estudo da demonstração de que Deus existe. Se assim não se fizer, toda a explanação sobre as verdades divinas perderá o seu valor.”

⁷¹ GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 662.

⁷² Vide toda a magistral exegese de Pieper para chegar a esta sentença lapidar: PIEPER, Josef. **Luz Inabarcável – O Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino**. Trad. Gabriele Greggersen. Disponível em: <http://www.hottopos.com/convenit/jp1.htm#_ftnref9>. Acesso em: 16/09/2013.

⁷³ É importante notar, aqui, que a *verdade ontológica*, que é a *conformação das coisas ao intelecto divino*, precede e condiciona a *verdade lógica*, que é a *adequação do intelecto humano às coisas*. Neste sentido, afirma Tomás: TOMÁS DE AQUINO. **Questões Disputadas Sobre a Verdade**. Trad. Mario Bruno Sproviero. I, I, C. In: LAUAND, Luiz Jean; SPROVIERO, Mario Bruno. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 149: “[...] assim pois a entidade da coisa precede a noção de verdade [...]”. Em outras palavras, para haver adequação do nosso intelecto à coisa, urge que as coisas antes sejam, e elas são à medida que se encontram adequadas ao intelecto divino.

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Super Sent.** lib. 1 d. 27 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3. In: LAUAND, Luiz Jean. *Op. Cit.* In: *Op. Cit.* Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 55.

⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 45, 7, C.

Não podendo aprofundar-nos nesta densa temática, o fato a se ressaltar aqui é que, pelos motivos já arrolados, estes pensadores arrancam – pela base – a *inteligibilidade* das coisas, deixando, assim, o caminho aberto para a *univocidade*, o *ceticismo*, o *relativismo*, o *nominalismo*, o *agnosticismo*, o *humanismo*, o *individualismo*, etc. Agora bem, com o advento da *Reforma* e da *Imprensa*, esta *estrutura gnosiológica* torna-se um dado cultural. Tanto no universo erudito quanto na cultura começa a vigorar a máxima: “[...] a linguagem religiosa, tanto antes quanto depois da revelação [...] não pode dizer nada de apropriado a respeito do ser de Deus”⁷⁶. À teologia, resta apenas a *poesia mística* e o *romantismo*. Resta passarmos a considerar outro evento que provém deste: a “morte de Deus”, que se traduziu, em termos culturais, num evento epocal chamado *secularismo*, gênese do *niilismo*.

5. A morte de Deus: gênese do niilismo

Foi Nietzsche, no século XIX, no livro V da *Gaia Ciência*, que nos descobriu para onde nos levava o declínio do medievo: Deus está morto:

O maior dos acontecimentos recentes — que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito — já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. [...] e tudo quanto, depois de solapada essa crença, tem agora de cair, porque estava edificado sobre ela, apoiado a ela, arraigado nela; por exemplo, toda a nossa moral européia. [...]. De fato, nós filósofos e ‘espíritos livres’ sentimo-nos, à notícia de que “o velho Deus está morto, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora [...].”⁷⁷

Observemos que, aqui, Nietzsche não se envolvia — como amiúde costuma-se pensar — com a questão se Deus *existe* ou *não*; dizia simplesmente que a “crença” nEle estava morta e, portanto, que Ele estava morto. E por que Deus estava morto? Porque a *cultura teocêntrica* estava morrendo! E por que ela estava morrendo? Porque o conteúdo racional da fé tinha sido olvidado. Destarte, a *arte* já não era mais *sacra*, a *literatura* já não era mais *sacra*, a *música* estava *laicizando-se*; enfim, a *filosofia*, a *história*, o *direito*, a *moral*, a *pedagogia*, a

⁷⁶ MONDIN. *Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica*. p. 272.

⁷⁷ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2000. V, § 343.

antropologia, o *teatro*, tudo estava *laicizando-se*. Em que sentido? No sentido de todas estas áreas terem descartado ou estarem descartando, terem negado ou estarem negando, explicitamente, as suas *raízes cristãs*.⁷⁸

Passemos a tentar considerar, o que já pressentimos: a Igreja e a parte que lhe cabe, em termos culturais, para o desencadeamento deste fenómeno.

6. A secularização da Igreja: razão da “morte de Deus”

E por que, uma vez mais, isto estava acontecendo, a saber, a negação das *raízes cristãs* do Ocidente? Aqui entra o *aspecto existencial*. Isto acontecia exatamente porque os cristãos haviam-se esquecido de que DEUS EXISTE; encontravam-se encastelados numa espécie de “teoreticismo”, pelo que os inimigos da Igreja, aproveitando-se, penetraram nela, *laicizando-a* pouco a pouco, até que ela perdesse, quase totalmente, o *senso do sacro*⁷⁹, do *tremendo*, do *terrificante* e, conseqüentemente, passasse a olvidar o fato de que constitui *uma só pessoa mística com Cristo*⁸⁰, que é um *prolongamento da Sua encarnação na história*⁸¹, e que, como tal, devia penetrar na *política*, sim, na *cultura*, sim, nas *universidades*, sim, mas para trazer a todas estas dimensões humanas, o *suprarracional* que lhe é peculiar.⁸² De modo que, a Igreja laicizada pelos seus inimigos e pela inércia dos seus, submeteu-se à *história*; esqueceu-se, conseqüentemente, de que tem o grave dever de dizer uma palavra *trans-histórica à história*; abdicou deste condão. Ratificamos: boa parte da Igreja simplesmente renunciou ao múnus que lhe foi confiado, a saber, dizer ao mundo que existe uma dita que lograremos no *além-túmulo*.

⁷⁸ **Apêndice II: O secularismo.**

⁷⁹ **Apêndice III: O sacro.**

⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. III, 8, 1, C: “Como toda a Igreja é denominada um único corpo místico por comparação ao corpo natural do homem que, segundo os diversos membros, exerce diversos atos, [...], assim Cristo é denominado cabeça da Igreja por comparação com a cabeça humana.” E ainda: *Idem. Ibidem*. III, 48, 2, Ad 1: “Deve-se dizer que cabeça e membros são como uma única pessoa mística.”

⁸¹ *Idem. Ibidem*. III, 48, 1, C: “Como foi dito acima, a graça foi dada a Cristo não só como a uma pessoa em particular, mas como ao chefe da Igreja, ou seja, de modo que dele redundasse para seus membros. Portanto, as obras de Cristo são atribuídas tanto a si como a seus membros, do mesmo modo que as obras de qualquer homem constituído em graça se atribuem a ele.” TOMÁS DE AQUINO. **Exposição Sobre o Credo**. 4ª ed. Trad. Odilão Moura. São Paulo: Edições Loyola, 1997. art. X. p. 79: “Os bens de Cristo são comunicados a todos os cristãos, como a energia da cabeça é comunicada a todos os membros.” FRANCA, Leonel. **Catolicismo e Protestantismo**. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1933. p. 1: “A Igreja é o prolongamento de Cristo na terra.”

⁸² Decerto não para tolher o que pertence ao âmbito temporal, o que provocaria uma *teocracia clerical*, senão para consolidá-lo, aperfeiçoá-lo, como a graça a natureza. A Igreja não deveria ter renunciado o papel que lhe cabe na sociedade, precisamente para evitar o que hoje assistimos: a uma espécie de *teocracia régia ou estatal*.

Não se trata, está claro, de pensar a histórica de forma *maniqueísta*, mas sim de não deixar de reconhecer que a história caminha para uma realidade *meta-histórica*. Ora, a consequência deste “esquecimento” foi a *laicização* da Igreja, a tal ponto que se tornou *leiga* quando se trata de propor algo que sobrepuje o *âmbito laico*. E a consequência foi esta: se não podemos ler o medievo prescindindo de Deus, podemos perfeitamente ler a contemporaneidade sem Deus, pois se esvanece cada vez mais o *senso do suprasensível*. Tudo se passa como se Deus não participasse desta nova ordem; por isso, desde este ponto de vista, pode-se dizer com razão que *Deus não está vivo para nós*. Em uma palavra, Deus não é o Criador do mundo em que vivemos e, por isso, está morto *para nós*. E isso começou quando a Igreja permitiu que seus próprios filhos, *engendrassem* e *entranhassem* nela e no mundo, o *fideísmo*. E Nietzsche, logo Nietzsche, foi o primeiro filósofo que verificou isto como sendo um fato que estava ganhando contornos a partir do seu tempo.

Urge entendermos agora para onde nos leva a “morte de Deus”. É mister compreendermos o *niilismo* e admitirmos que, ao menos incoativamente, já prevalece, não só na nossa civilização, como numa das fundadoras dela, a saber, na Igreja, certo *niilismo*. Tentemos analisar, de forma concisa, o *niilismo* em si mesmo.

7. O niilismo

Cabe uma advertência. Para entrarmos no tema do *niilismo*, teremos que de algum modo perfazer o caminho que nos leva a ele. Este caminho é percorrido com mestria por Umberto Galimberti. Segui-lo-emos, num primeiro momento, tão somente expondo o seu pensamento. Num segundo momento – no próximo tópico – mas também nos *apêndices* e *anexos*, indicaremos as críticas de que sua fala está passível e sugeriremos o que em seu discurso está sujeito a revisões. Mas, neste momento, deixá-lo-emos – por nossa pena – fazer com que sintamos a *tensão* a que nos leva este *hóspede inquieto* chamado *niilismo*, tenebroso termo de nossos percalços. No entanto, insistimos em dizer que isso não significa – de modo algum – que aderimos, *formalmente*, ao pensamento de Galimberti.⁸³

⁸³ Retemos o leitor a algumas das preleções do Prof. Galimberti das quais lançamos mão nesta exposição. Todas elas são sobre temáticas de livros do autor. Advertimos que algumas destas preleções estão divididas em duas partes. Indicaremos sempre o link da primeira, contando que os interessados não terão dificuldades em passar para a segunda: GALIMBERTI, Umberto. **Venir meno per essere nulla, il problema attuale del nichilismo**.

Mas o que é o *niilismo*? Tentemos entender. Ao menos até o nosso tempo, todas as iniciativas contra a *cristandade*, não foram senão outras tantas facetas amparadas pelos princípios postos pelo próprio cristianismo. Esforcemo-nos por elucidar isto. Com o advento do cristianismo, a concepção de *tempo linear* — *presente, passado e futuro* — concebido como *começo, meio e fim escatológico*, sobrepôs-se à concepção grega de *tempo circular*, que é a do *eterno retorno*, como as quatro estações que se sucedem desde tempos imemoriais. Ora, na visão grega do mundo, *a morte fazia parte da vida*. O homem nascia para *crescer, reproduzir-se e morrer*. Mais: a morte já estava incoativamente presente desde o nascimento. O homem nascia para morrer, mas isso não era visto como algo trágico; antes, *a vitalidade estava preme de mortalidade e a mortalidade preme de vitalidade*. A morte era uma *necessidade da espécie*. Era necessário que uma geração desse lugar à outra.

Entretanto, foi sob a concepção de *tempo da religião cristã* que nasceram tanto a nossa civilização quanto o nosso *conceito de história*, tudo fundado sob o fortíssimo signo da *esperança*, o qual se tornou a âncora dos valores *transcendentes, suprassensíveis*. Ora, este signo da *esperança* comportava um *grande otimismo*, que consistia na convicção da *imortalidade da alma* e da *ressurreição da carne* e, por conseguinte, na existência de um *futuro escatológico*, o qual, por sua vez, tornava todas as coisas, por assim dizer, *previsíveis*, porquanto guardadas pela *Providência: Deus era o Senhor da história e este já havia antecipado o seu desfecho* pela *Revelação*. De mais a mais, pelo *predicado da imortalidade*, o cristianismo fez com que o *indivíduo sobrepujasse a espécie*. Por mais que os grandes pensadores cristãos ainda falem de uma *vida mortal* ou de uma *morte vital*⁸⁴, a *imortalidade e a ressurreição* separaram a *morte da vida* e a *vida da morte*, como se uma só se iniciasse quando a outra terminasse; com a certeza de outra vida (a eterna), colocaram em conflito *viver e morrer, morrer e viver*. No cristianismo, há esta oposição: *é preciso morrer para viver*

Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=DRLE23SuFTQ>>. Acesso: 01/05/2013. [ACME]; *Idem. Critica Del Pensiero Calcolatore*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=EbRcUg3bSUE>>. Acesso: 01/05/2013. [ALBAMED]; *Idem. Dove Andiamo?* Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=4z_wXuIS4-g>. Acesso: 01/05/2013. [Popsophia Festival]; *Idem. Scienza e etica*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=pUeac8rNzgA>>. Acesso: 06/05/2013; *Idem. Il Futuro e la Tecnica*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=yb5Wb7gxuMM>>. Acesso: 01/05/2013. [Comune di Cinisello Balsamo]; *Idem. I miti del nostro tempo*. Disponível em: <<http://www.mediatecaroma.it/mediatecaRoma/ricerca.html?show=14&index=&jsonVal=&filter=&query=%93I+miti+del+nostro+tempo&id=BdR00000542&refId=6>>. Acesso: 01/05/2013; *Idem. L'uomo nell'età della tecnica*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=fcOI9lfGeA0>>. Acesso: 06/05/2013. *Idem. Nichilismo giovanile: il ruolo della cultura*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=KRLkQGIpXIU>>. Acesso em: 28/05/2013.

⁸⁴ AGOSTINHO. *Confissões*. 2ª ed. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. Rev. Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 1997. I, 6, 7: “Que pretendo dizer, Senhor meu Deus, senão que não sei de onde vim para cá, para esta vida mortal, ou antes, para esta morte vital?”

verdadeiramente.⁸⁵ A *vida terrena* tornou-se apenas “esta vida”.⁸⁶ Para o cristão, a *morte tornou-se um drama*, porque como *pano de fundo do dogma da vida eterna*, a morte aparece como *consequência do pecado*. Em outras palavras, na concepção cristã, *a morte não deveria fazer parte da vida*. Ora, isso é o reverso da visão grega, *onde a morte fazia parte da vida*.

Agora bem, todos os que tentaram negar este paradigma, fatalmente o reafirmaram. Exemplifiquemos. Com efeito, o cristianismo concebe a história da seguinte forma: *passado/pecado/mal; presente/redenção/transição do mal para o bem; e futuro/salvação/bem definitivo*. Ora, o que diz o *marxismo*? *Exploração e injustiça/passado; revolução/presente; libertação e justiça social/futuro*. O que diz o *cientificismo*? *Ignorância/passado; pesquisa e ciência/presente; progresso/futuro*. O que diz a *psicanálise*? *Trauma, neurose/passado; análise/presente; cura/futuro*. Destarte, pela *categoria do futuro* – concebido como *fim sem fim*⁸⁷ – o qual foi inaugurado justamente pelo *cristianismo*, assentaram-se todos os paradigmas ocidentais, mesmo os que se pretendiam ser hostis ao próprio cristianismo. A única diferença é que os paradigmas hostis ao cristianismo, alicerçados numa espécie de “humanismo-cientificista”, arrastaram para a terra o *supraterreno cristão*. Observe-se, no entanto, que, justamente por nenhum destes projetos se haverem concretizado, cada um deles *crystalizou-se* de tal forma que acabou por ocupar o *lugar suprassensível* que antes era preenchido por Deus. Foi assim que nasceram as *ideologias*, as quais não pretendem outra coisa senão fazer as vezes do *cristianismo*. De fato, já Francis Bacon – em seu “*Novum Organum*” – não desejava outra coisa que não tornar o homem senhor da natureza, tal como

⁸⁵ *Idem. Ibidem.* II, 2, 4: “[...] Senhor, que nos dá a dor como preceito, que feres para curar e nos tiras a vida para não morrermos longe de ti.”

⁸⁶ Questionamos de todo esta visão que parece ser esposada pelo professor Galimberti, no esteio de Nietzsche e Heidegger. A pergunta que deveria ser feita é esta: existe a outra vida? Existe uma ordem transcendente? Para a tentativa de uma resposta a esta pergunta, veja-se o nosso trabalho: CAMPOS, S. L. B. **A demonstração da existência de Deus como preambulum fidei e fundamento dos preambula fidei em Tomás de Aquino**. Disponível em: <<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=171&le=F05&label>>. Acesso em: 18/09/2013. Neste artigo tentamos mostrar como a existência de uma ordem transcendente pode ser admitida e demonstrada pela razão. Indicamos, ademais, outro trabalho nosso onde esmeramos por provar que natureza e graça não são inconciliáveis; antes, que a graça pressupõe a natureza e a aperfeiçoa: *Idem. O Teólogo da Encarnação: natureza e graça na teologia e no ensino de Tomás de Aquino*. Disponível em: <<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=150&le=F05&label>>. Acesso em: 18/09/2013. Pensamos poder ser consultado com algum proveito o nosso pequeno artigo sobre ética tomásica. Nele, tentamos mostrar um pouco como Tomás encara a conduta humana de forma encarnada: *Idem. O “Materialismo” no pensamento de Tomás de Aquino*. Disponível em: <<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=158&le=F03&label>>. Acesso em: 19/09/2013. Vide ainda: *Idem. A Existência de Deus na Filosofia de Tomás de Aquino: Abertura e Universalidade*. Disponível em: <<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=127&le=F12&label>>. Acesso em: 18/09/2013.

⁸⁷ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001. XXII, XXX, 5.

havia ordenado o próprio Deus no Gênesis a Adão, a fim de que ele reinasse sobre a criação. Assim sendo, *humanismo e ciência* se encontram inseparáveis⁸⁸ e não são outra coisa que não uma espécie de cristianismo terreno que, por não se realizar, *petrificou-se em ideologia*. Há várias passagens em que Bacon confessa que seu pensamento permanece – sob muitos aspectos – inequivocamente cristão.⁸⁹ Arrolemos algumas:

Por isso, a filosofia natural é justamente reputada como a mais fiel serva da religião, uma vez que uma (as Escrituras) torna manifesta a vontade de Deus, outra (a filosofia natural) o seu poder.⁹⁰

Com efeito, a empresa a que nos propomos, pela sua excelência e intrínseca bondade, provém manifestamente de Deus, que é Autor do bem e Pai das luzes.⁹¹

Que o gênero humano recupere os seus direitos sobre a natureza, direitos que lhe competem por dotação divina. Restitua-se ao homem esse poder e seja o seu exercício guiado por uma razão reta e pela verdadeira religião.⁹²

Passemos a fazer uma breve análise crítica da documentação apurada.

8. Retomada crítica dos dados recolhidos

Ora, tomando por base substancialmente estes pressupostos, mas não sem ressalvas (*Vide Apêndice IV: Cristianismo: Trabalho e Ciência*), estamos então em condições de entender melhor o *nilismo* acenado acima. Com efeito, a *pós-modernidade* rompeu com o *futuro concebido como esperança* e, conseqüentemente, vem renunciando, qual resvaladouro, a todos os valores fundamentados numa *visão cristã do mundo*, os quais, conforme também já acenamos, estavam fundados nesta concepção de *futuro*. Assim, cada vez menos, *bem e mal*

⁸⁸ A associação entre *humanismo e ciência*, torna-se claro logo nos primeiros aforismos do *Novo Organum*: BANCON, Francis. **Novum Organum**. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. I, § I e § III: “O homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza; não sabe nem pode mais. [...] Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quanto se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática.”

⁸⁹ **Apêndice IV: Cristianismo: Ciência e Trabalho.**

⁹⁰ BANCON. *Op. Cit.* I, § LXXXIX.

⁹¹ *Idem. Op. Cit.* I, § XCII.

⁹² *Idem. Op. Cit.* I, § CXXIX.

significam alguma coisa. Na verdade, a *pós-modernidade* rompeu com a própria *modernidade* que, por sua vez, já havia rompido – sob certo ponto de vista – com o *cristianismo*, quando do *nascimento do humanismo*, fenômeno inseparável da *ciência moderna*. De fato, o pensamento *pós-moderno* está orientado para isso: nele o homem não é mais o protagonista da história. Já afirmava Foucault: “[...] nos nossos dias, antes que a ausência ou morte de Deus, é proclamado o fim do homem [...] o homem está para desaparecer”⁹³. No nosso tempo, nem Deus – como no medievo – nem o homem, como na modernidade, senão a técnica, sob a égide do dinheiro e do lucro, é a protagonista da história. Escusado será dizer que pensamos o termo técnica, aqui, menos como máquinas ou tecnologia do que como *racionalidade tecnocrata*, a qual consiste no exercício de uma razão instrumental que procura *empregar o mínimo de esforço para alcançar o máximo êxito*. De toda forma, uma coisa é certa: nesta lógica, só o que importa é a competência. Como não há mais um “além”, a única coisa que interessa é a eficiência, é a produção, é o funcionamento, é a utilidade e o dinheiro. Neste sentido, a razão voltou a significar – rigorosa e simplesmente – “ratio”, isto é, *cálculo*.

Hegel ilustra muito bem isto com um exemplo bastante compreensível: quando se tira um cabelo da cabeça de alguém, ele muda apenas *quantitativamente*, mas se lhe subtrai todo o couro cabeludo, há uma mudança *qualitativa*: *estamos diante de um calvo*. E é para isso que nos encaminhamos, a saber, para uma sociedade na qual o que era simplesmente um meio passa a se tornar um fim, vale lembrar, a *técnica*, a *competência* para exercê-la, e o *dinheiro* tornam-se “fins” em si mesmos. Sendo assim, faz cada vez menos sentido colocar a questão se é ético isto ou aquilo. De fato, que sentido faz perguntar se a *inseminação artificial*, as pesquisas com *células tronco embrionárias* ou o *aborto* são lícitos? Mas por que não fazem sentido estas questões? Porque o próprio significado de “ética” está modificando-se diante dos nossos olhos. Com efeito, talvez para nós – onde estamos – ainda façam algum sentido estas perguntas, mas caminhamos a passos largos para um lugar onde a própria palavra “ética” terá outro “escopo” — se é que a palavra “escopo”⁹⁴ ainda fará algum sentido para quem se

⁹³ FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses**. Paris: Edições Gallimard, 1966. p. 396. In: MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p. 207. Esta obra existe em português: FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. 8ª ed. Trad. Salma Tannus Muchail. Rev. Ivete Batista dos Santos e Ana Maria de Oliveira Mendes Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁹⁴ Escopo, no latim *scopus*, significa algo que se almeja, alvo, mira. Agir com escopo é agir com mira a um fim que nos ultrapassa até o momento. Assim, quem usa um *telescópio* (τῆλε = longe + σκοπέω = observar) quer ver algo que está além dos seus olhos. Por isso, a palavra *escopo* evoca ações que têm por alvo algo que transcende o agora dado. Ora, quem age em vista de um propósito, de um intuito, deve velar por suas ações, vigiá-las, cuidar delas a fim de que alcancem seu fim. Tanto que, o termo grego que traduz esta palavra, *skopós*, significa “aquele

estaciona no presente — o da eficiência. Exemplo: não sei se isto vai fazer bem ou mal, sei que funciona, sei que consigo fazê-lo funcionar, sei que lucro com isso, porque o que faço é útil, e isto me basta. Caminhamos – como previa Nietzsche – *para um além de bem e mal*, tal como foram concebidos desde aquela aurora grega. Uma “ética” que se estagna no presente, uma “ética” que se paralisa no que é imediatamente dado e que se desinteressa pelas consequências de uma ação, porque nela o homem comparece apenas como figurante, eis para onde andamos. Uma “teleologia” do *hic et nunc*, eis o que nos espreita. Em uma palavra, estamos dando à luz uma sociedade *consumista e maníaca*, porquanto *maníaco é o que se estanca no presente*.

Ademais, com o fim do “futuro escatológico”, dá-se necessariamente o eclipse do “princípio de causalidade”, ao menos tal como ele sempre foi concebido. Ora, sem ele, ficamos à mercê do *imprevisível*, origem de todas as *fobias humanas*. De fato, estamos tornando-nos cada vez mais uma sociedade do medo, melhor, das *fobias*, porque cada vez menos sabemos o que será de nós e onde vamos parar. Ora, esta falta de *sentido*, de *senso*, esta ausência de um “além”, esta sociedade que não só é *ateia*, mas onde o próprio homem é apenas *coadjuvante*, esta sociedade da *técnica* onde a única ética é a *ética da competência*, da *eficiência* e do *aqui e agora*, onde o medo do imprevisível prepondera, é justamente o *niilismo*, é a *pós-modernidade*. E o fruto deste *niilismo* será uma sociedade mergulhada numa densa *angústia*.⁹⁵

Mas tentemos entender em que termos a *síntese tomasiana*, enquanto empório da verdade, pode constituir-se – para o nosso tempo – uma *conversão*, uma possibilidade de *cura para os nossos males*.

que vigia, protege”. Daí, por exemplo, a palavra grega, *epískopos*, significar *pastor*. O homem que tem um escopo é um pastor das suas ações. Eis a vigência ética que esta palavra esconde e que se está perdendo. O fim de qualquer escopo é o fim da responsabilidade, do comprometimento do homem com a consequência das suas ações.

⁹⁵ Apêndice V: O Niilismo.

9. Igreja e pós-modernidade: a síntese tomasiana como “tábua de salvação” da civilização Ocidental

Mas onde Tomás de Aquino entra nisso tudo? Já pudemos vislumbrar isso quando falamos do *realismo tomasiano*. Antes de qualquer coisa, acreditamos que aqui é que a história da Igreja entra em questão, pois ela (i.é., a Igreja) apresenta-se mui contaminada pela *pós-modernidade*, como, aliás, também já dissemos. De mais a mais, pensamos que entre os múltiplos fatores que nos levaram ao *niilismo*, o processo de *autodestruição* da Igreja Católica – um dos pilares da nossa civilização – ocupa um lugar de *primeira ordem*. E este processo de *autodestruição*, que começa na aurora do mundo moderno, passa – direta e positivamente – por um abandono progressivo da obra de Tomás de Aquino, que é, sem nenhum favor, uma das colunas da Igreja e um dos alicerces da nossa civilização. Donde, a nosso ver, se fazer pertinente um retorno a Tomás. cremos, além disso, que este abandono da obra do Aquinate está marcado – sobremaneira – no “como” se passou a lê-la dentro da própria Igreja.

Sem podermos entrar nos meandros, destacamos apenas a necessidade de voltarmos a pensar Tomás, hoje. É realmente necessário redescobrirmos que a sua obra tem uma palavra para hoje, porquanto – sobretudo em Tomás – encontramos-nos inseridos no âmbito de uma Igreja viva, que irradia suas luzes benfazejas por todo o orbe, tornando-o não só uma *crístandade*, mas também um lugar onde o pensamento é um *fluxo contínuo* de *novas descobertas*, que – a um só tempo – procedem de verdades já descobertas e as enriquecem. Na verdade, para Tomás, o próprio *raciocínio* constitui-se precisamente nisto: numa espécie de “evolução”, que consiste num constante progredir na verdade por aprofundamentos cada vez mais veementes:

Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto a um outro, em vista de conhecer a verdade inteligível. [...] Os homens [...] chegam ao conhecimento da verdade inteligível, procedendo de um elemento a outro, e por isso, são chamados racionais.⁹⁶

Vemos, pois, na emblemática passagem citada acima, que Tomás – sob certo ponto de vista – distingue o *conhecer* do *raciocinar*. Não há o que negar, o conhecimento, que é a

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 79, 8, C.

apreensão da verdade inteligível, é sempre o fim; o raciocinar, antes, é o como (“quomodo”) o homem conhece, a saber, passando de uma verdade à outra. Notemos, destarte, que o Aquinate pensa o conhecimento não como algo *estático*, mas *dinâmico*, ou seja, como um movimento no qual, a partir de verdades já conhecidas, chegamos a verdades ainda por nós desconhecidas. A bem da verdade – na concepção de Tomás – isto é *ser racional*, isto é *conhecer de um modo humano*. Este é o seu *método*, o seu *espírito*. Ora, é para isto que sinalizamos: uma abordagem da obra de Tomás que tenha por objetiva *conhecê-la, isto é, apreendê-la em sua verdade inteligível, mas depois pensá-la, raciociná-la, a fim de conhecê-la melhor*. Queremos conhecer Tomás para *pensá-lo*, ou seja, partindo das verdades que nele já estão *explícitas e patentes*, desejamos poder chegar a verdades que nele se encontram presentes apenas de *forma latente e implicitamente*. Isto é o que chamamos de um *pensar vivo*, de um pensar Tomás, hoje. Com outras palavras ainda, não se conhece Tomás bem, se não se pode pensá-lo, descobrindo-lhe as potencialidades a partir do quanto em sua obra já está formalmente afirmado. Aliás, este “programa” é traçado já por Aristóteles na sua *Metafísica*:

[...] de fato, se cada um pode dizer algo a respeito da realidade, e se, tomada individualmente, essa contribuição pouco ou nada acrescenta ao conhecimento da verdade, todavia, da união de todas as contribuições individuais decorre um resultado admirável. [...] Ora, é justo ser gratos não só àqueles com os quais dividimos as opiniões, mas também àqueles que expressaram opiniões até mesmo superficiais; também eles, com efeito, deram alguma contribuição à verdade, enquanto ajudaram a formar nosso hábito especulativo.⁹⁷

Agora bem, o supracitado processo – ratificamos – dá-se não só conhecendo a doutrina de Tomás, mas *raciocinando-a, pensando-a*. Tomás foi um homem, não um anjo, e nós também o somos. Temos que continuar contribuindo para a construção do empório da verdade. A propósito, foi sobretudo por esquecermos que a obra de Tomás é assim radiante, e que, além de teólogo, foi o Aquinate um verdadeiro filósofo⁹⁸ — herdeiro dos gregos, inobstante lê-los com exuberante liberdade — que o pensamento cristão e ocidental

⁹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. II, 993 b, 30-15. In: REALE, Giovanni. *Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 13.

⁹⁸ Mesmo sendo fundamentalmente um teólogo, Tomás tinha consciência de quando abordava um tema filosoficamente. Lembramo-nos particularmente de uma passagem onde ele diz: TOMÁS DE AQUINO. *A Unidade do Intelecto Contra os Averoístas*. V, 120: “Eis, em suma, o que redigimos para destruir os erros referidos, não servindo-nos dos dogmas de fé, *mas dos argumentos e das afirmações dos próprios filósofos*.” (O itálico é nosso).

enclausurou-se em si mesmo, dando lugar à *sofística* e aos seus “filhos”: o *humanismo*, o *individualismo*, o *relativismo*, o *ceticismo*, o *agnosticismo*, os quais, levados a termo em nosso mundo, o têm precipitado num célere declínio rumo ao *niilismo*. Maritain – de forma magistral – propõe a “agenda” de como devemos retomar o pensamento de Tomás em nossos dias:

O tomismo não é somente algo histórico. Devemos, sem dúvida, estudá-lo historicamente, como as outras doutrinas da Idade Média e de todas as épocas. Mas como (em certo sentido) as outras grandes metafísicas da Idade Média e de todas as épocas — e, de certo modo, mais do que todas elas, a título eminente, porque as reconcilia, ultrapassando-as, em uma síntese absolutamente transcendente —, ele contém uma substância que domina, por causa de seu alcance universal. Ele responde aos problemas modernos, na ordem especulativa e na ordem prática, tem uma virtude formativa e libertadora do ponto de vista das aspirações e inquietudes do tempo presente. Assim, o que esperamos dele é, na ordem especulativa, a salvação atual dos valores da inteligência; na ordem prática, a salvação atual (na medida em que isto depende de uma filosofia) dos valores humanos. Resumindo, é com um tomismo vivo e não com um tomismo arqueológico que estamos lidando. Nosso dever é tomar consciência da realidade e das exigências de tal filosofia.⁹⁹

Em outras palavras, é para a vivacidade do pensamento tomásico, que não conhece estagnação, mas que é “móvel” por essência quando se trata de aprofundar, com contundência, verdades já conhecidas, que tendemos. Com efeito, urge recuperar o *senso do sobrenatural* trazido pela *cristandade* e pela *cultura cristã* e tão bem esposado pelo pensamento *filosófico-teológico* de Tomás. É mister, detendo-nos na *teologia natural* do Aquinate, mostrarmos como o advento da modernidade desencadeou um processo de desconstrução do *cristianismo* e da própria *civilização ocidental*, ainda que às vezes servindo-se de valores cristãos. Este processo, por fim, tem resultado num deteriorar-se contínuo do próprio homem. *A modernidade é um fracasso*, cujo abismo é a *pós-modernidade*, onde o *humanismo desumanizou-se* e a *ciência tornou-se uma verdadeira obsessão compulsiva*, resultando neste não sei “quê” que se desmorona diante de nós.

Passemos às considerações finais: a Igreja deve tornar a ser, mediante uma retomada da *síntese tomasiana*, a curadora da nossa civilização.

⁹⁹ MARITAIN, Jacques. **Sete Lições Sobre o Ser e os primeiros princípios da razão especulativa**. 2ª ed. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 11.

Nossa civilização só se soerguerá, se a Igreja se sobrepuser

Dizer estas coisas, pensamos, é de todo necessário, porque a própria Igreja, desde a sua estrutura interna, assimilou de tal forma a *modernidade* e a *pós-modernidade* — basta pensarmos em certos *documentos pontifícios* dos últimos cinquenta anos — que não se apresenta mais como estando apta para ser uma voz dissonante em nosso presente confuso, nem se comporta mais como guardiã da nossa cultura, a tal ponto que podemos dizer que, se ela um dia foi o *túmulo de Deus* — como disse Nietzsche — hoje este sepulcro é um *túmulo violado* e já não se pode considerar — no estado em que se encontra — que a Igreja seja sequer um *santo sepulcro* da nossa civilização. Na Europa, os templos transformaram-se em verdadeiros museus, e os grandes textos cristãos, em objeto de estudos *historicistas*. Estamos, pois, entre um cristianismo do passado, lúgubre, nostálgico, *saudoso e melancólico*, em uma palavra, um *cristianismo depressivo*, porque *depresso é o que se agarra ao passado enquanto passado*, isto é, enquanto algo que já passou e não vale mais, e um sobejar de arroubos que buscam absorvê-lo ou reduzi-lo ao *profano, secularizando-o e tornando-o*, por assim dizer, um *bem sensível* a se consumir, um *bem temporal* a estar *disponível na prateleira dos mercados* de nossos dias.

Todavia, ratificamos, há uma chance, e pensamos ser a única que temos de sobreviver a este mundo que se destrói e que desaba diante de nós, a saber, desposarmos, uma vez mais, aquela que foi a mais bem-sucedida síntese do Ocidente cristão: a *síntese tomasiana*. É ela que nos dará aquele sentido da Tradição como algo perene, que não passa, e assim, livrandonos de sucumbirmos a um processo irreversível de decrepitude, lançar-nos-á para o futuro. Desta feita, o cristianismo, inclusive enquanto conservador da *filosofia grega e do direito romano*, voltará a existir como uma realidade viva e palpável em nossos dias, posto que existir (*ex stare*) é lançar-se de onde se está, e, para a cristandade, existir consiste em — fundada na Tradição — lançar-se para fora do presente, lançar-se para o futuro, sendo este, em seu termo último, um *além da história*: a *eternidade*. Com outras palavras, entre uma sociedade maníaca — que a pós-modernidade nos propõe — e um cristianismo fúnebre, que a mesma pós-modernidade nos apresenta, há uma alternativa, qual seja, uma *catolicidade* que, segura da atualidade do seu passado, e exercendo a sua liberdade responsável no presente, lança-se para um futuro *ultraterreno*. Ora, este cristianismo encarnado — temos a convicção — só se encontra íntegro no pensamento tomasiano. Só a obra de Tomás pode oferecê-lo,

exatamente por ser uma abertura a abarcar – a um só tempo – o *pensamento grego*, antídoto e vacina contra a instigante cultura sofisticada e suas traças e ferrugens que nos corroem, e a novidade do cristianismo. Realçamos, não é a pessoa de Tomás, mas a verdade invicta e universal da sua síntese que defendemos:

S. Tomás é o maior gênio da escolástica. Espírito eminentemente coordenador, sintético e coerente, funde num sistema de proporções gigantescas e harmoniosas os materiais acumulados pelos séculos que o precederam. O que de mais verdadeiro havia produzido a filosofia grega no seu mais alto representante — o Estagirita, o que de mais profundo havia inspirado a sabedoria cristã, reunido e compendiado na obra genial do grande bispo de Hipona, quanto de aproveitável haviam legado os pensadores cristãos, árabes e judeus dos primeiros séculos medievais, tudo amadurecido pela profunda meditação pessoal e opulentado pelos frutos originais de sua especulação foi por Tomás de Aquino utilizado para a construção desta síntese orgânica — filha da tradição fecundada pelo gênio, maravilhosa pela unidade de sua travessão, pela solidez de seus princípios, pela profundidade ampla e luminosa de suas doutrinas, pelo rigor conciso de suas fórmulas, pela universalidade de suas aplicações. Ele é, fora de contestação, “o principal organizador e legislador da ciência católica” (Liberatore). As grandes questões filosóficas entre Deus e o mundo, entre o espírito e a matéria, entre o conhecimento e a realidade, entre a ciência e a fé — questões vitais para os destinos da humanidade e para a existência do cristianismo — receberam com ele uma solução racional, clara e definitiva. Sete séculos passaram por sobre a obra admirável do anjo das escolas — séculos de luta e de revoluções profundas no campo das ideias, e ela ainda hoje persiste viva, palpitante, imortal como a verdade.¹⁰⁰

Fazemos conhecer, ademais, que o que propomos é – acima de tudo – uma resposta cultural, na qual o resgate do cristianismo significa o resgate daquela cultura que conservou e sustentou a nossa civilização. Cabe aos pastores e teólogos, observando os sinais dos tempos, verificar – desta feita a partir de uma perspectiva *teológica e espiritual* – como o Espírito deseja soprar a graça de Cristo em Sua Igreja. Acentuamos, portanto, que o “veredicto” que propomos é apenas de ordem cultural, posto que é simplesmente um fato: *a Igreja está ficando sem fôlego*. E como, segundo pensamos, a nossa civilização foi construída a partir de um alento religioso, a sua destruição se deve por falta de um novo sopro espiritual.

¹⁰⁰ FRANCA, Leonel. **Noções de História da Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Pimenta Mello, 1928. pp. 105 e 106.

Por fim, estamos deveras cientes de que, por aproximarmos textos e autores de épocas tão diversas, podem muitos pensar – à primeira vista – que estejamos caindo em anacronismos. Porém, cabe distinguir: uma coisa é uma abordagem histórica, a qual precisa preocupar-se em situar onde surgiram os termos; outra, que não exclui, mas ultrapassa a primeira, é a tentativa de uma visão de conjunto, onde, o mais das vezes, sem a palavra, deparamo-nos com a *realidade*, da qual a *palavra é somente sinal*. Sobretudo à filosofia, cuja *história é circular*, no sentido de que ela sempre se debruça sobre os mesmos problemas para aprofundá-los, este olhar do todo é distintivo: “Quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialético; quem não o for, não é”¹⁰¹. Neste sentido, particularmente felizes, foram as colocações de Jean Pierre Torrel — dominicano e célebre tomasiano do nosso tempo – acerca da necessidade de nos livrarmos do cárcere que se tornou o conceito de “anacrônico”. Afirmo ele: “Mas, se se define o que o termo encerra, percebe-se rapidamente que, exceto o sentido moderno [...], encontra-se em Tomás a mesma realidade, sem a palavra”¹⁰². E ainda: “Tomás reintroduz o que chamaríamos hoje de dimensão escatológica da esperança. Sem a palavra, é bem a realidade”¹⁰³. Ora, é a tentativa de olhar o todo que, dentro das nossas limitações, perseguimos.

¹⁰¹ PLATÃO. **República**. VIII, 537 C. In: REALE, Giovanni. **Corpo, Alma e Saúde: O Conceito de Homem de Homero a Platão**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002. p. 54.

¹⁰² TORREL, Jean-Pierre. **Santo Tomás de Aquino: Mestre Espiritual**. 2ª ed. Trad. J. Pereira. Rev. Renato da Rocha. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 13.

¹⁰³ *Idem*. *Op. Cit.* p. 397.

APÊNDICE I:

O Corpo

Muitos podem se perguntar, por que abordar a questão do corpo? A resposta é a seguinte: Galimberti, que coloca em pauta em outras obras a questão do *Sacro* e a sua relação com o *Cristianismo*, só pode receber um contradito, se entendermos bem o fundamento do seu pensamento, que está justamente na sua *concepção de corpo*. Só esforçando-nos por entendermos a sua *fenomenologia*, poderemos dar-lhe o contraditório em outras instâncias. Todo o seu pensamento sobre o *Sacro* e o *Cristianismo* se justifica parte da sua concepção de corpo. Daí a razão precípua desta resenha.

A primeira parte desta breve exposição sobre a temática do *corpo* está amplamente fundada no estudo desenvolvido por Galimberti, em seu livro, *Il Corpo*, publicado com pela *Universale Economica Feltrinelli* de Milão, e também nas múltiplas preleções do autor sobre a mesma temática. Este ensaio se subdividirá em dois movimentos. No primeiro, o feixe de ideias que tentaremos expor estará mais voltado para mostrar como se deu, na percepção de Galimberti, no bojo da história do pensamento Ocidental, o nascimento de uma filosofia da alma (*ψυχή/psykhé*), com Platão, e de uma religião da alma (*anima*), com Agostinho. Galimberti quer mostrar que, assim como o platonismo “corrompeu” o *pensamento grego*, e, migrando – pela tradução dos *Setenta* – o *judaísmo*, com a sua nova concepção de “*psykhé*”, assim Agostinho descobriu, influenciado pela mesma filosofia platônica — de veras com uma nuance diversa, a saber, a *salvação da alma* — um *novo cristianismo*, não mais voltado para a *ressurreição da carne*, como era o cristianismo de Paulo de Tarso, mas sim para a *imortalidade da alma*. No segundo movimento, tentaremos mostrar qual o *conceito de razão* que levou, sempre segundo Galimberti, ao nascimento do *dualismo entre alma e corpo*.

A segunda parte da nossa meditação está assentada no contraditório à tese de Galimberti feita por Giovanni Reale, numa obra de não menor envergadura: *Corpo, anima e salute: Il concetto di uomo da Omero a Platone*, publicada pela editora milanese, *Raffaello Cortina Editore*. Como esta última obra conheceu uma edição brasileira pela *Paulus* – com *tradução* de Marcelo Perine – valer-nos-emos desta edição. Observemos, por fim, que não nos propomos a dar o contradito a todas as assertivas de Galimberti, pois isto exorbitaria de todo o nosso escopo, mas apenas tentaremos responder ao que nos parece ser a *espinha dorsal* do seu

pensamento: *a fenomenologia do corpo*. Passemos à sucinta exposição do pensamento de Galimberti acerca do corpo.

1. Exposição do pensamento do Prof. Umberto Galimberti¹⁰⁴

De forma concisa, Galimberti pensa que a história do pensamento ocidental resume-se, desde Platão, num constante esquecimento do corpo em sua “expressividade originária”.

1.1. Corpo e alma na história do pensamento ocidental

Mas o que é o corpo em sua “expressividade originária”? Volvamos nossos olhos para as duas fontes basilares do pensamento Ocidental: a grega e a judaico-cristã. E, no pensamento grego, voltemos a Homero. Ora, em Homero, não há uma noção de corpo e muito menos de alma. Com efeito, nos poemas homéricos, a palavra “*sōma*” (σῶμα) – que hoje traduzimos por corpo – indicava cadáver, e a palavra “*psykhē*” – que hoje traduzimos por alma – não indicava alma, mas sim o último respiro do ser vivente. De fato, o verbo “*psykhēin*” (ψυχεῖν) significa respirar, soprar, e “*psykhē*”, em Homero, significava o último suspiro do homem. Agora bem, depois da morte, este mesmo termo, “*psykhē*”, passa a indicar tão somente a sombra, a imagem (εἶδωλον/*eídōlon*) do que não está mais vivo, porque destituído de todas as suas funções vitais.

Ademais, Homero nunca fala do “corpo” como de uma unidade; antes, quando se refere ao “corpo”, fá-lo sempre fazendo referência às suas partes. Ora, por que Homero não fala do corpo como de uma unidade? Porque, para ele, o corpo não é “representativo”; o corpo não é uma “representação” de qualquer coisa concebida em nossa “interioridade”. O corpo não é um “teatro” daquilo que concebemos em nosso interior; ao contrário, em Homero, o

¹⁰⁴ GALIMBERTI, Umberto. **II Corpo**. Milano: Feltrinelli, 2002. Vide também algumas preleções de Galimberti sobre a temática. Antes de tudo, no *Site oficial* do autor: GALIMBERTI, Umberto. **II Corpo in Occidente**. Disponível em: <<http://www.umbertogalimberti.it/il-corpo-in-occidente/>>. Acesso em: 01/06/2013. E ainda: *Idem*. **II Corpo in Occidente**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=LqP3AOsHLu4>>. Acesso em: 09/05/2013. [ACME].

corpo é *imediatamente expressivo*, porquanto responde imediatamente ao estímulo do mundo. Portanto, se há algum dualismo em Homero, este dualismo é entre alma e mundo e não entre alma e corpo. Nele, o homem é o seu corpo.

Na concepção de Umberto Galimberti, também a tradição judaica desconhece o conceito de alma, ao menos tal como a concebe a hodierna consciência ocidental. Na Bíblia – na sua versão grega – a palavra aramaica que responde pelo termo grego “*psykhē*” é “*néfes*” (נֶפֶשׁ). Ora, no contexto do Antigo Testamento, segundo Galimberti, “*néfes*” identifica-se com vida (Dt 12, 23). Para entendermos esta identificação, precisamos recorrer a outro termo hebraico: “*bāsār*” (בָּשָׂר). Ele foi traduzido pela *Septuaginta* como sendo corpo (σῶμα/*sōma*). Entretanto, “*bāsār*” não corresponde a corpo, mas, antes, à carne (σάρξ/*sárx*). Destarte, a “*néfes*” identifica-se com o “*bāsār*” vivo. Prova disso é que, na tradição jurídica do judaísmo, verificamos que não há uma noção de juízo final. Para o judeu, se o homem peca contra Deus, serão as suas futuras gerações que pagarão a sua dívida, porque, com a sua morte, cessa tudo o que diz respeito a ele.

Outro fato a se ressaltar é que, no pensamento judeu, não há uma concepção inteiramente negativa do “*bāsār*”. Ao contrário, o “*bāsār*” só é considerado bom ou mau na medida em que o “*lēv*” (לֵב), isto é, o coração do homem, mantém-se fiel ou infiel à aliança com Deus. Com efeito, nos textos em que o “*lēv*” submete-se a Deus, escutando-O, o “*bāsār*” aparece invariavelmente como um elemento altamente positivo (Ez 11, 19); ao contrário, quando o “*lēv*” opta pela infidelidade a Deus (Pr 28, 26; Sl 14, 1), então, e só então, o “*bāsār*” aparece como um elemento negativo (Jr 17, 5-7). Mas o que é o “*lēv*”? Há uma gama de significados para o termo, que vai do sentimento do coração (I Sm 2 1) à razão (Pr 15, 14). Entretanto, razão aqui não é a “*frén*” (φρήν) (*mente* = prudência, sabedoria prática) grega, mas sim a disposição de escutar a Deus (Pr 18, 15). Destarte, na tradição judaica, se existe um dualismo, este é entre a “*Rúah*” (רוּחַ) de Deus, isto é, a sua Onipotência, e a indigência e caducidade da “*néfes*” humana, e não entre alma e corpo. Portanto, também no judaísmo o homem é o seu “*bāsār*”.

Mas, então, onde começa o dualismo de alma e corpo? Começa com Platão, que a herda de uma *seita religiosa* chamada *orfismo*. Com efeito, querendo conceber a existência de um conhecimento seguro (*epistémē/ἐπιστήμη*), universal e imutável que se opusesse à mera opinião (*dóξα/dóxa*), Platão reconheceu que este não se poderia dar pela sensação corpórea, porque esta é particular e mutável, uma vez que varia de indivíduo para indivíduo e modifica-se ao longo da vida. Por exemplo, cada corpo tem a sua temperatura; por isso, não há como “objetivar” um conhecimento que procede da temperatura ou de qualquer outra sensação

corpórea. A *sensação corpórea* é, por assim dizer, “subjéitiva”, exatamente porque não se deixa “objetivar”. Como podemos, então, chegar a um saber necessário? Abstraindo do mundo sensível, prescindindo do mundo sensível e de toda informação proveniente das sensações corpóreas, e atendo-nos tão somente ao número e à ideia. Ora, Platão atribuiu esta função de abstrair da sensação corpórea, de prescindir do mundo sensível e de mesurar exata e abstratamente as coisas à “*psykhé*”. O fundamento do que hoje chamamos modo de pensar científico, ei-lo.

Observemos, ademais, que a exigência pela qual Platão nos lega o sentido que dá à palavra “alma” (“*psykhé*”) é uma exigência cognoscitiva, é uma exigência que se instala no âmbito do conhecimento. De mais a mais, temos em Platão a fundação de uma verdadeira filosofia da alma (“*psykhé*”). De resto, fica claro também que, numa filosofia como esta, o corpo torna-se como uma prisão para a alma, já que pode corromper o seu processo abstrativo.

Agora bem, conforme já assinalamos, quando a Bíblia é vertida do hebraico para o grego, o termo aramaico “*néfes*” é traduzido por “*psykhé*”. Ocorre, pois, que o termo “*psykhé*” arrasta consigo para a tradição judaica a divisão platônica entre alma e corpo, assim como a concepção de que o corpo obnubila a capacidade de a alma pensar abstrativamente, ou seja, prescindindo do elemento corpóreo. Mas por que o corpo ofusca o movimento ideativo da alma? Porque o corpo – e o sensível em geral – já o vimos, são realidades cambiantes, isto é, que se modificam a todo momento. Em síntese, quando a “*néfes*” é traduzida por “*psykhé*”, este termo “*psykhé*” traz consigo toda a carga do pensamento platônico, segundo o qual só podemos alcançar a verdade quando nos livramos da “loucura do corpo”.

Mas por que o corpo é, por assim dizer, “louco”? Porque, na concepção de Platão, é loucura tudo o que oblitera a capacidade de o homem organizar uma estrutura de racionalidade rigorosa. Então, qual é a saída? O que devemos fazer para alcançar a verdade? Mortificar o corpo, mortificar a corporeidade! Ora, é todo este grave cenário que é transladado para a tradição judaica quando se traduz “*néfes*” por “*psykhé*”. Entretanto – pontua Galimberti – em Platão, toda esta lógica encontra-se inserida numa instância eminentemente gnosiológica: mister é mortificar o corpo para que o homem possa chegar a um conhecimento seguro, imutável e universal. Ora, isto só é possível quando o pensamento abstrai ou prescinde do elemento sensível, ao qual, justamente, o corpo está vinculado. Por isso, urge que a alma se abstenha das coisas corpóreas e do próprio corpo. Eis o fundamento da *ascese filosófica*. De resto, esta ascese não se apresenta para Platão como *antinatural*, senão como necessária, porquanto, para ele, *o homem é, fundamentalmente, a sua alma*. Eis outra reviravolta.

Pois bem, com o advento do cristianismo, Paulo de Tarso introduz algo totalmente novo ao pensamento grego: a *ressurreição do corpo*. E, para pensar o quanto esta ideia era estranha aos gregos, basta lembrarmos de que estes o deixam falando sozinho na *Ágora de Atenas*, quando toca no tema da ressurreição (At 17). Contudo, esta novidade irá constituir parte do *Credo cristão: creio na ressurreição da carne*. Com efeito, na sua *Primeira Epístola aos Coríntios*, no capítulo XV, Paulo fala da ressurreição do corpo como de um evento no qual os cristãos adquirirão um “*σῶμα πνευματικόν*” (“*sōma pneumatikón*”) (I Co 15, 44), ou seja, um *corpo pneumático*. Vemos, está claro, que Paulo não fala de uma alma (“*psykhé*”) imortal, mas de um corpo “espiritual”, por ocasião da ressurreição. Notemos, ademais, o quanto a religião cristã nasce como uma religião da carne, do corpo, porque fundada na Encarnação.

Na verdade, o grande operador a transportar, para o bojo do pensamento cristão, a *metafísica platônica* da alma, inclusive o *dualismo alma e corpo*, foi o *neoplatônico*, convertido ao *cristianismo*, Agostinho de Hipona. Todavia, na pena de Agostinho, a *ontologia platônica* não está mais a serviço de uma questão *gnosiológica*, mas sim de uma questão religiosa: a *salvação*. Em Agostinho, o corpo é corruptível, e a alma, não. E disso ele infere qualquer coisa que ultrapassa a pura instância *gnosiológica*: o corpo se corrompe, e a alma, não. Logo, para ele, a alma sobrevive ao corpo. Destarte, Agostinho fixa a doutrina da *imortalidade da alma*. E o que, em Platão, era apenas um corolário de uma exigência da sua *gnosiológica*, em Agostinho, torna-se, por assim dizer, o ponto nevrálgico do seu pensamento.

Se, com Platão, temos a fundação de uma *filosofia da alma* (“*psykhé*”), com Agostinho temos a fundação de uma *religião da alma (anima)*. De fato, Agostinho reafirma a mortificação do corpo, a *positividade da dor*, porém, não como meio para adquirir um *conhecimento seguro* e sim como único caminho para voltarmos ao nosso interior, à nossa alma, onde habita Deus, onde habita Cristo, onde habita a Verdade. Deus é a Verdade que habita no interior da alma humana, que é imaterial, intelectual. Mister, então, é que o homem se separe do corpo para unir-se a Deus. Este é o caminho que, a termo, levá-lo-á à vida eterna. Trata-se, pois, da mesma *ascese platônica*, só que desta sorte transfigurada numa potente *ascese religiosa*, onde desvencilhar-se do corpo torna-se uma questão de vida ou de morte eterna.

Com efeito, há um imperativo peculiar ao cristianismo que explica a razão pela qual, em Agostinho, a imortalidade da alma torna-se um ponto nevrálgico. Este imperativo dirigido ao homem é: *tu não morrerás mais!* Os gregos, por exemplo, desconheciam este imperativo. Quando queriam dizer homem, usavam três palavras: *anēr* (*άνήρ*), que indica a virilidade do

homem em oposição à fragilidade da mulher; *ánthrōpos* (ἄνθρωπος), que opõe o homem aos demais animais, e *brōtós* (βρωτός) ou *thnētos* (θνητός) que, em oposição aos deuses imortais (ἄμβρωτος/*ámbrōtos* [daí *ambrosia*]), afirma simplesmente que o homem é um *ser que está destinado a morrer*. *Brōtós*, portanto, afirma que o homem é mortal; ele é para a morte. Por conseguinte, para o grego, a dor e a morte faziam parte da vida humana.

Além disso, o pensamento grego possuía uma concepção de morte muito mais radical do que a nossa. Nele, quando o homem morre, ele morre mesmo. No Hades, habita apenas o “fantasma do morto”, o seu espectro (*eidōlon*) privado de vida, de sensibilidade e de inteligência. Ora, na cultura cristã não é assim. A morte não é uma realidade final, nem tão radical; antes, é uma realidade transitória e parcial. Transitória por causa da ressurreição; parcial por conta da imortalidade da alma. De fato, devido ao dualismo de alma e corpo, a alma sobrevive à morte do corpo. Disto decorre que a morte passa a ser um drama, um evento trágico, pois, morrendo, não se morre, ao mesmo tempo que, se se morre sem a devida preparação, morre-se para uma vida de eterno infortúnio.

Mas passemos a outro evento epocal, o nascimento da ciência moderna. Dentre seus maiores expoentes está inegavelmente René Descartes. Ele também funda a sua filosofia a partir de uma concepção dualística. Com efeito, o “cogito, ergo sum” (*penso, logo existo*) o conduz a pensar a *res extensa* a partir da *res cogitans*, ou seja, para Descartes, o corpo é, antes de tudo, o que pensamos dele. E como Descartes pensa? Pensa como a Física do seu tempo, a saber, formulando ideias claras e distintas. Ora, o que isso acarreta para o conceito de corpo? Acarreta uma concepção de corpo segundo as categorias da *Física* do tempo de Descartes. Então, qual é o conceito de corpo de Descartes? É o do corpo como uma equação de órgãos articulados e coesos a formar um organismo, isto é, uma estrutura orgânica que pode ser decodificada e/ou esquematizada mediante fórmulas matemáticas. Em uma palavra: o corpo é um organismo, um somatório de órgãos. Na língua alemã, há duas palavras para designarem corpo: com o termo, *körper*, nomina-se o corpo enquanto organismo; com o vocábulo, *leib*, denomina-se o corpo enquanto vivente, vivido.

Ora, ainda hoje, nas ciências médicas, prevalece a ideia de corpo como organismo. Galimberti fala do nascimento de um “corpo médico” em oposição ao “corpo vivente”. Não sem razão, quando um médico é consultado, por mais que se esforce, não se prende à “expressividade originária” do corpo do paciente, mas apenas – e tão somente – em como aquele somatório de órgãos, aquele “organismo” desenvolveu aquela morbidade. O médico não quer olhar nos olhos do paciente, quer que o seu aparelho veja o seu nervo óptico, o seu órgão. Não há um você e ele, mas um aparelho e seu órgão. O seu corpo empenhado no

mundo, que responde ao mundo – você – é reduzido a uma coisa, a um objeto a ser observado por outra coisa, a saber, os instrumentos e aparelhos médicos.

As divisões das ciências médicas também denunciam a presença deste paradigma organicista. Na verdade, as ciências médicas se repartem em quantas partes se repartem um cadáver quando da sua exumação. Desta sorte, a medicina é composta de exames que tratam o corpo do paciente como se este fosse um cadáver ambulante. Na medicina, os órgãos são os protagonistas; já o homem, “portador destes órgãos”, é um mero coadjuvante. De fato, mister é saber como os órgãos funcionam; urge fazer o diagnóstico dos órgãos; as técnicas terapêuticas são todas para o tratamento dos órgãos; os órgãos é que são operados; os fármacos, as drogas, todos os medicamentos são para os órgãos. A medicina cura os órgãos. Todavia – frisa Galimberti – permanece que os “órgãos” não são o corpo; são, antes, o nosso conceito organicista de corpo. Enfim, de quem a medicina trata? Será que se comporta realmente como uma ciência da vida ou, ao contrário, como uma ciência cadavérica?

Galimberti, com argúcia, continua a mostrar como este dualismo encontra-se ainda mais fortemente nas “medicinas da alma”, visto que, se nas demais ciências médicas, pode-se falar de um médico como de um “técnico” em determinado órgão, o que dizer de “ciências” como a *psiquiatria*, cujo objeto é algo supostamente imaterial, não orgânico, a saber, a alma? De fato, o objeto da psiquiatria é chamado: “*morbus sine materia*”. Na verdade, a psiquiatria nasce para tratar de todos aqueles males que não se reduzem à visão de corpo como de um organismo, e que, numa sociedade convencida de que somos alma e corpo, constitui uma verdadeira ameaça. Assim, quando não se pode mais atribuir aos “órgãos” os males, quando a enfermidade não se reduz ao “corpo orgânico”, ela é, então, atribuída ao *demônio*. Com o nascimento da psiquiatria – que Galimberti não considera uma ciência – mas sim uma *prática*, a *loucura*, entendida aqui como todos os males não redutíveis ao “corpo orgânico”, passa a ser tratada de outra forma. De que forma? De uma forma em que o demente não pode ser mais considerado um delinquente, por razões que – ao sentir do nosso filósofo – são as mesmas que definem se um ato é pecado. Portanto, *por razões religiosas*. De todo modo, justifica-se que o demente não é um delinquente, porque não tem consciência dos seus atos, nem os pratica deliberadamente. Por isso, não pode ir para o cárcere, senão para o manicômio, que é senão outro tipo de cárcere. Destarte, a psiquiatria nasce como um instrumento de defesa social. Defender-se de quem? Daqueles que desenvolvem morbidades que não se enquadram dentro das categorias dos distúrbios orgânicos.

A psicologia, por sua vez, nasce como uma ciência das faculdades (memória, inteligência, emoções, motivações, etc.), e, sendo um saber que se pode cifrar, entra na

Universidade. Por que a psicologia consegue objetivar-se? Justamente porque ela esquece o indivíduo para pensar em suas faculdades. Não importa a ela as modalidades dos males das “faculdades”, importa apenas as “faculdades”. Em outras palavras, a psicologia atenta-se para a inteligência, para as emoções, para a memória, mas desconsidera a singularidade de uma inteligência, a modalidade de uma emoção, a memória de um indivíduo. Quer tratar o indivíduo, mas enquanto ciência — que é um saber universal — precisa desconsiderá-lo. Eis o impasse!

A psicanálise, ao contrário, enquanto se orienta pelo indivíduo – o qual não se sujeita a objetivações – é posta à margem do saber científico. Com efeito, a psicanálise, inobstante tenha sido fundada por Freud, tem seu fundamento – segundo o próprio Freud atesta – na filosofia de Schopenhauer, que distingue duas subjetividades. A *subjetividade de nossas representações*, do mundo que criamos e que cremos existir, e a subjetividade do homem enquanto *funcionário da espécie*. Dito de outro modo, Schopenhauer diz existir em nós uma *subjetividade da espécie*, a qual se utiliza do indivíduo como de um instrumento para a sua conservação. Utiliza dele como? Através de duas pulsões: a *sexualidade para a procriação* e a *agressividade para a defesa da prole*. Ora, é simplesmente um fato que o indivíduo não vive em função da espécie, mas em função de suas representações, isto é, dos seus projetos, das suas ideações, dos seus sonhos, etc. Por isso, segundo Schopenhauer, há em nós um conflito de interesses entre duas subjetividades: a da *espécie* e a das *nossas representações*. Ora, Freud aproveita estes conceitos e chama a subjetividade representativa de “eu”, e também subdivide a *subjetividade da espécie* em *sexualidade e agressividade*, sendo a sexualidade aquela pela qual se dá a prole e a agressividade aquela responsável pela defesa da mesma prole. Acontece, pois, que habitamos em nosso “eu” e nos esquecemos de que somos “funcionários da espécie”, pelo que Freud chama esta outra subjetividade de *inconsciente*. Mas Sigmund Freud acresce uma terceira subjetividade, a saber, a *sociedade*. A sociedade constitui-se por uma série de regras que visam conter, temperar as pulsões da espécie (sexualidade e agressividade), a fim de tornar o mundo habitável. A convivência reclama a limitação das pulsões. Pois bem, as leis *sociais interiorizadas* são a nossa *terceira subjetividade*. Portanto, para Freud, somos “pulsões”, “eu” e “sociedade interiorizada”. A função da psicanálise é proporcionar ao “eu” a capacidade de equilibrar as “pulsões” e as “leis sociais” interiorizadas. De fato, quando há o desequilíbrio entre estas subjetividades, nasce a *psicose*. Não é difícil notar – de acordo com Galimberti – que a *psiquiatria*, a *psicologia* e a *psicanálise*, todo este cenário provém de uma mesma fonte: do dualismo platônico *alma/corpo*. Todas estas ciências

pressupõem um “dentro” – a qual chamam de “interioridade” – e que outra coisa não é que a “velha” “*psykhē*” platônica e agostiniana.

A bem da verdade, além das citadas ciências temos que considerar ainda a *neurociência*, que não é outra coisa senão uma nova variação do mesmo paradigma cartesiano, pois também ela não se volta para o “corpo vivido”, senão que – negando a alma – transfere para o corpo as faculdades e as valências da alma. Umberto Galimberti chega a dizer que a *neurociência* eleva à enésima potência o paradigma organicista de Descartes. Assim sendo – segundo Galimberti – a civilização ocidental, desde Platão até os nossos dias, esqueceu o indivíduo, olvidou a subjetividade (i.é., a verdadeira subjetividade, que é o *corpo vivido*), para deter-se no universal, na essência, no suprassensível, e isto é a causa de a nossa sociedade encontrar-se enferma e desintegrada.

Agora bem, na percepção de Galimberti, a solução para este estado de coisas está na fenomenologia de Husserl. O que é a fenomenologia? *Faínō* (φαίνω) significa *aparecer*,¹⁰⁵ o que aparece, o que se manifesta, donde provém *fainómenon* (φαινόμενον), e “*lógos*” (λόγος) significa palavra, discurso. Então, a fenomenologia é o discurso acerca daquilo que aparece, tal como se manifesta, em oposição ao mundo ideativo da representação que tende a transformar a realidade num “*eídōlon*”, isto é, numa sombra de coisas sem vida, porque transformadas em ideias (*eĩdos/eídos*). Aplicada à temática do corpo, a fenomenologia debruça-se sobre o corpo enquanto *leib*, isto é, enquanto se nos aparece e se nos manifesta, movendo-se no mundo da vida: o corpo vivente, imediatamente expressivo. Destarte, ela nos liberta – a um só tempo – do conceito de alma e da “ficção” do corpo concebido como *körper*, isto é, como organismo.

A abordagem fenomenológica nos insere no mundo da vida; desfazendo o espaço *geométrico* que separa o corpo do mundo, passa a considerar o corpo como aquele que constrói – a partir da sua relação com o mundo –, isto é, enquanto reage imediatamente aos estímulos do mundo, o *espaço da vida*. E, como aquele que desenha o espaço da vida, o “meu corpo” não pode ser outro corpo, porque cada qual, conforme responde aos estímulos do mundo, encontra-se numa posição diferente, precisamente porque se põe numa postura diversa face a esses estímulos. Por exemplo, a partir da perspectiva daquele que se interessa por uma exposição, por mais que ela se prolongue, será sempre brevíssima; ao contrário, a partir da percepção daquele que não tem interesse nenhum por ela, por mais que seja breve,

¹⁰⁵ HOFFMAN, J. B. ΕΤΥΜΟΛΟΓΙΚΟΝ ΛΕΞΙΚΟΝ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ. Αθηναις: Πανεπιστήμιω, 1974. p. 464. [Em português: HOFFMAN, J. B. *Léxico Etimológico do Grego Clássico*. Atenas: Panepistēmiō, 1974. p. 464].

será sempre longuíssima. Destarte, para fenomenologia, o meu corpo inscreve-se no mundo, enquanto este determina a sua expressão, e cada corpo é inscrito de forma diferente no mundo, porque se exprime de forma distinta frente aos seus estímulos.

O meu corpo é o mundo cifrado, formatado conforme a situação que o “mundo” lhe oferece: *chora* quando vai a um funeral; *ri* quando vai a um casamento. De fato, do ponto de vista anatômico – já ressaltava Sartre – *o riso é uma espécie de pranto*, porque ambos refletem um mesmo e idêntico empenho muscular e nervoso, mas do ponto de vista da vida, são atitudes totalmente diferentes. Vemos assim como a anatomia desconhece o corpo vivente!

Para a fenomenologia, portanto, o nosso corpo — que somos nós — é configurado conforme responde às solicitações do mundo, de acordo como se reporta a ele, ou seja, conforme vem a se adequar frente aos seus estímulos. Por outro lado, o nosso corpo também circunscreve o seu mundo, enquanto – de um modo só seu – assimila-se ao mundo da vida, adequando-se a ele. E este empenho do nosso corpo vivente frente ao mundo da vida é que irá determinar também o nosso comportamento diante dos demais homens e ante o próprio mundo das coisas. Neste sentido, o eventual rompimento do nosso corpo com o mundo da vida equivalerá a um rompimento com a realidade, que se poderá traduzir em *depressão* ou, até mesmo, na *esquizofrenia*. Galimberti é adepto da corrente denominada *psicanálise fenomenológica*, a qual se ocupa do corpo enquanto aberto ao mundo, enquanto sugestionado pelo mundo, enquanto recebe mensagens e informações do mundo, porque é um corpo no mundo, em relação com o mundo, em comunicação com o mundo, que reage ao mundo.

Segundo Galimberti, Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre, Merleau Ponty atendo-se ao que aparece e não em outra coisa, não fundam os seus estudos no *pavor da morte*, que foi justamente o que fez com que, tanto a religião — com a promessa da *vida eterna* — como a ciência, com a promessa do *prolongamento indefinido da vida*, legassem ao Ocidente, respectivamente: o *dualismo de alma e corpo e a concepção de corpo como organismo*. Ora, tanto o *dualismo de alma e corpo*, enquanto leva o corpo a afastar-se do mundo, como o conceito de corpo como organismo, que o leva a expropriar-se de si mesmo, é a origem de todos os males do nosso tempo. Para o nosso intento, bastam estas linhas gerais. Passemos a tentar analisar aqueles conceitos-chave que, para Galimberti, levaram-nos ao dualismo de alma e corpo.

1.2. O registro gnosiológico que nos conduziu ao dualismo de alma e corpo.

Até Platão, a realidade era pensada pelos gregos de forma *ambivalente*. Mas o que é ambivalência? O vocábulo ambivalência é formado pelo prefixo “ambos”, que vem do grego *ἀμφί* (*amfí*) e passou para o latim como “ambo”, que significa a coexistência simultânea dos opostos e contrastantes, e pelo termo “valência”, que vem do latim *valens/valentis*, que significa *força*. Ambivalência, portanto, é a presença simultânea, num mesmo “sujeito”, de emoções, sentimentos, ideias e atitudes opostos em face de um mesmo “objeto”. Como isso se aplica à temática do corpo? Exemplos bem simples. Quando um pequerrucho sente-se atraído por um chocolate, devora-o de tal forma que nem fôlego toma. Ora, nesta atitude, amor e ira estão simultaneamente presentes, sem se excluírem. De mais a mais, quando lutamos por um bem árduo que não possuímos ou para protegermos o que possuímos, lutamos com ira para conservarmos ou adquirirmos o que amamos. Há, pois, uma ubiquidade: amor e ódio, desejo e ira manifestando-se, simultaneamente, num mesmo corpo. Ora, reconhecer este fato, isto é, “a proximidade do maximamente distante” – para Galimberti – é reconhecer a “expressividade originária” do corpo, é reconhecer a ambivalência. De fato, este reconhecimento de contrários que não são senão interfaces de uma mesma “expressividade originária do corpo” é o que se entende por ambivalência.

Agora bem, o registro da ambivalência no âmbito da linguagem, dá-se quando esta é simbólica, como a homérica. Mas o que significa a linguagem simbólica? A palavra simbólica vem da junção de dois termos gregos: o *sym* (*σύμ*), prefixo etimológico que significa *junto*,¹⁰⁶ e *balleîn* (*βαλλεῖν*), do verbo *bállō* (*βάλλω*), que significa *lançar*.¹⁰⁷ Destarte, “*ymballeîn*” (*συμβαλλεῖν*) significa “pôr junto”, no sentido de juntar elementos que deveriam estar juntos, mas que, por se “oporem”, encontram-se como que separados, divididos. O simbólico é justamente este movimento de “pôr junto”, por assim dizer, “pedaços” de uma mesma realidade que se encontram distantes.¹⁰⁸ Assim, a palavra grega “*sýmbolon*” (*σύμβολον*) significava a metade de um objeto quebrado. E o ato simbólico (*ymballeîn*) consiste

¹⁰⁶ FREIRE, Antônio. **Noções de etimologia**. In: _____. **Gramática grega**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 268. Esta união por intermédio do *σίμ-* (ou *σύν*) também traz a concepção de *simultaneidade*, como em *sincronia* (*σύν* [união] + *χρόνος* [tempo]).

¹⁰⁷ Freire, 2008, p. 274.

¹⁰⁸ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ, Δημητρίου. **Μέγα Λεξικὸν Ὁλῆς τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης**. Βραβεῖον Ακαδημίας: Ἀθήναι, 1953. Τομὸς ΙΓ. pp. 6799-6800.

precisamente em juntar estas “partes” para se reconhecer a verdadeira identidade do “objeto”. Observemos com todo cuidado que o simbólico (*symballeĩn*) não significa a absorção do todo na parte ou da parte no todo, senão o contrário: o simbólico é a percepção de que as partes são o todo e de que o todo são as partes. Assim, o simbólico realiza – no âmbito da linguagem – “a proximidade do maximamente distante”. Em uma palavra, a linguagem simbólica torna a linguagem ambivalente.

Aplicada ao homem, pensá-lo simbolicamente, significa pensá-lo para além de toda dualidade e de todo reducionismo, é pensá-lo como uma multiplicidade, uma diversidade de forças contrárias que coexistem simultaneamente e que é exatamente o registro da sua ambivalência originária. Nem isto, nem aquilo, mas isto e aquilo, ambas as coisas, simultaneamente. É, pois, este fato o que a linguagem simbólica tenta registrar. Na gênese do pensamento grego, o homem era um ser ambivalente, e a forma como os gregos expressavam esta ambivalência era a *linguagem simbólica*. Obviamente que na ambivalência, onde nada é *isto ou aquilo*, mas tudo é *isto e aquilo*, numa ininterrupta “circulação de sentido”, numa contínua “flutuação de sentido”, encontramos-nos diante de uma instância onde prevalece uma *polissemia* que não se sujeita às *definições* ou *determinações*, mas que permite uma “abertura de sentido” própria somente à *linguagem poética*.

Ora, Platão, com a sua pretensão de chegar a um conhecimento seguro, e impossibilitado de alcançá-lo através do corpo, teve que distinguir, dividir, diferenciar o que, na realidade, apresentava-se “con-fuso”, e fê-lo valendo-se de uma *lógica disjuntiva*: *ou é isto ou é aquilo*. De fato, a palavra *disjunção* procede da junção de dois termos gregos: *diá* (διά), que significa *separar, dividir*, e *balleĩn* (βαλλεῖν), que significa *lançar*. Por conseguinte, *diaballeĩn* (διαβαλλεῖν) significa “pôr em separado”, dividir o que, na realidade, encontra-se junto. *Diaballeĩn*, portanto, é dividir o que, na origem, é *indiferenciado*; é distinguir o que é “con-fuso”, *indistinto*. Pois bem, Platão, lançando mão desta lógica diabólica (*diá-balleĩn*), consegue justificar de que forma o homem pode chegar a um saber que permanece em pé (*epistēmē*). Como? Começando a pensar o homem como constituído de uma alma (*psykhē*) imaterial distinta do corpo material, sendo aquela a que justamente seria capaz de conhecer a verdade (*alētheia*). Nasce, assim, a estrutura da lógica ocidental e dela originou-se a “bivalência”, a qual consiste em pensar os opostos como pertencentes a realidades diversas e inconciliáveis.

Desde então, na *consciência ocidental*, quem diz razão, diz distinguir, diz compor, diz dividir; *ratio* é cálculo e, conseqüentemente, quem diz razão, valora, porque quem divide, quem cinde, escolhe e exclui, e fá-lo, *valorando*. Em síntese, esta concepção acarreta o

seguinte: de um lado está a realidade física, vale dizer, o corpo e as coisas sensíveis, concebidos como o lugar da aparência, do engano e do falso, e, de outro, a alma imaterial e o inteligível, afirmados como a verdadeira realidade. Ora, na percepção de Platão, o homem é fundamentalmente a sua alma; o corpo, por assim dizer, seria uma espécie de tumba da alma. Doravante, o corpo torna-se um problema a ser superado.

Observemos, pois, que esta bivalência, registrada dentro no bojo de uma lógica disjuntiva, que *numera* e *idealiza* tudo, coloca a realidade que escolhe como sendo de um valor superior àquela que nega. Por isso, a partir deste aporte teórico, a *dimensão da alma* é afirmada como bem e a *dimensão corpórea* é descartada como má. Notemos, ademais, que, com a mesura da razão, nasce a *axiologia*, e não só, senão que o âmbito axiológico passa a sobrepor-se à “expressividade originária do corpo” e das próprias coisas. Em outras palavras, o que importa não é mais o que se manifesta, o que aparece, mas o valor mensurado pela razão. Fato inconteste – para Galimberti – é que, com esta visão, fica soterrada a “ambivalência”, que é a afirmação do diferente como pertencente a uma única e mesma realidade, a saber, o corpo em sua multifacetada “expressividade originária”. Para Galimberti, é sob a perspectiva platônica da “lógica disjuntiva”, que nascem todas as nossas dualidades, porquanto a consciência ocidental aprendeu a pensar tão somente por estruturas binárias: *sensível/inteligível*, *material/imaterial*, *corruptível/incorruptível*, *interior/exterior*, *corpo/alma*, *bem/mal*, etc.

Com efeito, na concepção do nosso filósofo, a partir do referencial teórico da “ambivalência”, não há lugar para *dualidades*. Aliás, na “ambivalência”, nem se coloca a questão de se negar ou mesmo de se valorar os opostos; os “opostos” são simplesmente aceitos como expressões de uma mesma realidade multiforme. Não *isto ou aquilo*, mas *isto e aquilo* acontecendo no corpo, concebido como um catalisador de emoções, sentimentos, ideias e atitudes contraditórios. Portanto, conforme atesta ainda Umberto, toda esta lógica, que nasceu com Platão, longe de ater-se à realidade do corpo e das coisas em sua “expressividade originária”, rompeu com elas em suas manifestações mais patentes. E tudo isso em nome do “valor”. Por fim – ainda segundo Galimberti – é importante colocar em relevo as categorias específicas que levaram a nossa civilização à negação da “expressividade originária do corpo”. Na verdade, todas elas derivam do princípio de *não contradição*.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Ninguém carregou mais a tinta para formular este *princípio* do que Aristóteles: ARISTÓTELES. **Metafísica**. IV, 10005 b, 10-30. In: REALE, Giovanni. **Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado**. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. pp. 143 e 144: “*E o princípio mais seguro de todos é aquele sobre o qual é impossível errar: esse princípio deve ser o mais conhecido (de fato,*

Destarte, é preciso que o pensamento e, particularmente, a *psicologia*, “pense-se contra si mesma”, a fim de libertar-se do que a aprisiona: *a lógica disjuntiva*. Ora, na concepção do nosso pensador, esta análise fenomenológica remete a cura do homem para o existencialismo de Karl Jaspers.

Passemos a considerar, concisamente, o contradito à tese de Galimberti por Giovanni Reale.

2. O contradito do Prof. Giovanni Reale

Agora bem, o contraditório à aguçada tese de Galimberti foi dado por Giovanni Reale, que afirma que Galimberti só pôde desconstruir os conceitos aos quais se opôs, servindo-se deles. Só pôde negar o discurso lógico e defender o que chama de “expressividade originária do corpo”, valendo-se da lógica disjuntiva. De fato, seu discurso apresenta-se como um círculo vicioso. Querendo defender a “ambivalência”, Galimberti só consegue negar a “bivalência” servindo-se dela, pois sem a “bivalência” ele sequer poderia distinguir a “ambivalência” da “bivalência” e muito menos descartar aquela para ficar com esta. Sem as distinções da lógica, “ambivalência” e “bivalência” permaneceriam conceitos “con-fusos”. Pelo que a abordagem de nosso pensador afigura-se como um giro de 360°: começa na bivalência, para poder distingui-la da ambivalência; em seguida, afirma, sem dúvida, a ambivalência, só que a afirma voltando à bivalência, porquanto não a afirma senão negando a bivalência, o que já nos coloca num fulcro bivalente. Com outras palavras ainda, ele só consegue afirmar magistralmente a “ambivalência” pela “bivalência”, ou, ainda, só consegue

todos erram sobre as coisas que não são conhecidas) e deve ser um princípio não hipotético. Com efeito, o princípio que deve necessariamente ser possuído por quem quer conhecer qualquer coisa não pode ser uma pura hipótese, e o que deve conhecer necessariamente quem queira conhecer qualquer coisa já deve ser possuído antes que se aprenda qualquer coisa. *É evidente, portanto, que esse princípio é o mais seguro de todos.* Depois do que foi dito, devemos definir esse princípio. *É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto* (e acrescente-se também todas as outras determinações que se possam acrescentar para evitar dificuldades de índole dialética). *Este é o mais seguro de todos os princípios:* de fato, ele possui as características acima indicadas. *Efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma coisa seja e não seja [...].* E se não é possível que os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito (e acrescente-se a essa premissa as costumeiras explicações), e se uma opinião que está em contradição com outra é o contrário dela, *é evidentemente impossível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita verdadeiramente que a mesma coisa exista e não exista. [...]. Portanto, todos os que demonstram alguma coisa remetem-se a essa noção última porque, por sua natureza, constitui o princípio de todos os outros axiomas.* [Os itálicos são nossos].

negar a “bivalência” pela “bivalência”. Assim, tentando negar a “bivalência”, só consolida a impossibilidade de não podermos pensar sem ela:

Mas justamente o convite que Galimberti dirige à psicologia de “pensar-se contra si mesma”, eliminando a cisão entre “alma” e “corpo”, e a estrutura lógica do seu discurso *pressupõem a presença irreversível* daqueles conceitos contra os quais dever-se-ia proceder. O próprio conceito sobre o qual Galimberti se concentra – ou seja, o conceito daquela “ambivalência” como “abertura de sentido”, que põe em jogo todos os significados que nas origens, antes da lógica disjuntiva introduzida por Platão, estavam simbolicamente “confusos” — *não é, e não pode ser mais reproposto no significado, “originário”*. De fato, o conceito de *ambi-valência* é redesenhado em função de uma cerrada discussão *elenkhética* (“refutatória”, em sentido clássico) contra a concepção do homem nascida na Grécia, e que sustentou toda a história cultural do Ocidente, mas, ao mesmo tempo, é aprofundado de modo sistemático *à luz dela*, com a reproposição daqueles conceitos. Sem a “bi-valência” com a sua *distinção de sentido*, Galimberti não poderia nem sequer fazer o discurso pormenorizado e agudo que desenvolveu sobre a “ambivalência” como “ininterrupta circulação de sentido” e como inversão das alternâncias das estruturas binárias, derivadas da “cisão” platônica.¹¹⁰

Acrescentaríamos apenas que Galimberti não conseguiria olhar para a *história da filosofia*, como para um *todo*, sem o enorme esforço abstrativo que empreendeu. Com efeito, a abstração que tanto contesta, ele a emprega com mestria para poder deslindar a sua tese. De resto, ater-se ao que o eminente pensador chama de “expressividade originária do corpo”, ater-se à fenomenologia, excluindo qualquer especulação ulterior, é negar a nossa racionalidade, racionalidade esta da qual brilhantemente se valeu para depois poder negá-la. Concluimos, citando uma passagem do *Protréptico* de Aristóteles, que nos parece perfeitamente aplicável à tentativa de Galimberti:

Em resumo, se é preciso filosofar, é preciso filosofar; se não é preciso filosofar, também é preciso filosofar. Pois, se a filosofia existe, todos estamos de alguma forma obrigados a filosofia, dado que ela existe. Mas, se não existe, somos obrigados a investigar por que não existe. Ao investigar, filosofamos, pois investigar é a causa da filosofia.¹¹¹

¹¹⁰ REALE, Giovanni. **Corpo, Alma e Saúde: O conceito de homem de Homero a Platão**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002. pp. 13 e 14.

¹¹¹ ARISTÓTELES. **Protréptico**. Frag. 2. In: REALE, Giovanni. **Introdução a Aristóteles**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. p. 27.

Apêndice II: O secularismo

O tema da secularização não começa na teologia e, nem mesmo na filosofia, mas no âmbito jurídico. Se quisermos localizá-lo num momento histórico, podemos retornar à *paz de Vestsalia*, de 1648. Evidentemente, não vamos aqui dissertar sobre história, mas esta “paz”, que, de fato, diminuiu os conflitos entre potestades protestantes e católicas, foi o primeiro abalo sísmico que o *sacro* recebeu e, conseqüentemente, a nossa civilização, cuja pedra angular provém de um influxo sacral que os sequazes do secularismo rejeitaram. Por meio desta “paz” – diz-se – o Estado chegou à “consciência” de si mesmo. Havia, por assim dizer, chegado à sua “maioridade”. Não precisava mais do seu preceptor: *a religião*. Engano atroz que o século XVIII nos legou! Irenismo imperdoável, esta “paz” precedeu o *laicismo* que hoje nos dizima e a densa caligem em cujo silêncio dá-se o instigante avanço das hostes primitivas até então “erradicadas”: a truculência dos vícios, a virulência das guerras. De fato, a partir de *Vestsalia*, o *sagrado*, sob cujo impulso tudo havia sido reconstruído em nossa civilização foi, paulatinamente, sendo expulso do âmbito profano. Mondin arrola uma das conseqüências mais imediatas deste Tratado: “[...] a passagem de propriedade (mosteiros, escolas, terrenos, instituições etc.) do domínio e do uso da Igreja para o domínio e o uso do Estado, já então com objetivos profanos”¹¹².

Obviamente que o que nos prende a atenção aqui não é simplesmente a mera expropriação, mas sim o princípio nebuloso da também trevosa oposição entre o sacro e o profano, a qual – segundo Mondin – começou a delinear-se por este fato. Com efeito, com este ato político, o Estado começou a proclamar-se de tal forma autônomo e independente de Deus, que se alienou das questões religiosas. Podemos datar do século XVII o nascimento do Estado moderno, da política internacional e da *oposição* entre o *sacro* e o *profano*, que não é – como muitos pensam – uma criação da Igreja, mas do próprio *secularismo*. A Igreja, antes, sempre distinguiu muito bem o *sacro* do *profano*; reconhecendo tratar-se de realidades diversas, nunca os distinguiu como quem diferencia o bem do mal; ao contrário, sempre pensou que o sacro e o profano, inobstante distintos, poderiam viver uma *mútua colaboração*.

¹¹² MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 40 e 41.

Ora, esta diversidade, o Estado moderno a transformou numa *separação radical*, à guisa maniqueísta, e depois a atribuiu à Igreja. Bem define a secularização – tal como fora concebida pelo Estado moderno – Mondin: “A secularização é, essencialmente, a expulsão do sagrado do âmbito profano, com o objetivo de exaltar o profano na sua mera profanidade”¹¹³. Grande equívoco, uma vez que o *profano* da nossa civilização foi todo reconstruído a partir de um suspiro religioso.¹¹⁴ São muitos os testemunhos, de católicos como de não católicos, de cristãos como de não cristãos, de crentes e até de não crentes, que confessam ser o Ocidente – inclusive no seu âmbito *secular* – produzido, mantido, guardado e conservado, mesmo na legítima autonomia de suas esferas, pela *religião cristã*. Colijamos alguns testemunhos

¹¹³ *Idem. Ibidem.* p. 40.

¹¹⁴ Aqui, importa deixarmos algo claro como o sol do meio-dia para evitar confusões. O estado existiria sem a Igreja e poderia cumprir o seu dever de levar os homens à sua perfeição natural também sem ela. Ele dilacerou-se, não porque lhe faltaram as virtudes infusas, mas porque lhe faltaram as virtudes naturais. Perverteu-se. Entretanto, e aqui é a nossa ponderação: é simplesmente um fato que a ordem no Ocidente foi reerguida e restabelecida pela Igreja. A Igreja, historicamente, reconstruiu o Ocidente. Neste sentido é que afirmamos: o que hoje chamamos Ocidente quem no-lo legou foi a Igreja. De fato, de per si, esta reconstrução não precisaria ser feita pela Igreja. No entanto, ratificamos, é um dado histórico que foi a Igreja que soergueu o Ocidente, lembrando aos homens que há uma esfera temporal que Deus mesmo criou. Fê-lo, primeiramente, inculcando o monoteísmo. Com efeito, abolindo do mundo o panteísmo, a Igreja cristã possibilitou a construção dum âmbito secular. Outrossim, a Igreja resgatou e preservou as legítimas conquistas da cultura profana. Por isso, como havemos de ver com maior detença, é inegável que a Igreja adquiriu uma autoridade moral sobre o Ocidente. Em outras palavras, o Ocidente tem para com a Igreja cristã uma dívida de gratidão impagável, uma vez que foi ela quem recordou aos homens o que é ser homem. Ser homem é ser político e foi a Igreja que nos ensinou o dever de construirmos uma esfera pública justa e humana. Foi com ela que aprendemos que a ética é a política do homem enquanto indivíduo e que a política é a ética do homem enquanto cidadão, porquanto o homem é naturalmente um animal político. Com efeito, quem retomou isso de Aristóteles foi um frade mendicante: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I-II, 17, 7, C “Donde dizer o Filósofo no livro I da *Política*, que a razão é superior ao irascível e ao concupiscível não por um domínio despótico [*principatu despótico* = *principado despótico*], que é próprio do senhor em relação ao escravo, mas por um domínio político e régio [*principatu politico aut régio*= *principado político e régio*], que é próprio dos homens livres, que não se submetem totalmente a domínio algum.” É, pois, obra da cristandade o reconhecimento que o domínio político dum homem sobre outros homens não deve ser o de servidão, mas sim o político e em vista do bem comum. De fato, a Igreja sempre ensinou que a autoridade e a hierarquia entre os homens existiriam mesmo se o homem não tivesse pecado e isto sem que o homem se transformasse num ser autômato. Afirmou sempre: assim como os apetites inferiores não se submetem à razão por um domínio despótico, mas político, assim também a submissão do cidadão ao príncipe não é despótico, mas político. Máxime em Tomás de Aquino, a hierarquia entre os homens é natural e não consequência do pecado. Vide: *Idem. Ibidem.* I, 96. 4, C. Outra coisa que tentaremos defender neste *Apêndice* é o seguinte: a *religião é uma virtude natural, social, anexa à virtude da justiça* [Vide: *Idem. Ibidem.* II-II, 81, 5, C]. E foi a religião, enquanto *virtude natural*, que deu condições para que o homem desenvolvesse o que ele é por natureza: *social, ético e político*. Para Tomás, sendo a existência de um Deus Único, Criador e Providente acessível à razão natural, este pode ser reconhecido como o grande *Príncipe do Universo*, fundamento, pois, de todo ordenamento legal e jurídico [Vide: *Idem. Ibidem.* I-II, 91, 1, C], e isto sem que haja *necessidade* de recorrermos à fé ou à Revelação. Não resta dúvida de que a *ética e a política* são um *fenômeno antropológico*, pois é da *natureza humana* que elas provêm. Contudo — e é isto que queremos frisar — em última instância, a ética e a política são um *fenômeno religioso*, posto que a própria natureza humana, e a sua lei imanente, procedem de Deus, da Sua lei eterna, por participação [Vide: *Idem. Ibidem.* I-II, 91, 2, C]. Destarte, mesmo atendo-nos ao âmbito natural: *Idem. Ibidem.* II-II, 10, 11, C: “O governo humano deriva do governo divino e o deve imitar.” Não é de pouca monta o fato de que, ainda que às apalpadelas e não sem erros, as religiões sempre tiveram papel preponderante na formação das instituições e dos costumes.

eloquentes. Começemos com Leão XIII, no prefácio da Encíclica *Immortale Dei* [*O Deus imortal*], de 1885:

A obra imortal do Deus de misericórdia, a Igreja, se bem que em si e por sua natureza tenha por fim a salvação das almas e a felicidade eterna, é entretanto, na própria esfera das coisas humanas, a fonte de tantas e tais vantagens, que as não poderia proporcionar mais numerosas e maiores mesmo quando tivesse sido fundada sobretudo e diretamente em mira a assegurar a felicidade desta vida. Com efeito, onde quer que a Igreja tenha penetrado, imediatamente tem mudado a face das coisas e impregnado os costumes públicos não somente de virtudes até então desconhecidas, mas ainda de uma civilização toda nova. Todos os povos que a têm acolhido se distinguiram pela doçura, pela equidade e pela glória dos empreendimentos.¹¹⁵

Como dizíamos, não faltaram testemunhos insuspeitos; por exemplo, o de Montesquieu. Do cristianismo, diz ele:

Proibindo esta religião a pluralidade de esposas, os príncipes são menos enclausurados, menos separados de seus súditos e, conseqüentemente, mais homens; estão mais dispostos a fazer leis e mais capazes de sentir que não podem tudo. Enquanto os príncipes maometanos condenam incessantemente à morte, ou são mortos, a religião, entre os cristãos, torna os príncipes menos tímidos, e, conseqüentemente, menos cruéis. O príncipe confia em seus súditos, e os súditos no seu príncipe. Coisa admirável! A religião cristã, que parece não ter outro objetivo senão a felicidade na outra vida, proporciona também a nossa nesta vida. É a religião cristã que apesar da grandeza do império e do vício do clima, impediu o despotismo de se estabelecer na Etiópia, e levou para o centro da África os costumes da Europa e suas leis.¹¹⁶

Hippolyte Adolphe Taine, *historiador e crítico* francês, membro da *Academia Francesa* e expoente do *positivismo* do século XIX, em sua obra de fôlego, *De la Origines de la France Contemporaine* [*Sobre as Origens da França Contemporânea*] — nela Taine trabalhou de 1875 até o ano de seu falecimento, 1893 — quando aborda a questão da influência da *religião cristã* sobre a cultura Ocidental, é contundente ao reconhecer que o cristianismo trouxe consigo um “instinto social” que desencadeou um ímpeto civilizacional

¹¹⁵ LEÃO XIII. **Immortale Dei**. § 1. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_01111885_immortale-dei_po.html>. Acesso em: 19/05/2013. [O itálico é nosso].

¹¹⁶ MONTESQUIEU. **Do Espírito das Leis**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. v. II. V, XXIV, III. [O itálico é nosso].

que engendrou a Europa; elevando o homem acima de si mesmo, apaziguando-o e educando-o, a cristandade ergueu a vida social e a vida intelectual no Ocidente. Por isso, Taine faz notar que, o empanar-se da influência cristã na sociedade – quando e em todo lugar – sempre redundou em declives sociais e culturais. Adolphe, ante a nossa civilização, compara a religião cristã às asas de um pássaro. Ora, é simplesmente um fato que, onde e quando a chama cristã fumegou, a ética e a política esfacelaram-se; claudicando o cristianismo, os homens, quais caniços rachados, regrediam inexoravelmente à rudeza, retrocediam invariavelmente à bruteza. Pelo que, para ele, longe de signo de progresso, o abandono do Evangelho será sempre sinal de retrocesso. Ouçamos o próprio Taine a dizer – com palavras fortes – acerca da dívida de gratidão que o homem ocidental contraiu com a cristandade, por ter sido a Igreja a semear, no acre dos costumes cruz do lupanar pagão, a pétala da sensibilidade que enobrece o espírito:

O cristianismo é o grande par de asas indispensável para elevar o homem acima de si mesmo [...]. Sempre e em toda parte, há 1800, se estas asas desfalecem ou as quebram, degradam-se os costumes públicos e privados. Na Itália durante o Renascimento, na Inglaterra sob a Restauração, na França durante a Convenção e o Diretório, viu-se o homem tornar-se pagão, como no primeiro século, para logo voltar a ser o que era nos tempos de Augusto e Tibério, isto é, voluptuoso e duro, abusando dos outros e de si; o egoísmo brutal e calculador tomava o predomínio; a crueldade e a sensualidade estadeavam-se transformando a sociedade num açougue e num bordel. Quem contemplou de perto este espetáculo pode avaliar o que às sociedades modernas trouxe o cristianismo; o que nelas introduziu de pudor, doçura e humanidade; o que nelas conserva de honestidade, boa fé e justiça. Nem a razão filosófica, nem a cultura artística e literária, nem mesmo a honra feudal, militar e cavalheiresca, nem código, nenhuma administração, nenhum governo, poderão substituí-lo neste serviço. Só ele é capaz de deter-nos no declive fatal a travar o movimento insensível com que a nossa raça, continuamente levada pelo seu peso original, retrograda para os abismos. Qualquer que seja o seu invólucro presente o antigo Evangelho é ainda o melhor auxiliar do instinto social.¹¹⁷

Outro gigante, o sociólogo e filósofo anglo-irlandês, Benjamin Kidd, na sua obra, *Social Evolution [Evolução social]*, de 1894, também concluiu que foi o hálito cristão que

¹¹⁷ TAINÉ, Adolphe. **De Origines de la France Contemporaine**. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. pp. 272 e 273. TAINÉ. **De la Origines de la France Contemporaine. L'Ancien Régime**. Tomo I. 24ª ed. Paris: Librairie Hachette, 1092. pp. 3-10.

gerou a vida no Ocidente decaído. Para ele, o cristianismo foi como a “fênix” que, das cinzas, deu à luz o Ocidente, parido sobre a rocha da fé:

A nova força que entrou no mundo pelo cristianismo apresentou evidentemente desde o princípio uma enorme importância social. O primeiro impulso foi extraordinário. Tão grande o vigor da nova que passaram vários séculos antes que se pudesse entrever claramente as linhas principais do grande edifício que ele iria construir com os elementos mortos que o cercavam. Não havia dúvida, o mundo achava-se em presença de um princípio construtor de vida.¹¹⁸

O grande filósofo alemão, Rudolf Eucken — prêmio *Nobel de Literatura* em 1908 —, em seus estudos sobre o papel da moral e da religião na vida da sociedade – *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung* [Ensaaios reunidos sobre filosofia e vida] de 1903 – concluiu que todas as negações do fenômeno religioso feitas até então se apresentavam como soluções simplistas, que apoucavam a questão com o intuito apriorístico de baratear o papel da religião. Nestas *coletâneas sobre filosofia e crença* atestou – com farta documentação e citações – que o que tornou este mundo habitável moralmente e, conseqüentemente, possibilitou o nascimento de uma cultura verdadeiramente humana foi, historicamente, o *elemento religioso*. Destarte, chega a afirmar que, longe de ser empecilho a um legítimo e autêntico progresso do ser humano, o elemento religioso é *conditio sine qua non* para que ele aconteça e perdure:

Só por meio deste elemento [religioso] e não sem ele ou contra ele é possível desenvolver uma cultura profunda e verdadeiramente real de que depende toda a esperança num porvir melhor [...] o essencial, neste momento, é que nos não deixemos enganar por estas negações religiosas presumidas, mesquinhas e superficiais, que se crêem profundas e tão pouco fundo têm. Grave erro é crer que o desenvolvimento torna a religião supérflua.¹¹⁹

Numa obra anterior, porém, de não menor envergadura, *Die Lebensanschauungen der grossen Denken. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur gegenwärtig* [A vida do ponto de vista dos grandes pensadores. Uma história do desenvolvimento do problema da vida humana de Platão até o presente] (1890), Rudolf – da

¹¹⁸ KIDD, Benjamin. *Social Evolution*. London: New Edition, 1921. p.126. In: FRANCA, Leonel. *A Crise do Mundo Moderno*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 281.

¹¹⁹ EUCKEN, Rudolf. *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Weltanschauung*. p. 180. In: FRANCA, Leonel. *A Crise do Mundo Moderno*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 280.

religião cristã – assinala ser ela a rocha invicta sobre a qual o Ocidente construiu a sua “casa”, o seu hábitat natural:

[...] não só convida os indivíduos a uma transformação que os eleva essencialmente mas ainda rasga às nações e a toda família a possibilidade de uma renovação perene, e bem podemos dizer, de uma eterna juventude.¹²⁰

Christopher Dawson – filósofo galês e uma das mais destacadas autoridades em história da *cultura ocidental* do século XX – em sua obra, *Progrès et religion* [*Progresso e religião*] (1929), tece as seguintes considerações acerca do papel civilizador da religião:

Não cremos seja possível exagerar os perigos que pesarão fatalmente sobre nossas cabeças no dia em que a vida social for definitivamente cortada de seu impulso religioso [...]. Começamos apenas a compreender quanto a vitalidade de uma sociedade se acha íntima e profundamente ligada à sua religião. É o impulso religioso que dá a força de coesão necessária para unificar uma sociedade ou uma cultura. Não são as grandes civilizações que produzem as grandes religiões como uma espécie de sub-produto cultural. Na realidade, e com todo o rigor do termo, são as grandes religiões que constituem os fundamentos sobre os quais se elevam as grandes civilizações. [...] Uma sociedade que perdeu sua religião é, cedo ou tarde, uma sociedade que perdeu sua cultura.¹²¹

Em outra obra de 1933 – *Enquiries into Religion and Culture* – Dawson não é menos incisivo ao frisar a importância da religião no processo de reconstrução da civilização Ocidental e o quanto o *laicismo* constitui-se como um constante e deprimente voltar-se da civilização contra si mesma. Na concepção de Dawson, quando busca expelir a religião, o Ocidente nega-se a si mesmo, odeia a si mesmo, destrói-se a si mesmo. Para ele, a religião é uma *virtude social* na acepção mais original do termo virtude: *força*. A religião é – por assim dizer – como o *coração da civilização Ocidental*, o *pulmão* de uma cultura duas vezes milenar. Mas deixemos o próprio Dawson – ainda hoje lido em todas as grandes universidades americanas e inglesas – explicar como ele pensa esta influência da religião na formação e conservação da cultura ocidental:

¹²⁰ EUCKEN, Rudolf. **Die Lebensanschauungen der grossen Denken**. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. pp. 280 e 281.

¹²¹ DAWSON, C. **Progrès et religion**. p. 227. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 232. A Editora *É* verteu para o vernáculo e publicou esta obra de *Christopher Dawson*. Saiu com o título: *Progresso e Religião*.

Através da parte mais ilustre da história humana, em todos os séculos e em qualquer período da sociedade, a religião foi a força central unificadora da cultura. Foi guardiã da tradição, preservadora da lei moral, educadora e mestra da sabedoria [...]. A religião é chave da história. Não podemos compreender as estruturas íntimas de uma sociedade se não conhecemos bem a sua religião. Não podemos compreender as suas conquistas culturais se não compreendemos as crenças religiosas que estão atrás delas. Em todas as cidades, as primeiras elaborações criativas de uma cultura são devidas à inspiração religiosa e dedicadas à finalidade religiosa. A religião está no limiar de todas as grandes literaturas do mundo. A filosofia é produto e rebento que regressa continuamente a seu pai.¹²²

Destarte, remata Dawson que, longe de termos que laicizar a nossa civilização, se quisermos que nela perdure a inspiração de antanho, devemos *deslaicizá-la*:

Se a nossa civilização quer recobrar a sua vitalidade ou mesmo sobreviver, já não deve descuidar os seus fundamentos espirituais e convencer-se que religião não é questão de sentimento pessoal alheia às realidades objetivas da sociedade, mas, muito ao contrário é o próprio coração da vida social e a fonte de toda cultura. Deslaicizar a civilização moderna parece fácil; à primeira vista poderá afigurar-se tarefa desesperadora. Podemos, porém, pelo menos preparar-lhe o caminho deslaicizando a nossa visão intelectual e abrindo os olhos para a existência das forças espirituais que criam e transformam a civilização.¹²³

E conclui:

Mal começamos a compreender quão íntimos e profundos são os vínculos que unem a vitalidade de uma sociedade à sua religião. É o impulso religioso que ministra a força de coesão que unifica uma sociedade e uma cultura [...]. Uma sociedade que perdeu a sua religião cedo ou tarde se transformará numa sociedade que perdeu a sua cultura.¹²⁴

¹²² DAWSON, Christopher. **Religion and Culture**. London: Sheed and Ward, 1948. pp. 49 e 50. In: MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p. 182. Nas edições mais recentes da obra, ela foi publicada como *Religion ad Culture [Religião e cultura]*.

¹²³ DAWSON. **Enquiries into Religion and Culture**. London: Sheed and Ward, 1934. p: X. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 281.

¹²⁴ DAWSON. **Enquiries into Religion and Culture**. p.115. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 281.

Acresceríamos apenas que, além do útero e da candura materna que amamentou o Ocidente, a Igreja foi a mãe de todos nós também em seu esforço colossal – que exigiu dela um fôlego verdadeiramente hercúleo –, o qual só as verdadeiras mães conhecem, quando reergueu o nosso mundo destroçado: tutelando-o com exortações, custodiando-o com a instrução, patrocinando-o e promovendo-o com o ensino das artes e assistindo-o em seus passos cambiantes. Não fosse a Igreja, que emprestou um pouco de sua disciplina ordenadora à nossa civilização dispersa – porque dissolvida em realidades amorfas – o nosso mundo não teria escapado à derrocada e à dissolução completa:

Ante o espetáculo desolador de tantos destroços, num ambiente sem tradições literárias, entre povos menos disciplinados para a vida social, o trabalho da civilização devia ser retomado desde os fundamentos. E a Igreja era a única força capaz de meter ombros a tamanha empresa. Só a sua ação universal se estendia a toda a Europa; só a sua organização jerárquica centralizada no papado podia assegurar a unidade do grandioso movimento de reconstrução; só a sua vitalidade resistente a todas as forças de dissolução permitiu a indispensável continuidade de um esforço multiseular. Sem a Igreja, que disciplinou as tendências centrífugas de tantos elementos dispersivos, surto da Europa, una e forte, não teria sido possível. Mas a Igreja não faltou às suas responsabilidades históricas.¹²⁵

Não nos falte agora o alento de uma síntese maior:

A Igreja católica é a grande educadora dos povos, a mãe venerável da nossa civilização, a sábia impulsora do progresso intelectual, moral e religioso das nações, a amiga sincera da humanidade.¹²⁶

Não há o que negar, tendo a nossa civilização – nos tempos hodiernos – negado o seu alicerce religioso, tornou-se periclitante. E o movimento responsável pelo naufrágio da nossa época – já o entrevemos pelo sobredito – pode ser designado por vários nomes: *secularização* ou *secularismo*, *laicização* ou *laicismo*. Não importa, o certo é que ele possui um *denominador comum*, um *coeficiente de singularidade*: a *deterioração do sagrado*. Dentre outros, F. Gotarten — pastor luterano — em sua obra, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*

¹²⁵ FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. pp. 216 e 218.

¹²⁶ FRANCA, Leonel. **A Igreja, a Reforma e a Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1958. p. 462.

[*Destino e esperança da época moderna*], estudou este fenômeno. De acordo com Mondin, ele o descreve nos seguintes termos:

[...] a secularização representa a maturidade do homem: ela o torna capaz de “(...) assumir a responsabilidade pela própria vida, pela forma e pela direção dela, bem como pela forma do próprio mundo.”¹²⁷

Ora, partindo desta perspectiva, Gotarten distinguiu a *secularização*, que ele concebe como sendo fruto do “homem em sua maioridade”, vale dizer, enquanto se compromete em responder pelas coisas terrenas, do *secularismo*, que seria uma ideologia agressiva que proclama a completa e total independência do homem diante de Deus. Entretanto – como também frisa Mondin – o secularismo não é senão a própria secularização levada até as suas últimas consequências: “[...] o secularismo é a secularização assumida como critério de verdade, como programa de vida, como doutrina de salvação, como ideologia”¹²⁸. Trata-se, pois, de um mesmo movimento, de uma mesma realidade, que consiste não somente no reconhecimento de uma legítima autonomia das instituições humanas frente à religião, mas numa postura *antirreligiosa* na qual os valores que recriaram a nossa civilização são olvidados e negados com ojeriza. Mondin descreve muito bem o que nos propõe o “paradigma” da “secularização”:

A secularização consiste, pois, na passagem de uma compreensão vertical para uma compreensão horizontal do mundo e da história, ou seja, para uma perspectiva que considera todas as coisas, a vida toda, dentro do horizonte de uma compreensão racional, com a exclusão explícita da religião e da Igreja; é o processo de emancipação do mundo e da história da ligação religiosa, do laço do sagrado.¹²⁹

Ora, como toda civilização só se conserva e se mantém também graças à *virtude natural* da religião e – no caso da nossa civilização – ela só foi refeita graças à *religião cristã*, uma planta, quando lhe são cortadas as raízes, fatalmente fenece. Este fenecer, que hoje se designa com o nome de *niilismo*, é o que chamamos: *pós-modernidade*. O mais importante, no entanto, é entender quem cumpriu esta “agenda”. Ao revisitarmos o século XIX e o século XX, descobrimos que os fatores deste projeto foram os mais diversos: o *idealismo*, o

¹²⁷ MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 41.

¹²⁸ *Idem. Ibidem.*

¹²⁹ *Idem. Ibidem.*

positivismo, o historicismo, o vitalismo, o existencialismo, o estruturalismo, o pragmatismo, o utilitarismo, etc. Foram os seus representantes que não só anunciaram, mas também que colocaram em marcha a época de decadência em que nos encontramos. Afirma Mondin:

Os criadores desses sistemas (Hegel, Comte, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, Heidegger e outros) não se contentaram em afirma a autonomia desta ou daquela esfera da realidade, desta ou daquela atividade do homem; antes, pregaram a completa eliminação do sagrado e da religião. Para o advento da secularização total contribuíram também os cientistas do século passado, que negaram a presença de uma alma espiritual no homem e a existência de um Ser supremo no universo.¹³⁰

Franca também reconhece:

Por mais de dois séculos os princípios envenenados do materialismo sem coração e do racionalismo sem fé fermentaram nas massas populares, empalidecendo-lhes no espírito a luz do sobrenatural e afrouxando-lhe na consciência os vínculos do dever. Sob a ação dissolvente destes terríveis corrosivos, lenta mas progressivamente operou-se nas nossas sociedades o tríplice divórcio fatal: divórcio da Igreja, divórcio de Cristo, divórcio de Deus.¹³¹

Entretanto, o que mais nos agrava não é o divórcio, senão o fato de a Igreja tê-lo aceito passivamente. E mais, ter bebido do cálice que ora lhe corrói as forças, empalidecendo-lhe a face, enfraquecendo-lhe o poder de reação. De fato, o mais desolador em tudo isto está no fato de a própria Igreja flertar com estes sistemas. A bem da verdade, esta foi a sua pedra de tropeço. O escândalo, ei-lo: muitos teólogos católicos assimilaram esta “cultura” mortífera a ponto de acomodá-la à teologia tradicional. Mais coetâneo a nós, já nos alertava Odilão Moura neste sentido:

[...] a Teologia aprendida sem a devida formação filosófica, essa mesma Teologia acomodada às filosofias existencialistas e às correntes luteranas; o critério do verdadeiro substituído pelo critério do mais recente, todas essas são causas, entre outras, que levam ao esquecimento a doutrina de S. Tomás de Aquino, ou a fazem repelida. Há quem use de algumas teses e da terminologia tomistas, com louvável intenção de abertura para as novas perspectivas filosóficas do pensamento, para criar uma síntese do tomismo com outras filosofias, de outros princípios e de outros métodos. Disso resulta um larvado

¹³⁰ *Idem. Ibidem.* p. 43.

¹³¹ FRANCA. *A Igreja, a Reforma e Civilização.* p. 451.

ecletismo, nebuloso, indistinto, incompreensível, e que leva tantos a confundirem a contemplação do mistério de Deus com a contemplação do nada, não se salvando, nesta simbiose, nem o tomismo, nem o que as outras filosofias possam ter de inteligível.¹³²

A Igreja vai dilacerando-se a si mesma.¹³³

¹³² MOURA, Odilão. **Prefácio à Tradução do Compêndio de Teologia**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. pp. 27 e 28

¹³³ Alguém poderia arguir-nos: não se vale também você de autores não-cristãos e até hostis ao cristianismo? Sim, mas não aderimos formalmente ao que eles pensam. Lançamos mão deles como de “ferramentas de trabalhos” para diagnosticar os males dos nossos tempos e não para acomodá-los a sínteses espúrias.

Apêndice III:

O sacro

Umberto Galimberti – pensador por quem nutrimos verdadeira admiração – pois a ele devemos muitas das análises que fizemos neste texto, em um dos seus livros mais recentes e polêmicos — *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto* [*Cristianismo. A religião do céu vazio*], pela Feltrinelli¹³⁴ — o qual, por sua vez, não é senão o aprofundamento de outro livro do mesmo autor, a saber, *Orme del Sacro. Cristianesimo e la dessacralizzazione del sacro* [*Vestígios do sacro. O cristianismo e a dessacralização do sacro*]¹³⁵ pela mesma editora, aponta a religião cristã como sendo “o crepúsculo do sagrado”, o ocaso do sacro.¹³⁶ Na percepção de Galimberti, o cristianismo torna a experiência do sacro opaca, vazia. Por que o cristianismo causa este colapso? Porque o cristianismo, em vez de *cantar o sagrado* – como os poetas – pensa-o; em vez de vivê-lo, racionaliza-o; não o experiencia, mas ajuíza dele, e, assim, profana-o, viola-o. É a mesma fenomenologia existencialista aplicada a um novo tema.

Agora bem, *discordamos* do professor da *Universidade de Veneza*. Não é o caso de dissecarmos os pormenores de suas obras. Faremos apenas uma despreziosa e breve resenha. Galimberti pensa o sacro como algo que esteja antes da razão e de seus princípios, tanto teóricos (princípios de não contradição, causalidade) quanto práticos (os princípios da ética). Para demonstrá-lo, arrola o fato do Deus do Antigo Testamento mandar Abraão sacrificar o filho que Ele mesmo lhe deu (Gn 22). Costuma citar ainda o livro de Jó, quando Deus considera um atrevimento o fato de *Jó* questioná-LO em seus desígnios, mesmo tendo este sofrido sendo inocente (Jó 38; Jó 40, 8ss). A Onipotência divina, tudo justifica. Muito

¹³⁴ GALIMBERTI, Umberto. **Cristianesimo. La Religione dal cielo vuoto**. Milano: Feltrinelli, 2012.

¹³⁵ GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do Sagrado. O cristianismo e a dessacralização do sagrado**. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2003.

¹³⁶ Vide as preleções do autor sobre suas obras: GALIMBERTI, Umberto. **Sacro e ragione, da Edipo agli anni 2000**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=W3iUPY10PaA>>. Acesso: 06/05/2013. [Feltrinelli]; *Idem*. **Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=HV8FTV8KWbQ>>. Acesso: 01/05/2013. [Feltrinelli]. *Idem*. **Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=mGzjmfzfeHN4>>. Acesso em: 28/05/2012. *Idem*. **I giovani e il nichilismo**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=tah8mCEujtE&feature=c4overview&list=UUFKHng005d7gbHveMMnCKJw>>. Acesso em: 23/06/2013. *Idem*. **Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=AlezjnAxufA&feature=c4overview&list=UUYpbGmqn6DZ5pQ5rRuQxOlg>>. Acesso em: 25/09/2013.

caro a Galimberti é ainda o *fragmento 67* de Heráclito, que – segundo ele – é o que melhor “define” do sacro:

Deus é dia-noite, é inverno-verão, é guerra-paz, é saciedade-fome, e muda como o fogo quando se mistura aos perfumes e toma nome do aroma de cada um deles.¹³⁷

Não é difícil perceber que Galimberti aplica à experiência do sacro o conceito de *ambivalência*. Para ele, a autêntica experiência sacra não comporta a *lógica disjuntiva* e como que “recupera” aquela “con-fusão” originária que não se sujeita a dualidades: *Deus/mundo*, *Deus/homem*. Ele diz claramente que a experiência sacra abriga aquela “con-fusão” entre Deus e o homem e entre Deus e o mundo. O sacro é o indiscernível, o indiferenciado. Deus está antes das dualidades, *verdadeiro/falso*, *bem/mal*, *justo/injusto*, etc. Na concepção de Galimberti, Deus é ambas as coisas, indistintamente. Ora, o que acontece com o cristianismo? Acontece que ele impede o reconhecimento desta “con-fusão”, quando incorpora a *lógica disjuntiva* platônica que diferencia. Para Umberto, quando o cristianismo enquadra Deus nos códigos desta “máquina” que se chama razão, torna-o um Deus jurídico, calculista. Torna-O um Deus somente bom, somente verdadeiro, somente justo, não mais inacessível, porque *racional*. Acontece, pois, que *sak* é precisamente o *separado*, o *inacessível*. Desta feita – sempre na visão de Galimberti – o cristianismo é uma *religião prevaricadora*. A partir disto, nasce, ademais – na ótica do nosso pensador – a figura do Diabo e do homem pecador em oposição ao Deus somente justo.

Está claro, pois, que Umberto pensa o sacro em termos muito próximos da de uma espécie de *panteísmo*; dando-lhe um *registro de loucura*, ele pensa que a razão intervém no âmbito sacro para desfazê-lo, tornando possível então a *ética* e a *sociedade*. Assim, o sacro – para Galimberti – é o excesso, a embriaguez por essência, que, quando “curada” pela regra e medida da razão cristã, torna-se *nulo*. A razão aparece, pois, como o *dia útil*, a *lucidez da vida civil*, enquanto o sacro é o irracional que o cristianismo racionaliza com suas reiteradas intervenções no campo da ética. Ora, uma vez que – no *Apêndice I: O Corpo* – esperamos haver mostrado, seguindo os passos de Giovanni Reale, que este retrocesso à *ambivalência* não pode ser mais feito senão pela própria *lógica disjuntiva*, o que denuncia o *círculo vicioso*

¹³⁷ HERÁCLITO. *Fr. 6* Diels-Kranz. In: REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 53.

do qual se ressentem a argumentação de Galimberti, não insistiremos mais neste ponto, pois pensamos ter deixado claro ser ele insustentável. Queremos apenas fazer um adendo.

Galimberti diz que a palavra *indo-europeia*, *sak*, da qual provém *sacro*, significa *separado*. Acresce que o cristianismo confundiu o *sacro* com o *santo*, o qual – na apreciação dele – é diverso do *sacro*. Sem entrar, a princípio, no mérito *etimológico*, queremos somente voltar à outra afirmação de Umberto. Ele diz que o *sacro* é o *separado*, o *indiferenciado*, o *indiscernível*, o *confuso*. Afirma ainda que o *sacro* permanece *separado da vida cívica*, porque, adentrar-se nela, seria a causa da sua ruína. Ora, o que os grandes estudiosos da questão dizem é precisamente o contrário. Citemos Jean-Pierre Vernant que, em seu clássico, *Mythe et Religion en Grèce Ancienne*, depois de mostrar que a *fýsis* é a que gerou todo o *cosmo*, tanto os *deuses* como os *homens*¹³⁸, e que, portanto, na Grécia arcaica não havia separação entre *natural* e *sobrenatural*, posto que não havia o *sobrenatural* – uma vez que a *fýsis* era o *hábitat* dos deuses e dos homens – prossegue dizendo que os deuses gregos são os verdadeiros protagonistas da *civilidade* e da *magistratura* da Grécia antiga; sem eles, seria impossível pensar a civilização grega:

Entre o religioso e o social, o doméstico e o cívico, portanto, não há oposição nem corte nítido, assim como entre *sobrenatural* e *natural*, *divino* e *mundano*. A religião grega não constitui um setor à parte, fechado em seus limites e superpondo-se à vida familiar, profissional, política ou de lazer, sem confundir-se com ela. Se é cabível falar, quanto à Grécia arcaica e clássica, de "religião cívica", é porque ali o religioso está incluído no social e, reciprocamente, o social, em todos os seus níveis e na diversidade dos seus aspectos, é penetrado de ponta a ponta pelo religioso.¹³⁹

Não resta dúvida de que Vernant admite, ainda na *introdução* ao mesmo *ensaio*, que, ao lado da *religião pública* e até integrando-a, existia, na Grécia antiga, o *dionisismo*, os *mistérios*, o *orfismo*. Contudo – continua nosso historiador – estas variantes da “religião cívica” não existem a não ser para garantir o lugar das divindades na *vida cívica*. Em outras

¹³⁸ Para um estudo acerca do nascimento dos deuses em Hesíodo, vide: GIGON, Olof. **Las Orígenes de la Filosofía Griega: De Hesíodo a Parménides**. Trad. Manuel Carrón Guties. Madrid: Editorial Gredos, 1985. pp. 13-44. Parece-nos, particularmente, Gigon se excede apenas quanto ao lugar que Hesíodo ocupa no nascimento da cosmologia filosófica. Uma visão mais ponderada sobre a importância dos mitos teogônicos e cosmogônicos é-nos dada pelo Prof. Giovanni Reale: REALE. **História da Filosofia Antiga I: Das Orígenes a Sócrates**. pp. 41-43.

¹³⁹ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Trad. Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009. pp. 7 e 8.

palavras, o sacro – mesmo nas suas manifestações mais agudas – está sempre ligado à vida cívica grega.¹⁴⁰

Agora bem, isto nos remete à verdadeira origem da palavra *sacro*, a qual provém, como diz Mondin, “[...] do latim *sacer*, que por sua vez vem de *sancire*, que quer dizer conferir validade, realidade, fazer com que alguma coisa se torne real”¹⁴¹. Ora, ainda segundo Mondin, a sacralidade aplica-se às leis que regem a cidade e a todas as instituições e aos compromissos que a circundam, a fim de conferir a eles validade, realidade: “*Sancire* aplica-se às leis, aos compromissos, às instituições, a um fato, a um estado de coisas”¹⁴². A partir destas observações, Mondin elucida o radical do termo, que é *sak*. Ao contrário do que afirma Galimberti, ele não significa “separado”, pura e simplesmente. Ele significa “existir, ser real” e – para sermos mais precisos – *sak* significa o *fundamento da realidade, o fundamento de todas as coisas*. Este é o seu sentido original e verdadeiro:

Graças a essa noção fundamental de *sancire*, torna-se compreensível o sentido original do radical indo-europeu *sak*: “existir, ser real”. *Sak* toca o fundamento do real, de acordo com o cosmos, estrutura fundamental das coisas, existente, real.¹⁴³

Só depois, e por derivação deste sentido primordial, é que podemos entender a razão de do radical *sak* derivar também *sanctus*. De fato, o termo “*sanctus*” indica as pessoas que estão a serviço do *sagrado* ou que o *realizam*, por exemplo, conferindo às coisas: realidade, validade, existência. Explica o Mondin:

Do radical *sak* deriva também *sanctus*, que qualifica sobretudo as pessoas. Os reis são *sancti* porque são escolhidos pelos vaticínios e, portanto, em conformidade com a vontade dos deuses; por isso, *sanctus* dá a qualificação especial que o rei possui para poder desempenhar suas funções. Os sacerdotes são *sancti* porque lidam com as coisas sagradas, como a oração e o culto. Os magistrados são *sancti* porque exercem uma função pública. Os senadores são *patres sancti* porque a missão deles constitui o alicerce do povo e da *Urbs*.¹⁴⁴

Verificamos, pois, que sim, o *sacro* – sem dúvida – indica o *separado*, o *consagrado*, como voltaremos inclusive a propor, mas ele significa também algo mais do que isso e,

¹⁴⁰ *Idem. Op. Cit.* pp. 10 3 11.

¹⁴¹ MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica.** p. 32.

¹⁴² *Idem. Ibidem.* p. 32.

¹⁴³ *Idem. Ibidem.*

¹⁴⁴ *Idem. Ibidem.*

mesmo quando aponta para o *separado*, o *sacro* não o sinaliza como pensa Galimberti. Outrossim, o *sacro* e o *santo* não se opõem; antes, inobstante distintos, juntos, constituem o *fundamento da religião*, como finaliza Mondin:

Nas noções de sacer e de sanctus é que se fundamenta a *religio* (religião), a qual, no seu conjunto, define as estruturas do cosmos e estabelece o funcionamento das relações dos homens com os deuses, e dos homens entre si.¹⁴⁵

Feito este esclarecimento – e já contando com ele – o fato que realmente gostaríamos de ressaltar no discurso de Galimberti é que, para ele, com o advento do cristianismo, o *sacro* entra em declínio, pois a *teologia cristã*, ao tentar assimilar o *pensamento platônico e aristotélico*, submete o *sacro* ao *princípio de contradição* e a *princípios éticos* que, ao seu sentir, esvaziam o que é peculiar ao *sacro*, a saber, o fato de o *sacro* ter como categoria fundante o irracional ou o *sub-razional*, isto é, o não estar sujeito aos princípios da “razão calculadora”.

Na concepção de Galimberti, Platão rompeu com o verdadeiro pensamento grego, assim como o cristianismo de Agostinho rompeu com o cristianismo bíblico e com o verdadeiro pensamento judaico, o qual – na análise de Galimberti – tinha grande afinidade com a linguagem homérica. Com efeito, o cristianismo, quando assimilou o pensamento platônico e aristotélico, perdeu o único valor que lhe era inegociável, a saber, a dimensão do amor, pois passou a pensar nos princípios em vez de nas pessoas. Para Umberto, a pregação de Jesus destaca-se, sobretudo, pelo seguinte: Ele se preocupa antes com o ladrão, com a prostituta, com o pecador, isto é, com as pessoas do que com os princípios, vale dizer, com o roubo, com a prostituição, com o pecado. Ora, esta “dimensão do amor” – sempre segundo Galimberti – perdeu-se quando o cristianismo quis incorporar a si uma *ética dos princípios*, a qual – também segundo ele – fê-lo ingerir-se no âmbito civil. De modo que, quando o cristianismo integrou a si os princípios platônicos e aristotélicos, tanto no âmbito teórico (princípio de contradição) quanto no âmbito prático (ética), profanou-se, laicizou-se. E a consequência desta secularização do cristianismo, foi o declínio, o colapso da dimensão do sacro em seu bojo.

Agora bem, inobstante a autoridade que cerca o nome de Galimberti, os seus argumentos não procedem. Tudo se passa como se o que estivesse além da razão — tudo que

¹⁴⁵ *Idem. Ibidem.*

fosse *suprarracional* — fosse, *ipso facto*, irracional, e tivesse, por isso mesmo, inclusive para se preservar, que ficar fora da vida útil. O professor parece identificar as duas coisas. A nosso ver, pensamos que a tese de Galimberti corresponde, em muitos pontos, com a esposada por Rudolf Otto — teólogo protestante alemão — em sua obra *Das Heilige*, cuja versão italiana, *Il Sacro*, teve uma edição pela Feltrinelli, 1981.¹⁴⁶ Mondin resume a concepção de Otto da seguinte forma:

Em seu famoso ensaio *O Sacro. O irracional na idéia do divino e sua relação ao racional* (1917), isola a categoria do sagrado, objeto próprio da religião, de todas as outras categorias que são objeto da ciência e da filosofia. O “sagrado” é algo que se mostra ao homem como numinoso, isto é, na majestade da sua divina onipotência e, portanto, inatingível pela razão. Percebendo a própria nulidade, o homem é tomado pelo medo e a tentação de desaparecer. Mas depois do primeiro momento de desorientação, que se torna ainda mais profunda pelo de o numinoso, embora se revelando, continuar oculto e, portanto, misterioso, o homem experimenta uma espécie de atração por ele. Sente nascer em si algo que o fisga, o arrebatava, e que em geral vai crescendo em intensidade até chegar à embriaguez e à desorientação. Sob este aspecto, o numinoso é *mysterium fascinans*; enquanto sob o aspecto da força e da transcendência, que incute terror, é *mysterium tremendum*. Diante do numinoso, nasce o sentimento de infinito respeito por um objeto dotado de valor absoluto.¹⁴⁷

Ora, a obra de Otto — meritória em alguns aspectos — é, contudo, filha do seu tempo: do *romantismo*, do *sensualismo*, do *vitalismo*, do *subjetivismo* e, mormente, da *fenomenologia existencialista*. Com efeito, associar o “tremendo” e o “fascinante” do “numinoso” ao irracional é confundir o *suprarracional* com o *absurdo*. De fato, enquanto o *suprarracional* é algo que ultrapassa a razão — mas sem contradizê-la — o *irracional*, ao contrário, além de não ser o *suprarracional*, é um *absurdo*: *impensável*, mas também *infectível*, *irrealizável*, em uma palavra, *impossível*. Destarte, admitir o “irracional” equivale a admitir ser possível que o *cavalo branco de Napoleão seja preto* ou que um *homem, sendo um homem, seja um asno*. Tomás de Aquino desenvolve um argumento no qual se pode concluir que, se fosse possível a Deus — por absurdo — fazer o “absurdo”, isto seria antes um sinal de impotência do que de potência.¹⁴⁸ Destarte, aqueles que definem como categoria *sui generis* do *sacro* o “irracional”, longe de enriquecerem-no, empobrecem-no. Outrossim, esgotar a experiência do sagrado

¹⁴⁶ Também no Brasil esta obra teve uma edição. O *Sagrado* saiu pela Vozes.

¹⁴⁷ MONDIN. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*. p. 39.

¹⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, LXXXIV; *Idem*. *Suma Teológica*. I, 25, 3.

apenas no contato com o “tremendo” e o “fascinante” é um *reduccionismo* que a razão e a história desmentem, já que a religião – única resposta autêntica à experiência do sagrado – sempre foi considerada uma *virtude social*, anexa à *virtude da justiça*.¹⁴⁹ Reduzi-la, pois, ao fantástico e fabuloso, é diminuí-la de todo, como destaca o mesmo Mondin, em outra obra, ao comentar a obra Otto:

Porém, o sagrado, além de aspecto “irracional”, representado pela expressão do numinoso, reveste-se também de aspecto “racional”: ela acha expressão sobretudo nos “símbolos” e nos “dogmas”. Graças a essas categorias, através de “sinais” estabelecidos e universalmente válidos, o sagrado adquire cultura sólida que lhe confere o caráter de “doutrina” rigorosa, objetivamente válida, e o opõe por isso às extravagâncias do “irracionalismo” fantástico e sonhador.¹⁵⁰

As considerações de Mondin são muito pertinentes, com a ressalva de que o “sagrado” não comporta um “aspecto ‘irracional’”, senão que abriga – isto sim – uma dimensão *suprarracional*. De qualquer forma, as definições de Otto e de Galimberti são, no mínimo, muito parciais, e não nos dizem o que é o *sacro*. Voltemos, pois, à definição de *sacro*. Tomemo-la, agora, de um *Vocabulário* insuspeito. O que é o *sacro*? É o “Que pertence a uma ordem de coisas separada, reservada, inviolável; que deve ser objeto de respeito religioso de um grupo de crentes”¹⁵¹.

Ora, tentemos construir um *quadro fenomenológico* desta definição, conservando o que, ao nosso sentir, há de pertinente em Otto e Galimberti. O *sacro* ocorre quando da experiência do homem com Aquele que está além da precariedade e contingência do seu ser. O *sacro* dá-se, quando o homem entra em contato com Aquele que *é* e não pode não ser, quando nele brota a consciência de que tudo deve ao Ser Necessário. O *sacro*, portanto, é o encontro do homem – ser contingente – com o *Ipsum Esse Subsistens*. Seja qual for o meio de o homem deparar-se com Deus, encontramos sempre isto: o homem toma consciência de que Deus é o seu Criador, ou seja, de que ele não poderia existir se Deus não existisse e de que só

¹⁴⁹ *Idem. Ibidem.* II-II, 81, 5, C: “Por isso, a religião não é uma virtude teológica, cujo objeto é o último fim, mas é uma virtude moral, à qual pertencem as coisas que são para o fim.” *Idem. Ibidem.* II-II, 81, 5, ad 3: “Deve-se dizer que a religião não é virtude teológica nem intelectual, mas moral, porque é parte da justiça.” Não se trata de dizer, aqui, que a religião nada tem a ver com Deus, senão de admitir que ela é uma busca por Deus, um *meio* que só alcança o seu *fim* na *religião cristã*.

¹⁵⁰ MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p. 243.

¹⁵¹ LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. 3ª ed. Trad. Fátima Sá Correia, Maria Emília V Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Verbete: *Sagrado, Sacro*. p. 974.

se mantém suspenso sobre o nada apenas pela Onipotência criadora. Ainda que esta experiência seja irrefletida, o homem espontaneamente reconhece a sua completa dependência ontológica de Deus e ajuíza: se ele, isto é, o homem, não existe e nem poderia continuar existindo sem Deus, Deus pode existir sem Ele.¹⁵² Percebe, destarte, que a sua existência é um *dom gratuito*, fruto da libérrima vontade da benemerência divina. Ora, é claro o quanto há de inteligível nesta experiência, e que, por mais que ela seja espontânea e terrificante, não é – de forma nenhuma – irracional ou “louca”, senão *suprarracional*. É muito importante reforçarmos isso: não é a reflexão racional que torna a experiência do sagrado inteligível, como que a tornando espúria ao dar-lhe uma inteligibilidade que, na verdade, ela não possui; antes, a realidade sacra é, *em si mesma*, inteligível, e a reflexão tão somente torna-a inteligível *para nós*. No caso da experiência suprarracional do sacro, esta inteligibilidade é tamanha que ofusca a nossa parva inteligibilidade, mas de forma alguma torna o sacro ininteligível em si. Com efeito, o ininteligível – absolutamente falando – não somente é impensável como é impossível. Não se sustenta, portanto, o que diz Heidegger, buscando um caminho para entender a origem da linguagem:

Só onde foi encontrada a palavra para uma coisa, uma coisa é uma coisa. Só assim ela é. Devemos, portanto, sublinhar: nada é onde falta a palavra, isto é, o nome. É a palavra que fornece o ser à coisa.¹⁵³

Correto e autoexplicativo é o contradito de Reale:

A nosso ver, é certamente verdade que as coisas são enquanto são evocadas pelas palavras; todavia, essa “evocação” não tem função ontogônica em sentido absoluto. Noutros termos, a linguagem não cria

¹⁵² Esta experiência que é espontânea conheceu ao longo dos séculos o rigor das formulações filosóficas. Sem podermos entrar neste assunto, remetemos o leitor a dois trabalhos da nossa lavra. Ambos são trabalhos de conclusão de curso, sendo ambos também laureados com a nota máxima. Remetemos, antes de tudo, ao nosso trabalho de conclusão de Especialização em Filosofia pela UFMT: CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **A Existência do Deus Criador em Tomás de Aquino**. Disponível em: <<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=247&le=F13&Label>>. Acesso em: 28/05/2013. Também sinalizamos para a nossa Monografia de conclusão do Bacharelado e Licenciatura Plena em Filosofia pela mesma instituição: CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **As Provas da Existência de Deus em Tomás de Aquino**. Disponível em: <<http://www.filosofante.org/filosofante/?mostra=noticia&ver=1&id=195&le=F13&label>>. Acesso em: 28/05/2013.

¹⁵³ HEIDEGGER, M. **In cammino verso il linguaggio**. Trad. A. Caracciolo. Milão: Mursia, 1973. p. 131. In: REALE, Giovanni. **Corpo, Alma e Saúde: O conceito de homem de Homero a Platão**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002. p. 44. Esta obra de Heidegger, *Unterwegs zur Sprache [A Caminho da Linguagem]*, é de 1959. Há uma edição brasileira: HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2003.

o ser das coisas, mas cria a consciência que o homem tem do ser: cria o ser-das-coisas-para-nós.¹⁵⁴

Com efeito, embora tudo o que seja racional seja inteligível, nem tudo o que é inteligível reduz-se ao racional, pois a alma racional é tão somente a mais parca das inteligências¹⁵⁵. Destarte, ela não tem acesso direto a tudo o que é inteligível. Na verdade, nem sequer o que está em seu raio de inteligibilidade consegue exaurir. Por isso, novamente correto é Reale ao afirmar:

Portanto, a falta de uma palavra apta para exprimir a coisa não significa que não exista o ser da coisa, mas que o ser da coisa não está presente à consciência do homem.¹⁵⁶

Tomás, trazendo agora a questão para o âmbito do sacro propriamente dito, explica-a de um modo bem simples, num *Sermão* destinado à gente simples:

É a própria imperfeição da nossa inteligência que desfaz esta dúvida. Realmente, se o homem pudesse por si mesmo conhecer perfeitamente as coisas visíveis e invisíveis, seria insensato acreditar nas coisas que não vemos. Mas o nosso conhecimento é tão limitado que nenhum filósofo até hoje conseguiu perfeitamente investigar a natureza de uma só mosca. Conta-se, até, que certo filósofo levou trinta anos no deserto para conhecer a natureza das abelhas. Ora, se a nossa inteligência é assim tão limitada, é muito maior insensatez não querer acreditar em algo, a respeito de Deus, a não ser naquilo que o homem pode conhecer dEle por si mesmo.¹⁵⁷

Como se vê, na concepção do Aquinate, sendo nós seres racionais, e reconhecendo-nos como criaturas de Deus, imaginá-lo como “irracional” seria faltar-lhe com a reverência. Ademais, sendo a nossa inteligência tão limitada, imaginar que o que não podemos entender é simplesmente ininteligível, seria soberba. Por isso, na visão de Tomás, quem esvazia o sacro de sentido são justamente aqueles que entendem o *suprarracional* como sendo o *irracional*. Na mesma prédica acomodada ao povo, o Aquinate explica – com meridiana clareza – como o sobrenatural – estando acima do racional – não se identifica de forma alguma com o absurdo; ao contrário, tudo leva a inferir que o sobrenatural está num nível de inteligibilidade

¹⁵⁴ REALE. *Alma e Saúde: O conceito de homem de Homero a Platão*. p. 44.

¹⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 76, 5, C.

¹⁵⁶ REALE. *Alma e Saúde: O conceito de homem de Homero a Platão*. p. 45.

¹⁵⁷. *Idem*. *Exposição sobre o Credo*. p. 19.

qualitativamente superior à nossa racionalidade. Portanto, a ilação “racionalista” e “protestante” de que *a fé é um absurdo* torna-se inaceitável. O Aquinate, demonstrando com muita simplicidade que a realidade comporta níveis de inteligibilidade, mostra o quão insensato é quem toma por ininteligível *em si* o que simplesmente não é inteligível *para ele*:

Consideremos, por exemplo, um mestre que assimilou uma verdade e um aluno pouco inteligente que a entendeu diversamente, porque não a atingiu. Ora, esse aluno pouco inteligente deve ser considerado como bastante tolo. Sabemos que a inteligência dos Anjos ultrapassa a do maior filósofo, como deste, a inteligência dos ignorantes. Portanto seria tolo o filósofo que não acreditasse nas coisas ditas pelos Anjos. Ele seria muito mais tolo se não acreditasse nas coisas ditas por Deus.¹⁵⁸

De toda forma, do quanto foi dito, temos que, ante a experiência do sagrado, o homem só pode responder com uma atitude que engloba, deveras, um feixe de gestos: total devoção, inteira reverência e completa entrega. Àquele a quem reconhece tudo dever. Ora, tal resposta chamamos de *virtude moral da religião*. Vemos, pois, o quão distante estamos do “irracional” ou da “loucura” que Otto e Galimberti advogam. Ouçamos Penido, que descreve com eloquência a experiência do sacro, a qual se desabrocha naturalmente em religião:

A virtude moral da religião nos inclina a honrar a Deus, criador e governador do universo. [...] Mas donde provém ele (i.é, este sentimento)? Da consciência — inculta ou delicada segundo os casos — de nossa dependência em relação à divindade. O homem religioso sabe da sua fraqueza e insignificância diante da Majestade que o esmaga. Qualquer que seja a origem dessa tomada de consciência [...] encontramos sempre, no âmago da atitude religiosa, certa polaridade: Transcendência de Deus, nada e miséria do homem. Daí brota, por necessária consequência, o sentimento de uma obrigação para com o Nume. [...]. Que Deus nos tire do nada e constantemente nos conserve no ser, isto vem a significar que estamos como que suspensos sobre o nada pela tênue do fio que nos prende a Deus. [...] A criatura existe na medida exata em que deriva do Ser supremo. A razão de existir está pois na sua dependência ontológica. [...] Abismada na própria nulidade, a criatura reconhece os benefícios únicos que recebeu da Excelência e Majestade criadoras; sente, por conseguinte, a reverência ímpar e a obediência total a elas devidas. O homem religioso sabe que Deus é o seu Senhor, em toda a força do termo. Ela não pertence a si, senão a Deus.¹⁵⁹

¹⁵⁸ *Idem. Ibidem.* pp. 19 e 20.

Em outras palavras, certo de que só existe enquanto participa do Ser divino, o homem reconhece a necessidade de ligar-se ou religar-se (*religare*) a Ele, tanto para manter-se no ser quanto para manifestar a sua gratidão ao dom sublime que lhe é ofertado pelo Criador. Destarte, inobstante a experiência religiosa comporte elementos *suprarracionais* – mormente a cristã – ressaltamos que ela não é, nem nunca foi, contra a razão. De fato, o sobrenatural não é o irracional que nos propõe Otto e nem a loucura que Galimberti defende.

De todo modo, decorre que o homem sente em si a necessidade de servir prontamente ao seu Criador, de adorá-lo e prosternar-se diante dEle, reconhecendo-Lhe o dom constante da sua existência. Nossa natureza, contudo, reclama atos exteriores. Não somos anjos, mas homens. Temos alma, mas também temos um corpo. E como seres também corpóreos, a nossa natureza pede que expressemos – também com o nosso corpo – a dívida que reconhecemos em nosso íntimo; não bastasse isso, precisamos dos sinais sensíveis para nos elevarem ao inteligível. A religião cristã não é quietista. Arrazoa Penido acerca do homem religioso:

[...] os atos interiores da religião se traduzem, fatalmente, por atos exteriores. Não apenas almas, senão também corpos somos nós. Carecemos do visível e do tangível para manifestar o que nos vai na alma. Nossa alegria se expressa por festejos; nossa tristeza, por choros e lamentações; nossa amizade, por abraços e regalos. O culto externo a um tempo provoca e exprime o culto interno, porque nossa natureza é assim feita que o sensível é o caminho natural para chegar ao espiritual, e este se extravasa em manifestações sensíveis. Assim, o gesto exterior de reverente homenagem excita e traduz, conjuntamente, os sentimentos íntimos, numa sorte de círculo sem fim.¹⁶⁰

Mas há ainda outro aspecto da religião que não se pode desvincular da experiência do sacro, porquanto é seu corolário espontâneo. Trata-se do *aspecto público*. Não somos mônadas; a nossa natureza é eminentemente social. Por isso, o nosso culto a Deus tende – invariavelmente – a expressar-se para além do privado. O culto humano não é intimista. Realça Penido: “E como o homem, sobre o ser sensível, é também social, o culto religioso será não só privado, como público”¹⁶¹.

Ora, de posse do acima estabelecido, afirmamos que a *religião cristã* – consoante a natureza humana – reconstruiu a nossa civilização. Expliquemos afirmação tão forte. Sem

¹⁵⁹ PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. **Iniciação Teológica II: O Mistério dos Sacramentos**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1954. pp. 254 a 256.

¹⁶⁰ *Idem. Op. Cit.* p. 256.

¹⁶¹ *Idem. Op. Cit.*

nunca colocar o sobrenatural como algo contraditório ao natural; antes, sempre reconhecendo que o conhecimento sobrenatural da fé pressupõe o natural, como a graça a natureza¹⁶², e reconhecendo, ademais, que a graça não tolhe, mas aperfeiçoa a natureza¹⁶³, prouve sempre a religião cristã, com o fito de melhor conhecer e honrar o seu Criador, valer-se das *letras profanas* para entender melhor a Revelação.¹⁶⁴ Além disso, a cristandade – como um todo – sempre entendeu que a teologia não contraria a filosofia, nem a fé a razão. Desta sorte, a Igreja sempre lançou mão das *artes liberales* e da própria filosofia certa de que, longe de estas realidades contradizerem à Revelação – enquanto nos levam à consideração dos efeitos divinos – são, ao contrário, como que preâmbulos da fé (“preambula fidei”), preparação à fé (“praeparatio fidei”)¹⁶⁵, além de ajudarem os homens a se aprofundarem no conhecimento de Deus, causa superior de todas as coisas.¹⁶⁶ Neste sentido, a religião cristã sempre considerou as ciências humanas – particularmente a filosofia – como uma serva (no sentido de útil) da teologia (“ancilla theologiae”).¹⁶⁷ Franca, numa passagem magistral, condensa em síntese invulgar, o que tentamos exprimir neste parágrafo:

Para a filosofia católica, a razão é a mais excelente das faculdades humanas. Na ordem puramente natural é o farol luminoso que orienta toda a nossa atividade. Na ordem sobrenatural, sem nada perder de sua dignidade nativa, ela se eleva e enobrece, pondo ao serviço da revelação divina o melhor de suas luzes. À razão pertence conduzir o homem à fé. À filosofia incumbe a nobre missão de guiá-lo aos umbrais da teologia. As universidades são o vestíbulo do templo. Entre a razão e a fé, portanto, nenhuma contradição; dons, uma e outra, do mesmo Deus, pai de todas as luzes, harmonizam-se nos laços da mais estreita aliança. E eis porque a Igreja, coluna infalível da verdade, como defendeu em todos os tempos o depósito da revelação contra os assaltos da heresia, assim tutelou com não menor energia os

¹⁶² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 2, 2, ad 1: “A fé pressupõe o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza [...]”.

¹⁶³ *Idem. Ibidem*. I, 1, 8, ad 2: “Como a graça não suprime a natureza mas a aperfeiçoa.”

¹⁶⁴ *Idem. Ibidem*. II-II, 188, 5, ad 3: “Dedicar-se, porém, ao estudo das outras doutrinas não é próprio dos religiosos, que consagram toda a sua vida ao ministério divino, *a não ser na medida em que elas são ordenadas à teologia.*” [O itálico é nosso].

¹⁶⁵ *Idem. Ibidem*. I, 2, 2, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que a existência de Deus e as outras verdades referentes a Deus, acessíveis à razão natural, como diz o Apóstolo, não são artigos de fé, *mas preâmbulos dos artigos.*” [O itálico é nosso].

¹⁶⁶ *Idem. Ibidem*. II-II, 180, 4, C: “Mas, pelos efeitos divinos somos levados à contemplação de Deus [...]. Daí resulta que também a contemplação dos efeitos divinos pertence secundariamente à vida contemplativa, enquanto por ela o homem é levado ao conhecimento de Deus.”

¹⁶⁷ *Idem. Ibidem*. I, 1, 5, ad 2: “Deve-se dizer que a ciência sagrada pode tomar emprestada alguma coisa às ciências filosóficas. Não que lhe seja necessário, mas em vista de melhor manifestar o que ela própria ensina. [...]. Por conseguinte, ela não toma emprestado das outras ciências como se lhe fossem superiores, mas delas se vale como de inferiores e servas [...]”.

direitos da razão, amesquinhada pelas mutilações do cepticismo ou pelas cavilações dos sofistas.¹⁶⁸

Como nunca pensou o mundo de forma maniqueísta; antes, sempre reconheceu que a lei natural – inscrita na natureza humana – não é senão uma singular participação da criatura racional na lei eterna de Deus, pela qual ela se torna partícipe da própria Providência Divina¹⁶⁹, a Igreja sempre assumiu o dever religioso de defender esta lei natural onde quer que ela se encontre desrespeitada. Portanto, na concepção cristã, a lei natural é constitutiva da nossa natureza e por ela tornamo-nos colaboradores da *Providência Divina*. Donde, para o cristianismo, haver uma completa impossibilidade de separar – como parece pretender Galimberti – o “princípio” da “pessoa”. Com efeito, *não roubar, não matar* são princípios intrínsecos à pessoa humana, sendo a razão humana regra e medida das ações humanas.¹⁷⁰ E como esta lei natural é uma participação na lei eterna de Deus, respeitar os seus ditames constitui-se – para a Igreja – um dever sagrado.

De fato, foi por este senso de ser partícipe da Providência e sabedora de que os princípios da razão e da fé, porquanto provindos do mesmo Deus, não podem nunca se contradizerem¹⁷¹, que a Igreja jamais negou, ao contrário, sempre reconheceu, conservou e protegeu o imenso tesouro que a antiguidade nos legou no plano natural, soerguendo da fereza da barbárie, da rudeza dos costumes e da corrupção dos vícios o mundo vulnerado. Reconstruiu, com o fermento da fé e a partir das cinzas de tantos desalentos, uma civilização, cuja linha de uma tradição bimilenar une e congrega e cuja ubiquidade tem resistido ao gládio do tempo. Na *ética* e na *política*, nas *artes* e na *literatura*, na *jurisprudência* e na *filosofia*, os feitos e ditos mais luzidios do gênio humano, à sombra do báculo o homem os realizou. Ouçamos Franca, em duas passagens emblemáticas que se completam, a recordar à nossa

¹⁶⁸ FRANCA. **A Igreja, a Reforma e a Civilização**. p. 352.

¹⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 91, 2, C: “Entre as demais, a criatura racional está sujeita à providência divina de um modo mais excelente, enquanto a mesma se torna participante da providência, provendo a si mesma e aos outros. Portanto, nela mesma é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido fim. E tal participação da lei eterna na criatura racional chama-se lei natural. [...] Daí se evidencia que a lei natural nada mais é que a participação da lei eterna na criatura racional.”

¹⁷⁰ *Idem. Ibidem*. I-II, 90, 1, C: “A lei é certa regra e medida dos nossos atos [...]. A regra e a medida dos atos humanos é, com efeito, a razão, a qual é o primeiro princípio dos atos humanos [...]. Daí resulta que a lei é algo que pertence à razão. Tomás deduz os princípios da lei natural: *Idem. Ibidem*. I-II, 94, 2, C.

¹⁷¹ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, VII, 3 (44): “Ora, o conhecimento dos princípios naturalmente evidentes é infundido em nós por Deus, pois Deus é o autor da natureza. Por conseguinte, esses princípios estão também contidos na sabedoria divina. Assim também, tudo o que é contrário a eles contraria a sabedoria divina e não pode estar em Deus. Logo, as verdades recebidas pela revelação não podem ser contrárias ao conhecimento natural.”

consciência cauterizada e à nossa memória embotada pelo acre de tempos cruéis e impiedosos, a tez veneranda da grande mãe do Ocidente:

Princípio de vida, o catolicismo salva e eleva os povos [...]. Da dissolução do império romano, gangrenado até à medula pelo paganismo, e da rudeza bárbara das hordas invasoras, que a começar do século IV irromperam do Norte e do Oriente e retalharam a herança de Augusto, a Igreja com o esforço regenerador de uma perseverança multissecular tirou estas obras-primas da civilização que foram as grandes nações cristãs da Europa moderna. Ali saneou a corrupção, aqui abrandou a fereza, por toda a parte instruiu, educou, humanizou, cristianizou.¹⁷²

Com efeito, Deus é o autor da sociedade civil como é da natureza humana. Como admitir, pois, que, abraçando a verdadeira religião, os povos deveriam sacrificar a sua razão de ser social e sofrer necessariamente uma decadência econômica e política? Tal antinomia entre a ordem natural e a sobrenatural não é concebível na sabedoria dos planos da Providência. [...] Examinai, um por um, os grandes princípios ensinados pela Igreja católica, de cuja ação fecunda germinou a moderna civilização, filha do cristianismo, em antítese com a civilização pagã. Quem aboliu a escravidão e pregou a igualdade e fraternidade humana? Quem, ensinando a nossa origem divina e a grandeza dos nossos destinos elevou mais alto o valor da personalidade humana? Quem reabilitou o trabalho manual e declarou guerra sem quartel ao ócio, pai de todos os vícios? Quem impôs a todos, como dever indeclinável, a grande lei do trabalho, não só para ganhar o pão cotidiano senão ainda para ser útil a seus irmãos e merecer o céu? Quem fundou a sociedade em seus verdadeiros alicerces, inculcando de um lado, aos súditos, como dever de consciência, a obediência e fidelidade às autoridades legítimas, ensinando, do outro, aos príncipes e soberanos que o poder não lhes foi concedido para vantagem pessoal, senão para defesa do direito e da inocência, para utilidade e serviço público? Quem defendeu sempre a propriedade contra as utopias subversivas do comunismo? Quem lhe estabeleceu o genuíno conceito contra as ambições açambarcadoras do capitalismo, apontando no proprietário menos um senhor absoluto do quem administrador posto por Deus, não só para usufruir os seus bens mas para fazê-los frutificar em pró dos seus irmãos e em benefício da sociedade? Quem protegeu a santidade da família contra a corrupção pagã, as discórdias do divórcio e as ignomínias do amor livre? Quem pregou com mais eloquência a justiça, a probidade, a sinceridade, a paciência, a tolerância no infortúnio, a moderação nas riquezas, a caridade em todas as suas formas? A Igreja Católica.¹⁷³

¹⁷² FRANCA. **A Igreja, a reforma e a civilização**. pp. 267 e 268.

¹⁷³ *Idem. Ibidem*. pp. 282 e 283.

Mas não somente o homem participa da lei eterna, senão que toda a criação, todo o *cosmo* – em sua harmonia sem par – é uma participação na lei eterna¹⁷⁴ e é governado pela Providência¹⁷⁵. Ademais, cada criatura, desde sua essência, participa da perfeição divina.¹⁷⁶ E cada uma delas – a seu modo – representa, ainda que imperfeitamente, uma perfeição que o Criador lhe comunicou, tornando-se, assim, de algum modo, semelhante à essência divina.¹⁷⁷ Desta feita, o próprio *cosmo* não é mais do que uma representação ou imitação, menos imperfeita da de uma só criatura, mas ainda mui imperfeita, de Deus.¹⁷⁸ Ora, a partir desta cosmovisão, conhecer o cosmo é conhecer – por analogia – o Seu Criador, a Sua Causa *super*.¹⁷⁹ Neste sentido, tanto nas ciências humanas quanto nas da natureza, a Igreja sempre reconheceu um *hálito religioso*, um *ânimo sacro*, que em nada viola os métodos rigorosos que elas empregam, senão, ao contrário, forja-os. De fato, a Igreja, que sempre enxergou o homem como um ser racional, também sempre viu neste seu esforço de entender o espetáculo da natureza, um como difundir-se da sua *experiência sacra*; os estudos científicos sempre se apresentaram a ela como uma espécie de difusão do espírito religioso do homem. Pelo que, ao contrário do que comumente se pensa — o mais das vezes não sem malícia e má-fé — a Igreja nunca deixou de exalar grande estima pelas ciências. A bem da verdade, a Igreja sempre compreendeu que – assim como quando nascem – as ciências também têm o seu termo num respiro religioso. Novamente Franca, numa síntese soberba, narra-nos testemunho ubérrimo e veraz:

Mas a inteligência é a rainha das faculdades humanas; seu cultivo e desenvolvimento aliado à retidão da vontade é a maior perfeição

¹⁷⁴ A lei eterna outra coisa não é que a razão do governo das coisas enquanto preexiste em Deus, como no príncipe do universo: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 91, 1, C: “E assim a própria razão do governo das coisas em Deus, como existindo no príncipe do universo, tem razão de lei. E porque a razão divina nada concebe no tempo, mas tem o conceito eterno, [...], segue-se que é necessário que tal lei eterna seja dita eterna.”

¹⁷⁵ *Idem. Ibidem*. I, 22, 2, C: “[...] é necessário dizer que todas as coisas estão sujeitas à providência divina, não só em geral, mas também no particular. [...]. Portanto, como a providência de Deus nada mais é do que a razão da ordenação das coisas a seu próprio fim, como foi dito, é necessário que todas as coisas, na medida em que participam do ser, estejam sujeitas à providência divina.”

¹⁷⁶ *Idem. Ibidem*. I, 13, 2, C: “já ficou demonstrado que Deus, que contém em si todas as perfeições das criaturas, é absoluta e universalmente perfeito. Assim, uma criatura qualquer representa Deus e lhe é semelhante enquanto é dotada de alguma perfeição.” (O itálico é nosso).

¹⁷⁷ *Idem. Ibidem*. I, 15, 2, C: “Cada criatura, porém, tem sua representação própria, segundo a qual de algum modo participa da semelhança da essência divina.” *Idem. Ibidem*. I, 47, 1, C: “Com efeito, Deus produziu as coisas no ser para comunicar sua bondade às criaturas, bondade que elas devem representar.”

¹⁷⁸ *Idem. Ibidem*. I, 47, 1, C: “Conseqüentemente, o universo inteiro participa da bondade divina e a representa mais perfeitamente que uma criatura, qualquer que seja ela.”

¹⁷⁹ *Idem. Ibidem*. I, 13, 3, C: “[...] conhecemos a Deus pelas perfeições comunicadas por Deus às criaturas.” Entre tantos textos, um no qual Tomás trata, *ex professo*, deste tema, pode ser encontrado em: *Idem. Ibidem*. I, 12, 12, C.

natural do homem. E a Igreja ama a natureza humana. Tudo o que a engrandece, exalta e dignifica, constituiu sempre o objeto mais afagado de suas solitudes maternas. E não é a cultura natural da razão o veículo espontâneo dos ensinamentos da fé? Não é a natureza estudada, conhecida, admirada, o espelho mais límpido das perfeições divinas? Não nos oferecem as harmonias da criação as mais belas analogias dos mistérios altíssimos da graça? Almas apoucadas, espíritos tacanhos, entendimentos de meia luz estes que arreceiam nos progressos da ciência um estorvo natural às influências da religião. Não. Astrônomos, matemáticos, físicos, geólogos, historiadores, observai, numerai, investigai, descobri, criticai. Conscientes ou inconscientes da sublimidade de vossa missão, elevais o mais belo monumento à glória do Criador, fundamentais o mais inconcusso pedestal às verdades da religião revelada. Do vértice desta pirâmide, construída pelos maiores dentre vossos gênios, eu sinto, na minha consciência cristã, que mais seguro e mais glorioso se me desprende o vôo para as alturas da fé, inacessíveis aos vossos instrumentos. Depois do heroísmo da caridade não conheço na terra espetáculo mais belo que a frente do gênio, aureolada pelas glórias da ciência e modestamente curvada na penumbra do santuário ou no silêncio do genuflexório, absorvida ante as grandezas inefáveis da Divindade. Ampère e Pasteur, rolando as contas humildes de um rosário entre os mesmos dedos, que, no silêncio dos laboratórios científicos, tantos segredos arrancaram à natureza — cena de paraíso! A Igreja divinamente inspirada compreendeu bem cedo a beleza deste espetáculo e ei-la desde seu nascer, toda zelo, toda cuidados para cultivar e aperfeiçoar a inteligência do homem, ainda no domínio dos conhecimentos naturais.¹⁸⁰

Do quanto dissemos deduz-se que, longe de a religião cristã esquecer-se do sacro inserindo-se na história, esta inserção sempre se afigurou como sendo um extravasar-se da sua experiência sacra, pois, na concepção cristã, a própria vida ativa, inclusive o ensino (ensino que, no medievo, dava-se também através do teatro, da literatura, da música, da pintura, etc.), não é senão um transbordamento da vida contemplativa¹⁸¹ (Lugar privilegiado da experiência sacra), um prolongamento dela¹⁸². Destarte, longe de ser um esvaziamento do sacro, todas estas atividades da cristandade brotam da religião, que é, por sua vez, o desabrochar espontâneo do sacro. O ensino, por exemplo, pertence – sob aspectos diversos – à vida contemplativa e à vida ativa; à contemplativa, enquanto quem ensina concebe a verdade inteligível; à ativa, enquanto comunica esta mesma verdade inteligível por meio de palavras

¹⁸⁰ FRANCA. **A Igreja, a Reforma e a Civilização**. pp. 341 e 342.

¹⁸¹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. II-II, 188, 6, C: “Assim, deve-se concluir que a obra da vida ativa é dupla. – Uma, que procede da plenitude da contemplação, como o ensino e a pregação.”

¹⁸² *Idem. Ibidem*. II-II, 182, 1, ad 3: “É evidente, pois, que, quando alguém é chamado a deixar a vida contemplativa para dedicar-se à ativa, não se trata de tirar-lhe a contemplativa, mas de acrescentar a ação.”

audíveis.¹⁸³ De modo que a vida ativa é como um derramar-se da contemplativa. Ora, de posse disso, podemos definir a virtude da religião com as mesmas palavras do Aquinate:

Daí também o culto de Deus ser chamado religião, porque por aqueles atos o homem de certo modo liga-se a Deus, de modo a não se afastar de Deus. E, ainda, porque por um certo instinto natural se sente obrigado a reverenciar a Deus, segundo o modo humano, pois é de Deus que recebe o seu ser e o início de todo bem.¹⁸⁴

Não resta dúvida de que este culto a Deus dá-se, sobretudo, no âmbito litúrgico, máxime, na Missa – no caso da fé católica – mas não só. Por extensão, podemos dizer que todo ato civilizador, no qual a criatura vise ser uma *coadjutora* de Deus, é um ato proveniente de um sopro religioso, procedente de um alento sagrado. De sorte que a religião cristã, sem dúvida fundada no sobrenatural e em verdades suprarracionais, é também humana, porquanto é a resposta do homem – constituído em graça – dada a Deus de maneira multiforme.

A nosso ver, pois, o que tem feito a religião cristã cair no *secularismo* é exatamente o fato de ela renegar, renunciar, até com certa repulsa e como nunca antes na história, a sua missão benfazeja de fazer com que o sal e a luz do transcendente irrompam na ordem natural, fazendo-a pulsar, vicejar, pois o sobrenatural é o vento que move a história humana; não há razão para os justaporem. Ainda hoje, é verdadeiro o que o juízo de Leonel Franca enuncia:

Mas a religião é também um dever social. Para as sociedades como para os indivíduos, o cristianismo é a chave da felicidade, é a solução do problema da existência, é uma questão da vida ou de morte. Os povos modernos atravessam uma das crises em que se jogam os destinos do futuro. Só o catolicismo, guarda seguro dos princípios em que se funda a estabilidade das nações, fonte inexaurível das forças que impelem o carro do progresso humano, pode salvar a nossa civilização periclitante.¹⁸⁵

¹⁸³ *Idem. Ibidem.* II-II, 181, 3, C: “O ato de ensinar tem duplo objeto, já que se realiza por meio da palavra, sinal audível do conceito interior. O ensino tem por primeiro objeto a matéria ou o objeto do conceito interior. E, segundo este objeto, o ensino pertence ora à vida ativa, ora à contemplativa. À ativa, quando o homem concebe interiormente alguma verdade, para, por meio dela, dirigir a sua ação exterior. E pertence à contemplativa, quando o homem pensa interiormente uma verdade inteligível, em cuja consideração e em cujo amor se deleita. [...] Outro objeto da doutrina se refere à palavra audível. E, então, o objeto da doutrina é a própria pessoa que ouve. E, quanto a este objeto, todo ensino pertence à vida ativa, por ser uma ação exterior.”

¹⁸⁴ *Idem. Suma Contra os Gentios.* III, CXIX, 3 [2914].

¹⁸⁵ FRANCA. *A Igreja, a Reforma e a Civilização.* p. 450. (O itálico é nosso).

Não obstante reconhecermos – de bom grado – ser a argumentação de Galimberti penetrante em muitos aspectos, pensamos que querer definir a experiência do sacro através de categorias provindas da *psicologia fenomenológica*, reduzindo-o praticamente a um *surto de loucura*, isto sim é esvaziá-lo e baratear a questão. O sacro não é uma visualização do inconsciente, que, supostamente, seria o nosso estado original. A razão não é, no homem, um artefato cultural. Talvez o grande filósofo italiano, certamente inspirado no “Aberto” de Heidegger, tenha tomado a cegueira que temos diante das realidades hiper-inteligíveis pelo delírio sub-racional encontrado em algumas psicopatologias ou no “a-racional” dos poetas e dos pequerruchos. Citemos uma máxima aristotélica, tantas vezes reprimada por Tomás, que define, com perfeição, a atitude do homem frente ao sacro:

Com efeito, assim como os olhos dos morcegos reagem diante da luz do dia, assim também a inteligência que está em nossa alma se comporta diante das coisas que, por natureza, são as mais evidentes.¹⁸⁶

De resto, não poderíamos terminar este apêndice, sem antes dizer, com toda clareza, que este nível de visualização do sacro que Umberto nos propõe, colocando o sacro como uma espécie de *selvageria e barbárie*, a que a razão e a ordem litúrgica intervêm justamente para tornar este mundo habitável, está completamente ultrapassada, inclusive para a *fenomenologia da religião*. Citemos alguns autores. Gerardus van der Leeuw – historiador e filósofo holandês, seguidor de Husserl – em sua obra máxima, *Phänomenologie der Religion* [*Fenomenologia da Religião*], de 1933. Quando fala da relação entre cultura e religião, se expressa assim:

O culto foi a primeira cultura: ele se acha na origem de toda cultura. Arte, linguagem, agricultura, etc., tudo procede do encontro do homem com Deus. O que nós chamamos cultura ou civilização não é senão o culto secularizado.¹⁸⁷

A fenomenologia tem os seus desdobramentos, mas é notável que um fenomenólogo do porte de Leeuw diga precisamente o contrário de Galimberti, sendo também este um expoente da fenomenologia. De fato, enquanto para um a verdadeira expressão do sagrado é

¹⁸⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*. II, 1, 993b, 5-10. In: REALE, Giovanni. *Metafísica II: Texto grego com tradução ao lado*. 2ª ed. Trad. Marcelo Perine. Rev. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 71.

¹⁸⁷ LEEUW, G. van der. *La religion dans son essence et ses manifestations: Phénoménologie de la religion*. Alcan: Paris, 1948. p. 333. In: MONDIN, Battista. *O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p. 184.

quase um surto de loucura, para outro, a saber, Leeuw, o sacro exprime-se de forma exuberante exatamente enquanto culto litúrgico, princípio da ordem. Atendo-nos a esta constatação, podemos citar outro grande pensador. Trata-se do sociólogo alemão, Thomas Luckmann. A sua obra clássica e assaz polêmica é *Das Problem der Religion* [*O problema da religião*], de 1967, que se tornou mundialmente conhecida em sua versão inglesa, de 1967: *The invisible Religion*. Num ensaio, Luckmann elucida a sua tese nestes termos:

Nas sociedades arcaicas e também (em grau menor) nas civilizações que, por falta de termo mais adequado, se costumam chamar “tradicionais”, as representações religiosas penetram instituições como parentesco, divisão do trabalho e regulação e exercício do poder. Nessas sociedades, a ordem sagrada dá legitimidade à conduta em toda a gama das situações sociais e confere significado de todo o curso da existência individual. Por isso, nelas não há nada — inclusive a ecologia, a economia e os sistemas de conhecimento — que se possa entender inteiramente sem se referir à religião.¹⁸⁸

Pode-se ver claramente que as conclusões de Luckmann – fenomenólogo da religião – são opostas às de Galimberti. Os estudos de Luckmann confirmam o que a Igreja sempre ensinou, a saber, que a religião é uma *virtude natural, social e anexa* à *virtude da justiça* e que, enquanto tal, modelou a ordem privada e pública de tantas civilizações. A religião, portanto, que é o desabrochar do sacro, não é algo indiferenciado, indistinto, senão exatamente o contrário: é o elemento que ordena e hierarquiza todas as coisas. Um grande estudioso holandês, Nijk, na sua célebre obra, *Secularização*, de 1973, confirma a tese Leeuw, quando conclui:

O rito é considerado como o núcleo estabilizador no qual o material caótico de potências indiferenciadas é retomado seletivamente e estruturado para depois desdobrar-se nos modelos ordenados de uma ordem sociocultural. O rito contém in nuce uma cultura; graças ao rito a coletividade torna-se grupo; o rito cria gradualmente um “mundo”.¹⁸⁹

¹⁸⁸ LUCKMANN, Thomas. **Credenza, non credenza e religione**. Bolonha: Il Mulino, 1972. pp. 95 e 96. In: MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. pp. 184 e 185.

¹⁸⁹ NIJK, A. J. **Secolarizzazione**. Bréscia: Queriniana, 1973. pp. 290 e 201. In: MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p 185.

Pelo que pudemos ver, mesmo os estudos fenomenológicos mais abalizados, dizem justamente o contrário da visão proposta por Galimberti. A experiência do sacro não é o *caos*; antes, é o começo do quanto há de coeso e orgânico em nosso mundo. Sem, decerto, concordarmos *in totum* com estes autores contemporâneos, não podemos deixar de reconhecer neles que, quando não a espinha dorsal das suas pesquisas, certamente partes importantes das suas conclusões coincidem com as teses do “velho” Tomás de Aquino.

Apêndice IV: Cristianismo: Ciência e Trabalho

A nossa palavra *natureza* traduz o termo grego “fýsis” (φύσις), que vem do verbo “fýein”, que significa emergir, nascer, gerar-se, crescer. De fato, a palavra latina usada para traduzir este termo grego é “natura”, que vem do verbo “nascor”, e que também significa nascer, gerar-se, vir à luz. Mas há uma diferença entre os dois termos, porque não traduzimos apenas as palavras, senão que trazemos com elas a cultura na qual elas foram geradas. Ora, “natura” transmite inequivocamente a ideia de criação. Há dois mil anos ela é um termo que designa o que foi criado por Deus. Já “fýsis” fala de um fundo originário imutável, que nenhum homem nem deus fez. A “fýsis” é uma lei imutável, regulada pela necessidade: sempre foi, é, e sempre será assim. Destarte, uma natureza concebida como “fýsis” não pode ser dominada pela técnica. Temos que nos submeter a ela e não ela a nós; somos parte dela e não dominadores dela. Já a natureza, concebida como “natura”, enquanto abrange os seres criados, designa tudo aquilo que foi feito a partir do nada por Deus e que está sob o Seu divino domínio.¹⁹⁰ Sem dúvida, pode-se falar de uma natureza divina. Entretanto, a palavra natureza, enquanto significa aquilo que nasce, é aplicada – propriamente – somente aos seres criados por Deus e só por analogia a Deus, porquanto Deus não foi criado.

Agora bem, sendo Deus um ser inteligente¹⁹¹, nada criou de ininteligível; ao contrário, criou todas as coisas segundo um “projeto inteligível”, que preexistiu em Sua mente como na de um artífice supremo.¹⁹² Ademais, Deus sendo também um ser volitivo – porque precisamente inteligível¹⁹³ – nada criou por necessidade; antes, toda a criação originou-se de um ato libérrimo.¹⁹⁴ De resto, a criação não é um ato que se findou quando Deus concedeu aos

¹⁹⁰ Sobre as relações entre natureza e “fýsis” e o problema da tradução, vide: GALIMBERTI, Umberto. **II Corpo in Occidente**. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=LqP3AOsHLu4>>. Acesso em: 09/05/2013. De 0:12:14 até 0:13:57. Vide ainda: *Idem*. **II Corpo in Occidente**. Disponível em: <<http://www.umbertogalimberti.it/il-corpo-in-occidente/>>. Acesso em: 01/06/2013. De 05:55 até 07:01. Vide também: GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e Techné. O homem na idade da técnica**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

¹⁹¹ Vide: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XLIV; *Idem*. **Suma Teológica**. I, 14, 1, C.

¹⁹² *Idem*. *Ibidem*. I, 14, 8, C: “De tal modo a ciência de Deus está para as coisas criadas, como a ciência do artista para suas obras.”

¹⁹³ *Idem*. *Ibidem*. I, 19, 1, C: “Há em Deus vontade, como há nele intelecto, porque a vontade é consecutiva ao intelecto.” *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. I, LXII.

¹⁹⁴ *Idem*. **Suma Teológica**. I, 19, 4, C: “Portanto, como o ser de Deus é seu próprio conhecer, seus efeitos nele preexistem de modo inteligível. E por isso, dele procedem por este modo. E assim, conseqüentemente pelo modo

seres o ser enquanto ser; ao contrário, como nenhum destes seres possui o ser enquanto ser por essência, o ato criador como que se prolonga qual ação contínua pela qual Deus sustenta todas as coisas no ser¹⁹⁵ e as dirige para o fim ao qual estão destinadas¹⁹⁶. Destarte, da verdade acerca da criação, deduz-se a verdade acerca da Providência.¹⁹⁷

Ora, o homem, em seu próprio ser racional, participa da lei eterna, a qual, justamente enquanto preexiste na razão divina, define-se como a lei segundo a qual Deus governa todas as coisas, dando-lhes o fim que Lhe aprouver.¹⁹⁸ E esta participação do homem na lei eterna chama-se exatamente lei natural.¹⁹⁹ De mais a mais, enquanto ser livre, o homem participa da lei eterna como que cooperando com Deus na obra da Sua Providência, e isto de uma forma singular, a saber, livremente provendo a si mesmo e às demais coisas.²⁰⁰ Cumpre-se assim a ordem dada pelo próprio Criador ao homem no livro do Gênesis, pela qual submete a ele (i.é., ao homem) todas as coisas (Gn 1, 26-30). Bela é a sentença do Aquinate retomando o Pseudo-Dionísio:

Por isso, Dionísio escreve: É das coisas mais divinas o fazer-se cooperador de Deus (*A Hierarquia Celeste* 3; PG 3, 165b). Isso concorda com as palavras do Apóstolo: somos coadjutores de Deus (I Cor 3, 9).²⁰¹

de vontade, pois sua inclinação para realizar o que foi concebido pelo intelecto pertence à vontade. A vontade de Deus é, então, a causa das coisas.” Vide ainda: *Idem. Suma Contra os Gentios*. II, XII.

¹⁹⁵ *Idem. Suma Teológica*. I, 104, 1, C: “O existir de qualquer criatura depende a tal ponto de Deus, que ela não poderia subsistir um instante sequer, e seria reduzida ao nada, se não fosse conservada na existência pela operação do poder divino [...]”. *Idem. Ibidem*. I, 104, 3, C: “Portanto, que Deus comunique a uma criatura o existir, depende da vontade de Deus. E o modo pelo qual conserva as coisas na existência é causando continuamente o existir, como se disse.”

¹⁹⁶ *Idem. Ibidem*. I, 22, 2, C: “[...] é necessário dizer que todas as coisas estão sujeitas à providência divina, não só em geral, mas também no particular.”

¹⁹⁷ *Idem. Ibidem*. I, 22, 1, C: “Tudo o que é bom nas coisas foi criado por Deus, como se demonstrou anteriormente. Nas coisas encontra-se o bem, não só com respeito à substância delas, mas também com respeito à ordenação para o fim [...]. Como Deus é causa das coisas por seu intelecto, a razão de seus efeitos tem de preexistir nele, como ficou estabelecido; assim, é necessário que a razão segundo a qual as coisas são ordenadas ao fim preexista na mente divina. Ora, a razão do que tem de ser ordenado a um fim é precisamente a providência.”

¹⁹⁸ *Idem. Ibidem*. I-II, 91, 1, C: “Suposto, porém, que o mundo seja regido pela própria providência divina, como se mostrou na *I Parte*, é manifesto que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. E assim a própria razão do governo das coisas em Deus, como existindo no príncipe do universo, tem razão de lei. E porque a razão divina nada concebe no tempo, mas tem o conceito eterno, como é dito no livro dos Provérbios, segue-se que é necessário que tal lei eterna seja dita eterna.”

¹⁹⁹ *Idem. Ibidem*. I-II, 91, 2, C: “Portanto, nela mesma é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural ao devido ato e fim. E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural.”

²⁰⁰ *Idem. Ibidem*: “Entre as demais, a criatura racional está sujeita à providência divina de um modo mais excelente, enquanto a mesma se torna participante da providência, provendo a si mesma e aos outros. [...] como se a luz da razão natural, pela qual discernimos o que é o bem e o mal, que pertence à lei natural, nada mais seja do que a impressão da luz divina em nós. Daí se evidencia que a lei natural nada mais que a participação da lei eterna na criatura racional.”

²⁰¹ *Idem. Suma Contra os Gentios*. III, XXI 6 (2023).

Vemos, pois, que em todo este raciocínio há um *vento sagrado*. E há mais. Com efeito, o conhecimento das criaturas, segundo arrazoa o próprio Apóstolo Paulo em sua *Epístola aos Romanos* (Rm 1, 19 e 20), é um adminículo inolvidável para o conhecimento natural do Criador. Aliás, Tomás repensa esta verdade em termos filosóficos. De fato, para o Aquinate, todo o nosso conhecimento natural se origina dos sentidos, inclusive o conhecimento natural de Deus. Embora, no caso de Deus, não O possamos conhecer em Si mesmo, como os efeitos dependem da causa – sendo Deus a Causa Suprema de todas as coisas – podemos saber que Deus existe e do que convenha a Ele enquanto causa universal de todas as coisas, a partir dos seus efeitos.²⁰² Destarte, como conhecemos o Criador a partir da criatura, temos que – somente um reto conhecimento da criatura – pode conduzir-nos a um verdadeiro conhecimento de Deus. Daí Tomás advertir:

Vê-se, pois, como é falsa a afirmação de alguns de que era indiferente para as verdades da fé o que se pensasse a respeito das criaturas, contanto que se pensasse retamente sobre Deus, como nos relata Agostinho (IV *Sobre a Alma e sua Origem* 4; PL 44, 527). O erro acerca das criaturas redundava em falsa idéia de Deus e, ao submeter as mentes humanas a quaisquer outras coisas, afasta-as de Deus, para quem a fé as quer encaminhar.²⁰³

Ora, esta lógica acerca de Deus, da natureza, da Criação, mormente da Providência e do papel do homem na economia da Criação e da Providência, e do papel da criação na consecução da própria cognoscibilidade de Deus, forma a mola propulsora para o nascimento da *ciência moderna*. Quem no-lo diz é o próprio Albert Einstein que, ao lado do grande físico polonês, Leopold Infeld, escreveu um livro que se tornou mundialmente famoso: *L'Évolution des idées en Physique* (Este livro conheceu uma edição brasileira: *A Evolução da Física*, pela Zahar). Nele, os autores afirmam com clareza que a *Física* não teria evoluído sem a crença na inteligibilidade do universo: “Sem a crença na harmonia interna do nosso mundo não é possível fazer ciência”²⁰⁴.

²⁰² Vide: *Idem. Suma Teológica*. I, 12, 12, C. *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XII, 8 (80): “Donde também ficar evidenciado que, embora Deus transcenda as coisas sensíveis e os sentidos, contudo os seus efeitos, dos quais é assumida a demonstração para provar que Deus é, são sensíveis. E, assim, a origem do nosso conhecimento, até mesmo das coisas que transcendem os sentidos, está nos sentidos.” *Idem. Ibidem*. II, V, 5 (876): “Com efeito, no ensino da filosofia, que considera as criaturas em si mesmas, e partindo delas vai ao conhecimento de Deus, consideram-se primeiramente as criaturas e, após, Deus.” *Idem. Ibidem*. IV, 1, 5 (3343): “Há, pois, três conhecimentos do homem referentes às coisas divinas: o primeiro, enquanto o homem mediante a luz natural da razão e pelas criaturas sobe até o conhecimento de Deus [...]”.

²⁰³ *Idem. Ibidem*. II, III, 5 (869).

Com efeito, dentro desta cosmovisão, a natureza pode transformar-se em cultura; basta que o homem molde a matéria segundo as leis da sua razão.²⁰⁵ Ademais, o próprio trabalho humano é dignificado; por ele o homem pode dominar o mundo das coisas e imprimir-lhe a arte do seu espírito, cumprindo assim um mandato divino. Acerca da dignidade que o pensamento cristão conferiu ao trabalho – tão apoucado pelo gênio helênico – são muitos os testemunhos. Recordemos o insuspeito causídico, ensaísta e filósofo italiano, Adriano Tilgher. Em sua obra, *Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale (homo faber)*, de 1924, reconhece como o catolicismo enobreceu o *conceito de trabalho na civilização ocidental*, máxime por obra dos mosteiros beneditinos:

O catolicismo enobrece o trabalho; acrescenta uma dignidade espiritual e um valor novo aos que lhe haviam conferido os pensadores de Israel. Desaparece o trabalho desprezo helênico das classes aristocráticas pelas classes obreiras. Dos mosteiros, sobretudo dos beneditinos, onde os monges alternam o trabalho e a oração, onde o que foi outrora nobre ou príncipe verga o corpo delicado sobre os mais humildes trabalhos, difunde-se na sociedade civil o culto do trabalho. “Trabalha, não desespere”. A grande palavra de S. Bento atravessou os séculos.²⁰⁶

Lembremos, ademais, de Otto Schilling, um dos luminares da *Universidade de Tübingen*, o qual, fortemente influenciado pelas até então recentes Encíclicas papais sobre ética social, estudou profundamente o fenômeno, tentando construir os fundamentos de uma *ética social católica* à luz de autores como Agostinho e Tomás de Aquino. Ele no-lo diz:

O cristianismo conseguiu o que não conseguiu nenhuma escola filosófica: elevar na consciência da humanidade a alta estima do trabalho a uma convicção inabalável.²⁰⁷

Citemos, além disso, o jesuíta Heinrich Pesch, cuja obra, *Lehrbuch der Nationaloekonomie* — monumental *compêndio de economia política*, em cinco tomos, berço

²⁰⁴ EINSTEIN, Albert, INFED, Leopold. **L'Évolution des idées em Physique**. Paris: Flammarion, 1938. p. 288. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 224: “Sem a crença na harmonia interna do nosso mundo não é possível fazer ciência.”

²⁰⁵ Trata-se dum movimento no qual o homem, pela inteligência e raciocínio, recolhe as coisas em si intencionalmente, e novamente as devolve ao mundo, tendo-lhe imposto a “arquitetura” do seu talento.

²⁰⁶ TILGLER, Adriano. **Le travail dans les mœurs et dans les doctrines: histories de travail dans la civilisation occidentale**. Paris: Félix Alcan, 1931. p. 27. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 245.

²⁰⁷ SCHILLING, Otto. **Katholische Sozialethik**. München: Max Hueber, 1929. p. 64. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 245.

do *solidarismo* — foi, com grande probabilidade, a principal fonte para o Papa Pio XI escrever a sua Encíclica *Quadragesimo anno*, comemorativa dos quarenta anos da *Rerum Novarum* de Leão XIII. Na supracitada obra, Pesch, colocando o trabalho como um dos momentos da ciência, afirma que a “lei” do labor radica-se na própria natureza humana (*homo faber*):

Sem o trabalho assíduo, contínuo, ordenado, a humanidade não se conserva, o mundo exterior não se subjugua, nenhuma evolução, nenhum progresso é possível para os indivíduos, para os povos, para a nossa família humana. Necessidade natural e obrigação moral dão-se as mãos e entrelaçam-se de muitos modos quando se fala da “lei” do trabalho. O dever encontra o seu fundamento no ser do homem.²⁰⁸

Ora, dentro desta visão – como temos observado – a ciência torna-se corolário espontâneo, visto que o homem se põe audazmente a adquirir um conhecimento seguro das leis do mundo sensível, porque certo de que este possui uma inteligibilidade própria, porquanto obra de uma *Inteligência Suprema*. Assim, trabalho e ciência – com o cristianismo – são ascendidos: pelo trabalho, o homem – em obediência à ordem divina – submete tudo a si, e, pela ciência, põe-se na persecução de um conhecimento seguro de todas as coisas.

Entretanto, observemos que nesta visão das coisas, este submeter tudo a si, adquirindo um conhecimento certo e necessário da realidade, é somente um *meio* para um *fim*, a saber, conhecer a Deus. De sorte que no cristianismo, trabalho e “ciências da natureza” são, por assim dizer, “atos religiosos”, “atos sacros” ou “atos de transcendência”. Afirma Gilson: “A ciência é de fato um dos mais altos louvores de Deus: a inteligência do que Deus fez”²⁰⁹.

²⁰⁸ PESCH, H. **Lehrbuch der Nationaloekonomie**. Freiburg: Herder, 1905-1923 (5 vol.). I, 3-4. p. 11. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 263.

²⁰⁹ GILSON, Étienne. **Christianisme et Philosophie**. Paris: Vrin, 1934. p. 154. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 237: “La science est l’une des louanges de Dieu les plus hautes: l’intelligence de ce que Dieu a fait.” Estes termos “fortes” não fomos nós que os cunhamos. Nosso Franca cita Eberhard de Wütermberg que, nas cartas de fundação da celeberrima Universität Tübingen, em 1477, dizia algo que tem tudo a ver com o lema deste empório do saber humano: “Attempto”, termo latino que significa: “Eu ousar”. Ouçamos Pe. Franca e a ousada afirmação: FRANCA. **A Crise do Mundo Moderno**. p. 236: “Nas cartas de fundação da Universidade de Tubinga dizia Ebrado de Wütermberg: ‘Estou convencido de que nada poderei fazer de mais útil para alcançar a *minha eterna salvação e agradar a Deus* do que velar, com particular solicitude, para que os jovens bons e estudiosos sejam instruídos nas ciências e nas artes se tornem *aptos a bem conhecer a Deus, a glorificá-lo e servi-lo exclusivamente*.’ [Os itálicos são nossos]. Franca cita ainda Henri Édouard Proster Breuil, célebre arqueólogo, etnólogo, geólogo e antropólogo francês, *doctor honoris causa* de várias universidades renomadas que, ao deixar a presidência da *Société Préhistorique Française*, teceu comentários significativos sobre a temática. Diz-nos Franca: *Idem*. *Ibidem*. p. 237: “[...] P. Breuil, um dos mais notáveis antropólogos contemporâneos, *doctor honoris causa* das Universidades da Cambridge, Oxford e Edinburgo, dizia: ‘Cada um de nós é um escabelo sobre o qual subirá o

Sobre o valor do trabalho, o *pedagogo jesuíta* – Jaime Castiello –, em sua obra máxima, *Humane Psychology of Education* (Esta obra de alento foi vertida para o português e editada pela *Editora Agir: Uma psicologia humana da educação*), afirma tenazmente:

Nada há de mais inspirador e mais religioso que o estudo da ciência quando feito numa atmosfera de objetividade e sinceridade. A mesma beleza sutil que caracteriza a literatura e a história aparece aqui nas suas linhas mais simples e mais inteligíveis. Falta, é verdade, a infinita complexidade da vida humana, com as suas paixões, os seus pecados e as suas aspirações divinas. A natureza é fria e impessoal. Não obstante, porém, há na sua objetividade uma beleza maravilhosa e uma harmonia que reflete as coisas divinas.²¹⁰

Assim, no cristianismo, a ciência natural apresenta-se como uma espécie de preâmbulo para um reto conhecimento natural de Deus, bem como um subsídio para uma compreensão mais aguda da própria Revelação. Desta sorte, o próprio trabalho torna-se o ato pelo qual o homem guarda e pastoreia a criação, enquanto ministro de Deus, enquanto partícipe da Providência, nisto residindo a sua dignidade. Neste sentido, Engelbert Krebs, doutor em filosofia e teologia pela *Pontifícia Universidade Gregoriana* e professor de teologia dogmática na *Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg*, em sua obra, *Die Wertprobleme und ihre behandlung in der katholischen Dogmatik*, na qual trata exatamente *do problema dos valores à luz da dogmática católica*, faz as seguintes considerações acerca do valor do trabalho no âmbito do pensamento cristão:

[Só quando] o trabalho é considerado como a contribuição de seres imortais à obra e no universo de um Deus eterno, adquire ainda nas suas mais insignificantes manifestações um valor absoluto e eterno. O homem ou o povo que trabalha na consciência de sua missão, para desempenhar o seu papel no plano do Criador, sabe que, pelo trabalho, se eleva a sua vida espiritual a uma alta semelhança com a vida de Deus e que o trabalho executado no tempo dará frutos na eternidade.²¹¹

seu sucessor para subir ao assalto da Verdade [...] O infinitamente pequeno de sua obra dá, a quem pensa mas a executa com firmeza, a alegria inefável de levar seu grãozinho de areia à obra humana e divina [...].”

²¹⁰ CASTIELLO, J. **humane Psychology of Education**. New York: Sheed and Ward, 1936. p. 156. In: FRANCA, Leonel. *A Crise do Mundo Moderno*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. pp. 236; 238. [Os itálicos são nossos].

²¹¹ KREBS, Engelbert. **Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik**. Freiburg: Herder, 1917. p. 43. In: FRANCA, Leonel. *A Crise do Mundo Moderno*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. pp. 263; 264:

Com efeito, na Idade Média, todo este aparato é parte da sabedoria cristã. E, sob certo aspecto, esta sabedoria inspirou toda a ciência moderna. Maurice Blondel, em seu clássico, *Le problème de la philosophie catholique* [*O problema da filosofia católica*], de 1932, diz algo digno de nota neste sentido:

A ciência moderna, com seus caracteres de relatividade, de atividade conquistadora, de potência dominadora da natureza, de exaltação civilizadora e de libertação humana — caracteres que se opõem à concepção antiga de uma contemplação inoperante e de uma humanidade imersa no nível das coisas — pôde nascer, graças à superioridade do homem e seu destino transcendente à natureza.²¹²

Assim sendo, foi o pensamento cristão, tal como acima brevemente tentamos explicar, que inculcou no homem a certeza de que ele podia, por seu espírito, ascender-se das coisas sensíveis às inteligíveis e assuntar as coisas materiais ao nível do espírito, moldando-as segundo as leis da sua razão ou imprimindo nelas as suas próprias concepções. Ora, o matemático e filósofo da ciência britânico, Alfred North Whitehead, em *Science and the modern world* (1926) [*A ciência e o mundo moderno*], afirma de forma categórica que, sem a Idade Média – época na qual duas categorias potentíssimas, a saber, razão e fé, conviveram harmoniosamente a ponto de não só a fé ser razoável, mas de a própria razão ter fé em si mesma para erguer-se até Deus – sem esta audácia, afirma Whitehead, jamais chegaríamos à ciência moderna, ao mundo moderno. Diz ele entre outras coisas:

A Idade Média foi um exercício secular da inteligência no sentido da ordem [...] foi uma época de pensamento ordenado [...] tinha fé na razão. Como o longo exercício da *lógica* e da *teologia escolástica* implantou-se no espírito europeu o hábito de pensar exatamente [...]. A contribuição mais importante, porém, da Idade Média para a ciência moderna reside na concepção medieval da sabedoria de Deus Criador [...] A fé na possibilidade da ciência é um produto inconsciente da teologia da Idade Média.²¹³

No mesmo ano, Max Scheler, filósofo alemão que dispensa apresentações, em sua obra, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) [*As formas de conhecimento e a sociedade*], chegava às mesmas conclusões. Com efeito, ele coloca em relevo o fato de o

²¹² BLONDEL, Maurice. **Le problème de la philosophie catholique**. Paris: Bloud, 1932. p. 147. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 225.

²¹³ WHITEHEAD, A. **Science and the modern world**. Cambridge Univ: Press, 1926. pp. 10-18. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 226.

monoteísmo judaico-cristão ter desencantado o mundo; com o fim do panteísmo, e, por conseguinte, do excesso de “sacralidade”²¹⁴ que este dava ao mundo, o mundo pôde ser tocado, destacado e objetivado. Destarte, passou a ser estudado e pensado com uma liberdade que o mundo antigo não conheceria:

A idéia judeu-cristã de um só Deus-Criador e seu triunfo sobre a religião e a metafísica da antiguidade foi, sem nenhuma dúvida, a condição primordial do surto magnífico das ciências da natureza no Ocidente. Este desencantamento da natureza e, portanto, a preparação para as pesquisas realmente objetivas e científicas foi um acontecimento de alcance sem par na história da ciência no Ocidente. A idéia de um Deus que é, ao mesmo tempo, Espírito, Vontade, Atividade e Criador — idéia que não entreviram o gênio grego e o gênio romano, Platão ou Aristóteles — envolveu de claridade incomparável o trabalho da investigação científica e da conquista do mundo infra-humano e conseguiu que no Ocidente a natureza fosse desencantada, exorcizada, distanciada e racionalizada em grau desconhecido aos povos do Oriente e da antiguidade.²¹⁵

O filósofo e cientista alemão, Friedrich Wilhelm Foerster, em sua obra *Autorité et Liberté: considérations sur les problèmes de la culture moderne et de l'église* [Autoridade e Liberdade: considerações sobre os problemas da cultura moderna e da Igreja], de 1920, confessa que o que há de bom na *ciência moderna* só sobrevive graças à ousadia religiosa que a impulsionou em sua aurora. Para Foerster, uma ruptura da ciência com o seu fundo religioso e moral, equivaleria à sua completa ruína:

No dia que em que viesse a faltar esta força de conservação, este fundo religioso e moral, assistiríamos ao declínio progressivo de toda cultura científica, ao descaso de sua consciência rigorosa, ao arrefecimento de sua generosa aspiração para a verdade, ao embotamento no senso de suas responsabilidades; ao mesmo tempo a técnica requintada de nosso trabalho científico ficaria entregue às mais perniciosas influências dos interesses temporais e dos instintos.²¹⁶

²¹⁴ Significa isto que o cristianismo pôs fim a toda sacralidade do mundo? Não! Isto seria baratear a questão. O que o monoteísmo judaico-cristão fez foi “desdivinizar” o mundo. O pensamento cristão não concebe a sacralidade de forma unívoca, mas analógica. Há várias formas de sacralidade. Há sacralidade do rito, há a sacralidade da vida e há a sacralidade das criaturas enquanto criadas por Deus. E há, ainda, a sacralidade da ação do homem enquanto cooperador de Deus, partícipe da Providência divina. Portanto, o que há cultura judaico-cristã trouxe foi uma nova concepção de sacralidade, muito mais rica e abrangente.

²¹⁵ SCHELER, Max. *Die wissensformen und die gesellschaft*. Leipzig, 1926. p. 74. In: FRANCA, Leonel. *A Crise do Mundo Moderno*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 227. Há uma tradução espanhola desta obra: SCHELER, Max. *Sociología del Saber*. Trad. José Gaós. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1973.

Ora, o que Foerster temia já estava acontecendo. Na verdade, o surto das ciências da natureza e a dignidade do trabalho muito cedo perderam o seu foco. Gradativamente as ciências naturais foram deixando de ser *meio*, e começaram, paulatinamente, a ser um *fim* absoluto em si mesmo. Foi assim que nasceu o *empirismo*, o *materialismo*, porquanto chegou um momento em que o homem pensou poder viver sem elevar-se acima da matéria. Nascia, pois, o *cientificismo*. O resultado tem sido catastrófico: o trabalho aviltado: seja pela exploração do capitalismo selvagem, seja pela demência socialista que o transforma em valor supremo. A tragédia não é a ciência, em absoluto; a tragédia é o “absolutismo científico”. Reiteramos: a tragédia não é a dignidade do trabalhador; a tragédia é o trabalho colocado como fim último: já pelo *despotismo do capital*, já pela *tiranía socialista*. O verdugo do homem é o próprio homem, porquanto se esqueceu de si mesmo, olvidando da religião e da metafísica, para poder afirmar que a ciência é tudo. Carl Gustav Adolf von Harnack, *teólogo luterano e racionalista intransigente, historiador do cristianismo e “inimigo” da Igreja*, em sua obra, *Das Wesen des Christentums* [A essência do cristianismo] — na verdade, uma coleção de dezesseis preleções dadas entre 1899 e 1900 para uma multidão de alunos e que se tornaram a “carta magna” da teologia liberal protestante — confessava desolado:

A religião, sobretudo, o amor de Deus e do próximo, eis o que dá um sentido à vida; a ciência é incapaz disso. Seja-me permitido falar em nome de minha própria experiência, experiência de que há 30 anos se ocupa de ciência. É belo consagrar-se à ciência, e ai! daquele que a deprecia ou se endurece na ciência. Mas quanto aos problemas da origem da vida e do seu fim, ela não os resolve como não os resolvia há dois ou três mil anos.²¹⁷

Na Itália, Luigi Stefanini, grande pedagogo e renomado historiador da filosofia, que, além de ter ocupado a cátedra de grandes universidades italianas (Padova, Veneza), fora membro do conselho diretivo da *Sociedade filosófica italiana* e do *Centro de estudos filosóficos de Gallarate*, em uma de suas obras mais importantes, *Idealismo cristiano* [Idealismo cristão], de 1931, com o desvelo de um dedicado estudioso de *Estética*, denuncia, sem descurar dos seus méritos, a falência das ciências exatas e experimentais, máxime por

²¹⁶ FOERSTER, Fr. W. **Autorité et Liberté**. Lausanne, Edwin Frankfurter, 1920. p. 114. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 229.

²¹⁷ HARNACK, Adolf. **Das Wesen des Christentums**. Leipzig: Hinrich, 1906. p. 186. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 230.

forçarem uma unilateralidade metodológica, fruto, sem dúvida, de uma *hipertrofia intelectual* proveniente de hábitos *megalomaniacos*²¹⁸:

Faliu [a ciência] na sua presunção, não nas suas legítimas aspirações. Faliram as ciências exatas se com Descartes pretendem encerrar toda a realidade nos seus quadros; faliram as ciências experimentais se na alheta de Comte querem impor os seus métodos a toda forma de conhecimento. Mas o que elas nos dão, *nos limites de sua capacidade é conquista segura, indestrutível: dão-nos a verdade e a realidade, não, porém, toda a verdade nem a realidade toda.*²¹⁹

As ciências da natureza elevadas ao nível de conhecimento supremo, ou, ao menos, de o único possível²²⁰, conduziram o homem a uma trágica perda do horizonte metafísico e religioso, a qual fê-lo recair num racionalismo e materialismo que o tornam mais e mais algoz de si mesmo. De fato, a persecução de um conhecimento das realidades físicas como de um fim último da vida humana, geraram uma ética perversa que tornou o ser humano refém da matéria e escravo da técnica, isto é, escravo do que ele próprio produz, e que, portanto, deveria estar a serviço dele. Com outras palavras, o homem tornou-se escravo da sua obra; o senhor – vale dizer, a pessoa humana – tornou-se escravo das obras de suas próprias mãos. Com efeito, nesta “ética”, o trabalhador torna-se servo do que produz e funcionário das máquinas que ele próprio faz e domina. Notemos a contradição! Escravo do que faz e rege. Por quê? Porque reduzindo tudo à matéria e ao que podemos fazer com ela, nada há além do que produzimos, nada há que deva ser buscado além da eficiência com a qual produzimos, nada resta além, enfim, do que a produção e a técnica e as máquinas com as quais produzimos. Servindo às máquinas, tornamo-nos máquinas produtoras e condutoras de outras máquinas.²²¹ Max Scheler identifica assim a raiz dos nossos males. Em seu *Vom ewigen im menschen* [*O eterno no homem*], de 1921, faz as seguintes considerações:

Quando a metafísica que só é capaz de dar uma resposta ao problema da causa e do sentido do mundo é descurada ou quando os seus

²¹⁸ Para quem julgar pesada a expressão, “megalomaniaco”, basta tomar nota das palavras de Renan, que vão muito além de uma sátira ou de uma figura de linguagem. Diz-nos Franca, citando o historiador e filósofo francês: FRANCA. **A Crise do Mundo Moderno**. pp. 229 e 230: “E Renan, em *L’Avenir de la Science* [*O futuro da ciência*] multiplicava em todas as claves as variações sobre o *leit-motiv* fundamental: ‘A ciência é uma religião; doravante só a Ciência poderá redigir Credos; só a Ciência poderá oferecer ao homem a solução dos enigmas eternos aos quais a natureza humana exige imperiosamente uma resposta.’” [Os colchetes são nossos].

²¹⁹ STEFANINI, Luigi. **Idealismo cristiano**. Padova: Zannoni ed., 1931. pp. 115 e 116. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 231.

²²⁰ **Anexo I: O cientismo**

²²¹ **Anexo II: O mito do progresso**

problemas são resolvidos por cada indivíduo, segundo as suas disposições subjetivas, os valores sobre os quais os homens podiam unir-se, entram pouco a pouco a degradar-se. O problema essencial do fim do homem, da regulação moral e da formação do seu espírito cede lugar às questões de meios e de técnicas, na medida em que permitem ainda aos homens unirem-se. Como um cavaleiro, cuspidor da sela, a sociedade burguesa é arrastada, numa corrida louca, pelas necessidades particulares dos negócios, da produção, das máquinas e das necessidades que ela mesma criou.²²²

De fato, o que constitui uma ética é a hierarquia dos seus fins e, por conseguinte, dos seus valores. Ora, num horizonte onde só há matéria, a matéria torna-se o valor supremo. Destarte, a ciência e o trabalho, tornam-se, pura e simplesmente, o que o homem conhece e faz com a matéria. Por isso, toda a vida humana passa a resumir-se na competência com a qual o homem lida com a matéria: seja na ciência, conhecendo-a, seja no trabalho, moldando-a. A pessoa humana é assim absorvida no sensível, no material, no temporal. Desta feita, o que importa é apenas o que é dado *aqui e agora*, não há um *além*. Em outras palavras ainda, quando os meios se transformam em fim e o relativo em absoluto, ocorre o fim dos fins e o absolutismo do que é relativo. Neste cenário, a ordem é quebrada, porque esta não é senão a hierarquia dos fins; dá-se, pois, a confusão e a alienação, e a ética, que na sua concepção originária tem a finalidade de criar o “hábitat” do homem, de tornar este mundo habitável para os homens e de encaminhá-lo para o seu fim último, volta-se contra o homem; colocando os meios como fins, nega os fins e torna-se desumana. Em uma palavra, não há ética no homem mecanizado, industrializado. Tanto faz o capitalismo como o socialismo, ambos encaminham-se para o mesmo desfecho, a saber, o *niilismo*, visto que, tentando ambos buscar um “além” onde ele não existe, vale dizer, na matéria, suas ações, fracassadas, transformam-se em ideologias petrificadas que, mais dia menos dia cairão na descrença. E, no entanto, esta é a “ética” de nossos dias.

Um pensador a denunciar o malogro de nossos tempos é Götz Briefs, filósofo alemão e especialista em ética e política. Suas reflexões acerca de ética e economia política influenciaram assaz a doutrina social de Pio XI. Em sua obra, *Le prolétariat industriel* [*O proletariado industrial*] – vertida para o francês em 1915 – afirma resolutamente acerca da gênese dos males coevos, ao mesmo tempo em que vislumbra de onde se pode originar a sua solução:

²²² SCHELER, Max. **Vom ewigen im menschen**. Leipzig: Der Neue Geist, 1921. I. p. 445ss. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 250.

O racionalismo destruiu a antiga concepção do mundo e da vida, destruiu a escala tradicional dos valores e fez de toda a existência e de todo o valor humano coisas relativas. Queda assim insatisfeita a necessidade fundamental da alma humana, a necessidade do absoluto, e este desvio do transcendente dá valor absoluto ao que é essencialmente relativo. A necessidade do absoluto exprime-se nas formas mais estranhas à medida que se sucedem as gerações e as correntes espirituais. É esta necessidade que gera a agitação imensa que tanto caracteriza a nossa época [...] Sem temor de erro podemos afirmar que a revolta do proletariado contra a presente ordem econômica e social brota em parte do vazio religioso do coração proletário. Na mesma proporção é também verdade que a solução do problema proletário é em parte religioso, independente das instituições econômicas e sociais.²²³

Foram muitos os observadores deste fenômeno próprio de nossa época: o homem desumanizado. No entanto, todos concordam quanto à causa deste fenômeno. Ele se deu porque o homem – paralisado por uma metafísica *fantasmagórica*, vale lembrar, o inexistente “suprassensível” dos materialistas – tornou-se um ser inumano. Maximilian Karl Emil Weber, jurista e economista alemão – pai da sociologia – na primeira parte dos seus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [*Ensaio reunidos de sociologia da religião*], publicados postumamente em 1920/1, afirmava:

Tal é a nova ética, cujo bem supremo é a acumulação indefinida de riquezas [...] A vida humana é ordenada à aquisição de bens materiais, em vez de se regularizar a aquisição de acordo com as necessidades inerentes à vida dos homens [...] Esta violência insensata feita às condições naturais da vida humana é, evidentemente, um fator essencial do capitalismo [...] caracteriza a civilização capitalista, e até em certo sentido a constitui.²²⁴

Não pensemos – gostaríamos de ratificar uma vez mais – que esta “nova ética” é propriedade exclusiva do capitalismo. Também o socialismo – à sua maneira – defende posições que afrontam a dignidade humana. Com efeito, ele sempre defendeu que a única coisa que torna todos os homens iguais, porquanto torna todos os homens, homens, é o trabalho. Destarte – na concepção do socialista – o ser humano sempre foi, única e

²²³ BRIEFS, Göetz. **Le prolétariat industriel**. Trad. I. Simon. Paris: Desclée de Brouwer, 1915. pp. 60-62. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. pp. 250-251.

²²⁴ WEBER, Max. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920/1. I. pp. 35, 36 e 49. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. pp. 246-247.

exclusivamente, trabalhador (*homo faber*). Não há nada além do trabalho. O homem trabalha por trabalhar. Citemos uma declaração de Adelchi Baratono, *filósofo italiano* e expoente do *partido socialista* da Itália no período entre as guerras:

O novo conceito de trabalho pode definir-se como o conceito do *trabalho desinteressado, do trabalho pelo trabalho*. Na base desta concepção da vida social encontra-se a idéia que o empresário e o operário, o cientista e o artista têm igual dever de trabalhar: trabalhar porque são homens, e o homem como ser econômico e espiritual é substancialmente trabalhador; trabalhar para trabalhar, sem outro fim que não seja o próprio trabalho.²²⁵

Portanto, se é verdade que por trás da ciência moderna há um vento sagrado, é também verdade que houve uma relevante e substancial ruptura, já que o empirismo e o materialismo não foram senão o resultado de um rompimento do homem com o transcendente. Aos homens aprouve ficarem imersos na matéria. E, como nada mais viam além dela, as ciências naturais tornaram-se absolutas.

Mas o homem não consegue viver sem o transcendente. O homem é, além de *sapiens, volens, socialis, faber, loquens, ludens*, essencialmente *religiosus*. Por isso, ainda que na ordem do conhecimento Deus não seja o primeiro, na ordem ontológica Ele o é. Daí que, antes de *sapiens, volens, socialis, faber, loquens* ou *ludens*, o homem é *homo religiosus*. E, se está correto o que diz Tomás, a saber, que “[...] amar a Deus sobre todas as coisas é conatural ao ser humano [*Diligere super omnia est quiddam connaturalis homini*]”²²⁶ – não fosse a desordem do pecado²²⁷ – ele deveria *jogar, falar, trabalhar, pensar, querer e viver* para Deus, Seu bem supremo. Disto decorre que, quando o homem coloca qualquer uma destas atividades no lugar de Deus, longe de escapar da sua natural vocação à transcendência, ele fatalmente transforma em seu “deus” as coisas transitórias: o *jogo, a fala, o trabalho, o pensamento, o querer e a vida*. Leeuw – destacado historiador da religião – em sua obra, *Der Mensch und die Religion [O homem e a religião]*, de 1940, afirma com clareza a impossibilidade de o homem viver sem religião, seja ela falsa ou verdadeira. Afirma, inclusive, que o próprio ateísmo, a

²²⁵ BARATONO, Adelchi. **Fatica senza fatica**. Torino: Casa Editrice “Problemi Moderni”, 1923. pp. 60 e 61. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 247. A este respeito, Franca cita ainda o sindicalista francês, Léon Jouhaux, numa declaração realmente emblemática: FRANCA. **A Crise do Mundo Moderno**. p. 247: “O célebre socialista francês L. Jouhaux escrevia no *Populaire* [Jornal socialista francês, fundado em 1916], 16 Set. 1232: ‘Somos revolucionários no sentido mais seguro da palavra. *O essencial da nossa concepção é que nada há fora do trabalho e o trabalho é tudo.*’ [Os colchetes e o itálico são nossos].

²²⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I-II, 109, 3, C.

²²⁷ *Idem. Ibidem.*

seu modo, não deixa de ser um ato religioso ou procedente da religião. O ateísmo é o homem que, religiosamente, ignora, nega ou se revolta contra Deus. O ateísmo é a religião do homem sem religião ou antirreligioso:

Somente quem não é ainda homem, quem não é ainda “consciente” não é Homo religiosus. E quanto mais violentamente se apresenta o ateísmo, tanto mais claro vemos nele os traços de antigas experiências religiosas, como as da escatologia e da religião da comunidade humana no ateísmo comunista. O homem que não quer ser religioso o é justamente por essa sua vontade. Pode evitar a Deus, mas não pode fugir-lhe.²²⁸

Todavia, o fato a se ressaltar é que, todas estas coisas (o jogo, a fala, o trabalho, o pensamento, o querer e a vida), de boas, tornam-se más, uma vez que, se “[...] é necessário que as coisas que existem para um fim, recebam deste fim a bondade”²²⁹, quando elas de meio tornam-se fins em si mesmas, perdem a sua bondade e tornam-se más. Da riqueza que, de meio torna-se fim, diz o Aquinate: “[...] se sua modalidade for excessiva e impeça a prática da virtude, já não pode ser tida como bem, mas como mal”²³⁰. Então, o que temos em nossa época? Jogo, fala, trabalho, pensamento, querer e vida – coisas boas quando buscadas com ordem – transformadas em más pelo homem prevaricador que as busca enquanto fim último. O que é o *capitalismo*, o *socialismo*, o *voluntarismo*, o *racionalismo*, o *vitalismo* e certas filosofias *da linguagem* senão *más metafísicas*, que só alienam o homem, impedindo-o de encontrar a verdadeira metafísica, a verdadeira Religião e o verdadeiro Deus, seu fim último e bem supremo? Max Scheler, em *Vom Umsturz der werte* [*A virada dos valores*], de 1919, afirma algo significativo:

Isto é absolutamente essencial: na raiz desta sede de atividade exterior que não cessa de devorar o homem moderno, encontra-se a sua angústia religiosa e metafísica.²³¹

²²⁸ LEEUW, *L'uomo primitivo e la religione*. Turim: Einaudi, 1961. p. 146. In: MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p. 251.

²²⁹ *Idem*. **Suma Contra os Gentios**. III, CXXXIII, 1 (3064).

²³⁰ *Idem*. *Ibidem*. E Tomás estende este juízo para todos os bens exteriores: *Idem*. *Ibidem*. III, CXXXIII, 4 (3067): “E isto vale para todas as coisas exteriores, porque são boas na medida em que favorecem a virtude, não enquanto são consideradas em si mesmas.”

²³¹ SCHELER, Max. **Vom Umsturz der werte**. Leipzig: Der Neue Geist, 1919. II. p. 316. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 250.

Como podemos reverter este processo? Resta-nos a observação de Blondel, feita em sua *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix* [Luta pela civilização e filosofia da paz], de 1939:

Toda a questão, para quem não se contenta com palavras, quimeras ou sucessos desalentadores, cifra-se em saber de ciência certa se o homem é feito unicamente para o esforço gregário e as vantagens que a força, a ciência, a habilidade política podem alcançar sem escrúpulos, ou se a sociedade e as nações devem ser meios para melhorar a vida das pessoas e assegurar-lhes as condições de bem-estar, de segurança e de ordem mais favoráveis ao desenvolvimento do ser espiritual e seu crescimento infinito.²³²

Do quanto dissemos, decorre que não é correto afirmar que a nossa civilização *tecnocrata* nasce do *cristianismo*. Ela nasce, isto sim, de uma *ciência que assimila a “casca” do pensar cristão sem a sua substância*. É muito oportuno lembrar ainda que a Idade Média nunca negou a autonomia relativa das “ciências naturais”, nem jamais pensou que seus métodos fossem assimiláveis aos da teologia²³³, senão que sempre afirmou que todas elas

²³² BLONDEL, Maurice. **Lutte por la civilisation et philosophie de la paix**. Paris: Flammarion, 1939. p. 93. In: FRANCA, Leonel. **A Crise do Mundo Moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942. p. 292.

²³³ A propósito, tomemos o exemplo emblemático de Alberto Magno. Verifiquemos como ele se colocava criticamente frente às autoridades. Questiona a autoridade de Agostinho em ciências naturais: ALBERTO MAGNO. **II Sent.** D 13, a 2. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 179: “Tome-se pois por princípio que, em questões de fé e de bons costumes, Agostinho deve ser preferido aos filósofos, caso haja idéias diferentes entre eles. Mas, em se tratando de medicina, tenho mais confiança em Galeno ou Hipócrates que em Agostinho; e se falar sobre ciências naturais, tomo em maior consideração a Aristóteles ou a outro especialista no assunto.” Questiona a própria autoridade de Aristóteles: ALBERTO MAGNO. **Física** 8, tr. 1, c. 14. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 180: “[...] A uma tal pessoa respondemos que quem acredita que Aristóteles foi um Deus, deve também crer que ele nunca errou. Se, porém, acredita que ele foi um homem, então sabe sem dúvida que ele podia errar tanto quanto nós.” Abaliza a experiência repetida diversas vezes como o melhor modo (*per modum authenticum*) de se proceder nas ciências da natureza: ALBERTO MAGNO. **Sobre os Animais**. 1, c. 19. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 178: “A experiência, através de repetidas observações, é a melhor mestra no estudo da natureza”. E ainda: ALBERTO MAGNO. **Sobre os Vegetais**. n. 1. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 178: “Só a experiência leva à certeza no estudo da natureza [...]”. ALBERTO MAGNO. **Sobre os Minerais**. 2, tr. 2, c. 1. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 178. “Compete à ciência natural não aceitar simplesmente o que foi narrado. Cabe-lhe, muito mais, a serviço da filosofia natural, buscar as causas das coisas naturais”. Por fim, relativiza a autoridade dos antigos em geral, submetendo-os ao crivo da razão: ALBERTO MAGNO. **Livro das Causas**. 1, tr. 1, c. 1. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 178. “Aceitamos dos antigos aquilo que eles afirmaram corretamente”. Critica a ingerência indevida da Teologia nas ciências: ALBERTO MAGNO. **Sobre Lucas**. 1, 5. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 180: “A Teologia deve permanecer casta dentro dos limites da fé, a fim de não fornicar através de fantasias.” E ainda: ALBERTO MAGNO. **Sobre o Céu e o Mundo**. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPURS, 2000. p. 179: “Nas ciências naturais não nos cabe pesquisar como Deus criador, em sua libérrima vontade, utiliza-se de suas criaturas a fim

deveriam subordinar-se, indiretamente, à filosofia e à teologia. Na verdade, foi quando a teologia deixou de ser considerada uma ciência, e a filosofia a rainha das ciências naturais, que se desencadeou o processo que hoje chamamos de *niilismo*: meios que se tornam fins! Ausência de fins verdadeiros, portanto.

de, através de um milagre, mostrar a sua potência. Cabe-nos, tão somente pesquisar o que pode ser feito naturalmente nas coisas naturais através de causas da própria natureza.”

Apêndice V: O Niilismo

Niilismo, talvez não haja palavra mais usada pelos filósofos para descrever a raiz dos males de nossos tempos. O primeiro a usá-la foi Sir. William Hamilton, filósofo escocês que viveu no século XIX. Tê-la-ia usado – pela primeira vez – no primeiro volume de suas *Lectures on Metaphysics* [*Leituras sobre Metafísica*], de 1836, para qualificar a doutrina de David Hume, que nega a realidade substancial.²³⁴ Diz ele: “Esta doutrina, como que recusando uma realidade substancial à existência fenomênica da qual somos [estamos] conscientes, é chamada de Niilismo [...]”²³⁵.

Niilismo, como é fácil observar, vem do latim “nihil”, que significa nada. Mas como entendê-lo, naquele que se intitulou o seu grande “profeta”, a saber, Friedrich Nietzsche, e em seu mais dedicado intérprete, Martin Heidegger? Antes de tudo, é preciso entender que Nietzsche compreende a história da filosofia como a história dos desdobramentos do platonismo. E o platonismo, para ele, fundamenta-se na “crença” da existência do suprassensível e do transcendente como sendo “valores” superiores ao que é imediatamente dado. É interessante perceber que, para Nietzsche, o transcendente está diretamente ligado a uma concepção *teleológica* do mundo. Em que sentido? As razões da ação. Eu ajo, *hic et nunc*, mas meu pensamento está na consequência desta ação. A minha ação é, pois, determinada por algo que está além dela e do qual ela mesma é apenas meio. Ora, este “algo” é o fim, a finalidade. O fim é, portanto, a meta, a intenção, o algo que transcende e define o meu raio de ação. Destarte, em si mesmo, o fim – e a ação concebida apenas como meio – para Nietzsche, já fundam, de algum modo, a transcendência, a metafísica, uma vez que, a concepção de finalidade cria algo que está além desta ação. Este algo é o “porquê” da ação, o futuro que a promove e a define. Este “futuro”, para Nietzsche, é o suprassensível. E a busca

²³⁴ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4ª ed. Trad. Alfredo Bosi. Rev. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Verbete: “Niilismo”. pp. 712-713. MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. 4ª ed. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo Martins Fontes, 2001. Verbete: “Niilismo”. pp. 504-507.

²³⁵ HAMILTON. **Lectures on Metaphysics**. London: William Blackwood And Sons, 1836. v. I. p. 294: “This Doctrine, as refusing a substantial reality to the phenomenal existence of which we are conscious, is called Nihilism.” Disponível em: <<http://archive.org/details/lecturesonmetaph014975mbp>>. Acesso em: 08/08/2013.

deste suprassensível, enquanto forja as regras às quais a ação deve-se adequar, funda a moral. Uma moral é sempre uma moral dos “valores”.

Agora bem, o que Nietzsche vê em seu século, o século XIX? Vê que o homem, após milênios, descobre que os valores não são imutáveis; antes, que eles estão em ininterrupta mudança, em perpétuo devir. Desta constatação, Nietzsche nota outra: o homem começa a questionar o valor dos valores, o sentido de dar sentido. Daí a sua intuição: esta mudança de valores e finalidades, aliada à crítica dos valores que o homem moderno começa a empreender, chegará a um ponto em que os homens negarão todos os valores, dirão não a todos os “porquês”. A isto, precisamente, ele chama *niilismo*. Ausência de fins, fim dos “porquês”: “Niilismo: falta o fim; falta a resposta ao ‘por quê?’”²³⁶. A bem da verdade, segundo ele, este processo já se iniciou em seu século, precisamente com a crítica dos valores. De fato, o primeiro passo do niilismo não é o nada, mas sim o fim dos valores supremos, o qual se dá pela admissão do devir de valores que se sucedem, pela crítica constante dos valores. Este é primeiro passo, por assim dizer, do niilismo: ausência de valores inquestionáveis. Em um dos chamados fragmentos póstumos, ele diz:

[...] O homem moderno crê experimentalmente ora nesta, ora naquele valor, para depois abandoná-lo; o círculo de valores, superados e abandonados está sempre se ampliando; cada vez mais é possível perceber o vazio e a pobreza de valores; o movimento é irrefreável – embora tenhamos a tentação de diminuí-lo em grande estilo. No fim, o homem ousa uma crítica dos valores em geral; reconhece sua origem; conhece o bastante para não acreditar em valor nenhum; eis o *pathos*, o novo tremor [...] A história que estou relatando é a dos dois próximos séculos [...].²³⁷

Há uma passagem célebre do livro *V da Gaia Ciência*, § 343, intitulada: *Nós, os Sem Medo*. Nesta passagem, Friedrich Nietzsche, qual “médico”, dá aos “crentes” o “atestado de óbito” de Deus: “Deus está morto”. Ele afirma:

Nunca ouviram falar de um louco que, em pleno dia, acendeu uma lanterna, correu ao mercado e se pôs a gritar sem parar: “Procuro Deus! Procuro Deus!” Como lá se encontravam muitos que não

²³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Frammenti postumi (1887-1888)**. Trad. S. Giametta: Milão, Adelphi, 1971. v. VIII, tomo II. 9[35]. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 19.

²³⁷ NIETZSCHE. **Frammenti postumi (1887-1888)**. (11[411]). In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 19.

acreditavam em Deus, provocou muitas risadas. “Será que ele se perdeu?”, disse alguém. “Perdeu-se como uma criança”, falou outro. Ou será que está bem escondido? Tem medo de nós? Será que foi embora? Ou emigrou?” — bradou. — “Vou dizer-lhes para onde foi! Nós o matamos: vocês e eu! Nós todos somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar, bebendo-o até a última gota? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis? Não estaremos caindo incessantemente? Para frente, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando como através de um infinito nada? Não sentimos no rosto o sopro do vazio? Não está mais frio? Não surgem noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender lanternas pela manhã? Não escutamos ainda o ruído dos coveiros que enterram Deus? Não sentimos o mau cheiro da decomposição divina? Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos! [...] Jamais houve ação tão grandiosa e os que nascerem depois de nós pertencerão, em virtude dessa ação, a uma história mais elevada do que todas as histórias até hoje!’ Após pronunciar estas palavras, o insensato calou-se e dirigiu novamente o olhar a seus ouvintes; também eles se calavam como ele e o fitavam com espanto. Finalmente, atirou a lanterna ao chão de tal modo que se espatifou, apagando-se. ‘Venho muito cedo — prosseguiu —, “meu tempo ainda não chegou. Esse evento enorme está a caminho, aproxima-se e não chegou ainda aos ouvidos dos homens. É preciso tempo para o relâmpago e o raio, é preciso tempo para a luz dos astros, é preciso tempo para as ações, mesmo depois de concluídas, serem vistas e entendidas. [...]” Conta-se ainda que esse louco penetrou, nesse mesmo dia, em diversas igrejas e ali entoou o seu *Requiem aeternam Deo*. Expulso e interrogado, dizem que se limitou a responder sempre a mesma coisa: “De que servem estas igrejas se são tumbas e monumentos de Deus”.²³⁸

Nietzsche fala como um poeta, mas transmite conceitos como um filósofo. Somente que é difícil interpretá-lo; como a poesia, suas palavras, quando tentamos prendê-las num *círculo hermenêutico*, como que se escapam entre os dedos. Mas uma coisa é certa. É errôneo reduzir o período citado a uma espécie de profissão ou confissão de *ateísmo vulgar* ou a um discurso, pura e simplesmente, *anticristão*. É muito mais do que isso. Nietzsche, com a metáfora da manhã e da noite, do acima e do embaixo, fala-nos de um movimento que conheceu sua origem na “aurora platônica” que, em busca de um conhecimento

²³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Idilli di Messina. La gaia scienza e Frammenti postumi (1881-1882)*. Trad. F. Masini e M. Montinari. v. V, tomo II. Milão: Adelphi, 1966. livro III, 125. In: REALE, Giovanni. *O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. pp. 21 e 22.

incontrovertido, negou a realidade sensível, apoucou a material e desprezou o temporal como irreal. Em busca de um conhecimento necessário e universal, relegou o sensível, o transitório, o mutável ao âmbito da aparência, da mentira e da imitação. Esta concepção, segundo Nietzsche, chegou ao povo pelo cristianismo. E quando ele diz que o Deus cristão está morto, quer dizer que a “luz introvertida da verdade” platônica apagou-se, que todo suprassensível, que todo “além”, enfim, todo “futuro” pelo qual os homens pautavam a sua conduta esvaneceu-se; toda “moral” que promete algo acima de nós, que promete outro mundo e que nega este, está inexoravelmente esfacelando-se:

A mudança absoluta que ocorreu com a negação de Deus — Não temos mais absolutamente nenhum Senhor acima de nós; o velho mundo dos valores é teológico — este é derrubado.²³⁹

A declaração da morte de Deus equivale, pois, a dizer que Parmênides está morto e que os séculos vindouros pertencerão ao *devoir* de Heráclito. Nada há acima de nós. Não há um “além da ação”, um além do *hic et nunc*. Não há fins, não há “por quê?” a ser respondido. Não se trata, pois, somente da negação do céu ou do inferno, mas a negação das ideologias: da Revolução como causa cujo efeito será a igualdade social; da Ciência cujo efeito será o progresso. A verdade é que não há causa e efeito. O ateísmo verdadeiro é a negação mais radical de tudo quanto possa ser “ideologizado”, representativo, de tudo o que possa tirar-nos da vida e levar-nos a viver do que pensamos dela. O verdadeiro ateísmo é, portanto, uma negação até mesmo do ateísmo como ideologia. Diz Nietzsche: “tudo existe, mas não há fins — o ateísmo como falta de ideais”²⁴⁰. E ainda:

[...] o ideal foi até agora a força caluniadora do mundo e do homem propriamente dita, o sopro venenoso sobre a realidade, a grande sedução que leva ao nada [...].²⁴¹

²³⁹ NIETZSCHE. **Frammenti postumi (1887-1888)**. (11[333]). In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 25.

²⁴⁰ NIETZSCHE. **Frammenti postumi (1887-1888)**. (11[327]). In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 25.

²⁴¹ NIETZSCHE. **Frammenti postumi (1887-1888)**. (11[118]). In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 25.

Esta leitura de Nietzsche foi consagrada por Heidegger, para quem este movimento, a saber, o do niilismo como negação do platonismo, é um movimento para onde a história humana caminhava, é o seu rumo inevitável, que, manifestando-se nos *oitocentos*, apareceu como uma crítica não mais *do valor de um valor*, mas *do valor do valor*. Para Heidegger, portanto, o niilismo vai muito além da negação do Deus cristão, ele é a superação de todo “super”, de todo “meta”, de todo “sobre”, de todo “hiper”, de todo “ultra”, de todo “supra”, de todo “trans” como realidade verdadeira. Ele é, pois, a afirmação do autenticamente real como sendo o dado imediato, o imediatamente expressivo e não o representativo, o imaginário. O niilismo é o fim do mundo concebido como teatro de nossas representações. Ouçamos Heidegger a comentar a sentença de Nietzsche: “Deus está morto”:

Essa passagem evidencia que a afirmação de Nietzsche acerca da morte de Deus refere-se ao Deus cristão. Mas também é certo, e deve ser levado em conta desde então, que as expressões “Deus” e “Deus cristão” são empregadas, no pensamento de Nietzsche, para indicar o mundo supra-sensível em geral. “Deus” é o termo para designar o mundo das idéias e dos ideais. Desde Platão — ou melhor, desde o último período da filosofia grega e da interpretação cristã da filosofia platônica —, esse mundo do supra-sensível tem o mesmo valor que o mundo verdadeiro, o autenticamente real. Em oposição a ele, o mundo sensível é simplesmente o mundo terreno, o mundo mutável, aparente e irreal. O mundo terreno é o vale de lágrimas, em contraposição à felicidade supraterrana. Se, como ainda faz Kant, entendemos, o mundo sensível como mundo físico no sentido mais amplo, o mundo supra-sensível passará a ser o mundo metafísico. A metafísica, ou seja — para Nietzsche — a filosofia ocidental entendida como platonismo, está no fim. Nietzsche considera sua filosofia como a contracorrente da metafísica, isto é, para ele, do platonismo.²⁴²

Em outra parte, ele é ainda mais claro e confessa que o “quê” de incompreensível deste hóspede inquietante chamado niilismo não pode ser desvendado, porque faz parte da sua essência ser perturbador:

²⁴² HEIDEGGER, Martin. **Sentieri interrotti (Holzwege)**. Florença: La Nuova Italia, 1968. p. 198. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 23. Esta obra de Heidegger foi publicada em 1950 e trata-se de uma coletânea de textos reunidos sobre diversos assuntos, entre os quais Nietzsche e a sua expressão “Deus está morto”, que remonta ao ano de 1953. *Holzwege* significa *Caminhos de floresta*, que a tradução italiana verte como *Caminhos interrompidos*, muito acertadamente diga-se de passagem, porque, como explica o próprio Heidegger no exórdio da obra, na floresta há caminhos tão sinuosos que, o mais das vezes, conduzem-nos a sendas não trilhadas. O Prof. Ernildo Stein propõe para obra a seguinte tradução: *Sendas Perdidas*.

O niilismo, pensado em sua essência, é antes o movimento fundamental da história do Ocidente. Ele revela um curso tão profundamente subterrâneo, que seu desenvolvimento só poderá determinar catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento histórico universal dos povos da Terra na esfera de poder do Mundo Moderno. Não é, pois, um fenômeno atual e tampouco um produto do século XIX, embora tenha despertado nesse século uma consciência mais aguda em relação a ele e o termo tenha começado a ser empregado. [...] O fato de não poder revelar sua proveniência faz parte da inquietude que cerca este hóspede extremamente perturbador. O niilismo não começa só onde o Deus cristão é negado, ou cristianismo é combatido, ou onde se prega um ateísmo vulgar baseado no livre-pensamento. Enquanto considerarmos exclusivamente a descrença como afastamento do cristianismo e suas manifestações, não iremos além dos aspectos mais extrínsecos e acidentais do niilismo. O discurso do insensato serve justamente para demonstrar que a expressão “Deus está morto” nada tem em comum com as opiniões dos que o cercavam discorrendo entre si, dos que “não acreditavam em Deus”. Nos descrentes nesse sentido, o niilismo ainda não penetrou como destino de sua história. Enquanto entendermos a expressão “Deus está morto” apenas como a fórmula da descrença, só estaremos pensando de modo teológico-apologético, renunciando ao objetivo do pensamento de Nietzsche, ou seja, à reflexão que tende a pensar o que já aconteceu à verdade do mundo supra-sensível e à sua relação com o mundo sensível.²⁴³

O próprio Nietzsche reconhece – em várias passagens – que o *niilismo* não se consumará no seu século, mas nos dois próximos. Embora Deus tenha sido arrancado daquele “lugar” – que é o suprassensível – o fato de ele ter ficado *vazio*, não significa que tenha deixado de existir. Outras ideologias que prometem uma felicidade universal e terrena estão ocupando-o, uma após outra. Afirma:

Meu reconhecimento e minha identificação do ideal tradicional, o cristão, mesmo lá onde se elimina a forma dogmática do cristianismo. O perigo do ideal cristão esconde-se em seus sentimentos de valor, naquilo que pode prescindir da expressão conceptual: minha luta contra o cristianismo latente (por exemplo, na música, no socialismo).²⁴⁴

²⁴³ HEIDEGGER. *Sentieri interrotti (Holzwege)*. pp. 200-201. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. pp. 23-24.

²⁴⁴ NIETZSCHE. *Frammenti postumi (1887-1888)*. (10[2]). In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 32.

Heidegger, também não deixa de considerar que, se a crença no Deus cristão está desaparecendo, isto não significa que o advento do niilismo se vai consumir-se. O cristianismo perdura em seus “disfarces”, em suas “máscaras”; enquanto persistir a crença numa verdade, enquanto houver a crença num futuro escatológico (*éskhatos* = *último*), o niilismo estará incompleto, pois aquele *lócus suprassensível* continuará existindo e sendo ocupado. Diz o pensador da Floresta Negra:

Se Deus, no sentido do Deus cristão, abandonou o seu lugar no mundo supra-sensível, o lugar ainda existe. Esta região vazia no mundo supra-sensível e do mundo ideal pode ser mantida. Ela requer então um novo ocupante e a substituição. Segundo Nietzsche (*Vontade de Potência*, Af. 1021, ano 1987), isso acontece com as doutrinas da felicidade universal e com o socialismo, com a música wagneriana, ou seja, onde quer que o “cristianismo dogmático” seja reduzido aos extremos. Tem-se então o “niilismo incompleto” [...].²⁴⁵

Heidegger chega a falar que o próprio Nietzsche concebeu uma metafísica da *vontade de potência*²⁴⁶, pois coloca naquele lugar do suprassensível precisamente a vida concebida como *vontade de potência*, como *vontade de expandir* e *se fortalecer*. Um dos fragmentos póstumos parece confirmar a leitura de Heidegger:

Reabsorva-se novamente *aquele que faz* no fazer, depois de tê-lo extraído conceptualmente, esvaziando assim o fazer. Retome-se de novo no fazer o fazer *alguma coisa*, a “meta”, a “intenção”, o “fim”, depois de se ter extraído artificialmente do fazer a finalidade, esvaziando assim o fazer. Todos os ‘propósitos’, as “metas”, os “significados” não passam de expressões e metamorfoses da única

²⁴⁵ HEIDEGGER. *Sentieri interrotti (Holzwege)*. p. 206. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 32.

²⁴⁶ HEIDEGGER. *Sentieri interrotti (Holzwege)*. p. 220. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 29: “Não obstante toda derrubada e inversão da metafísica, Nietzsche não se desvia de seu curso ininterrupto quando concebe aquilo que a vontade de potência intui para a própria conservação *como o ser, o ente, ou a verdade*.” [O itálico é nosso]. Na concepção de Heidegger, aquele “topos” (τόπος) suprassensível, em Nietzsche, é ocupado pela *vontade de potência*. Pelo que Friedrich não chega ao *niilismo* completo. Em uma palavra, Nietzsche ainda é um metafísico. HEIDEGGER. *Op. Cit.* p. 238. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 30: “Uma vez que o niilismo é pensado apenas como a derrubada dos valores supremos e vontade de potência como princípio da inversão de todos os valores, *a metafísica da vontade de potência é certamente uma superação do niilismo* [...]”. [O itálico é nosso]. Segundo Heidegger, Nietzsche identifica o *niilismo* com a *vontade de potência*: HEIDEGGER. *Op. Cit.* p. 241. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 30: “[...] Com base nisso, ele considera a própria *metafísica da vontade de potência como niilismo*.”

vontade inerente a cada acontecimento, a vontade de potência; ter objetivos, metas, intenções, *querer* em geral equivalem a um querer se tornar mais fortes, a um querer crescer, e *além* disso a querer também os *meios* [...].²⁴⁷

Parece claro que Nietzsche, em sua obra, rejeitou a *teleologia cristã* clássica e também muitas de suas “máscaras”, mas ainda assim – segundo Martin Heidegger – ele permanece um metafísico e cristão, pois a sua concepção de *vontade de potência* acaba ocupando aquele lugar suprassensível que ele próprio havia esvaziado. Não estamos ainda no nada. O niilismo de Nietzsche é, pois, o *niilismo incompleto*. Assim, Heidegger define o próprio período em que vivemos. Vivemos um *niilismo incompleto*. Deveras nosso tempo fez sucumbir os valores tradicionais. Porém, no lugar deles colocou outros valores que preenchem aquele espaço suprassensível outrora ocupado pelo platonismo e pelo cristianismo. Neste sentido, na percepção de Heidegger, o niilismo só será completo quando o suprassensível – como região separada – for abolido. Afirma ele:

[...] o niilismo incompleto substitui, é claro, os valores precedentes por outros, mas os põe no lugar dos precedentes, uma vez que conserva assim a posição de região ideal do supra-sensível. O niilismo completo, ao contrário, deve eliminar o lugar tradicional do valor, o supra-sensível como região separada [...].²⁴⁸

Não acreditamos que seja possível haver um *niilismo completo*, porque o homem não pode agir sem que haja uma *finalidade em sua ação*. Já dizia Tomás de Aquino que, a ausência de finalidade numa ação não só é algo impensável, mas impossível; trata-se de algo infactível, porque absurdo. Ele explica:

Ora, na ação de qualquer agente deve-se procurar algo além do qual o agente nada quer, até por que, se assim não fosse, as ações tenderiam para o infinito. Mas isto é impossível porque, como não se pode percorrer o infinito (*I Analíticos Posteriores* 22, 82b; Cmt 33, 279) , também o agente não começaria a ação. Com efeito, nenhuma coisa é

²⁴⁷ NIETZSCHE. *Frammenti postumi (1887-1888)*. (11[96]). In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. pp. 26-27.

²⁴⁸ HEIDEGGER. *Sentieri interrotti (Holzwege)*. p. 206. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 32.

movida para o que é impossível atingir. Logo, todo agente opera para um fim.²⁴⁹

O que consideramos pertinente dizer é que o *niilismo é uma inversão dos valores*, isto é, tomar como meio o que é fim. O niilismo é também uma tentativa de, elevando a competência e a eficiência a valores supremos, fazer com que o homem não responda mais por seus atos. Não importa o que eles causarão, quais serão os seus efeitos, importa apenas a sua competência e eficiência na produção e no lucro. Não se trata, portanto, de uma supressão do *princípio de causalidade*, mas de uma perversão dele: a única coisa que importa causar é o funcionamento e o único efeito que interessa alcançar é a produção de riquezas. O niilismo faz com que o presente seja o único e último dos nossos horizontes. Decerto que o niilismo nunca abolirá o futuro, mas fará com que ele seja fruto de um presente *irresponsável*. O futuro será a nossa ruína. Não há como eliminar o suprassensível da vida homem, mas há como falsificá-lo. Não há como acabar com a metafísica, mas há como fazer uma má metafísica. Não há como negar a dimensão religiosa do homem, mas há como falseá-la, desnordeá-la, fingir que ela não existe. Isto é o que entendemos como niilismo, isto é o que entendemos ser a *pós-modernidade*. O fim da verdadeira metafísica dá-se no início de uma má metafísica. O fim da verdadeira religião dá-se quando uma falsa religião se apresenta como verdadeira. O fim do verdadeiro suprassensível acontece quando o sensível é tomado por suprassensível. A nossa civilização é uma civilização pervertida, viciosa e que barateia todas as grandes questões da existência.

²⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. III, II, 2 (1870).

Anexo I: O Cientismo

O chamado “absolutismo científico” tem um nome: *cientismo*. Konrad Lorenz, zoólogo e etólogo austríaco, *Prêmio Nobel de Fisiologia/Medicina de 1973*, em uma de suas obras mais famosas, *Der Abbau des Menschlichen [A demolição do homem]*, de 1983, define o *cientismo* como uma crença:

De modo simplificado pode-se definir o ‘cientismo’ como sendo a crença de que só tem realidade aquilo que pode ser expresso na terminologia das ciências exatas e que pode ser comprovado através da quantificação. Nesta linha, os únicos métodos cientificamente legítimos para a aquisição de conhecimentos pelo homem seriam os da medição e do cálculo.²⁵⁰

A que o *cientismo* nos leva? Leva-nos à outra crença, a saber, de que tudo aquilo que não pode ser medido nem pesado é incognoscível. E há mais. Uma vez que tudo aquilo que não pode ser medido ou pesado é incognoscível, o “conhecimento” que se obtém destas coisas só pode ser de origem mística. E não somente isto, como o cientismo monopoliza o conceito de epistemologia, acaba por identificar o sobrenatural com o incognoscível:

Aos críticos da pesquisa natural analítica podemos censurar que eles mesmos obviamente acreditem apenas ser real o que é mensurável, ou pelo menos que tudo o que é incomensurável também é incompreensível e fundamentalmente inapreensível. Do mesmo modo parecem ter a opinião de que tais coisas somente possam se tornar acessíveis ao homem por meio de uma anunciação divina, uma experiência espiritual, por assim dizer. E para tanto — mais um erro — eles identificam o incompreensível com o supernatural. Pode ser, também, que boa parte deles tenha o sentimento, impensado, de que qualquer explicação causal constitua uma profanação daquilo que é explicado.²⁵¹

Vale ressaltar que nem estamos a falar do sobrenatural religioso. Com efeito, o *cientismo* toma como natural somente o que pode ser decodificado, de sorte que o que não é

²⁵⁰ LORENZ, Konrad. **A demolição do homem: Crítica à falsa religião do progresso**. 2ª ed. Trad. Horst Wertig. Rev. José W. S. Moraes et al. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986. p. 62.

²⁵¹ *Idem. Op. Cit.* p. 64.

mensurável – para ele – já é supranatural e, por consequência, incognoscível. Ora, a experiência atesta que esta espécie de despotismo intelectual leva a ciência – nobilíssima dentro dos seus domínios – a padecer de uma forma de “autismo gnosiológico”, o qual a torna incapaz de dialogar com o mundo e com outras formas de conhecimento. Trata-se de um dogmatismo caprichoso que, na certeza absoluta de que só ele é capaz de considerar o mundo intelectualmente, age de forma tirânica a ponto de sequer chegar a admitir que existam outras formas de epistemologias. Agindo assim, esta forma de “racionalidade”, vale dizer, a cientificista, volta-se contra a própria razão e torna-se um verdadeiro entrave para o conhecimento. É como se tudo o que não se possa mensurar também não se possa tentar conhecer, ou, então, que não se possa tentar conhecer senão aquilo que é passível de medida. Acerca deste reducionismo, Leszek Kołakowski – filósofo e historiador polonês – num dos seus ensaios mais notáveis, *The Alienation of Reason. A history of positivist thought* [*Alienação da Razão. Uma história do pensamento positivista*], de 1968, afirma:

Esta doutrina é uma tentativa de consolidar a ciência como atividade auto-suficiente, que esgota todos os modos possíveis de se apropriar intelectualmente do mundo. [...] O positivismo, assim entendido, é uma tentativa de fugir das próprias tarefas, uma fuga mascarada de definição de conhecimento.²⁵²

Uma das grandes conquistas das quais se vangloria a *ciência moderna* é a de saber delimitar com exatidão qual é o seu objeto de análise. Entretanto – estranhamente – ela não para por aí. Ao definir rigorosamente o seu campo, ela não reconhece nada fora deste campo que seja passível de conhecimento válido. Observemos a contradição: ao mesmo tempo que restringe a sua competência, exerce esta mesma competência fora dos seus domínios ao negar ou desqualificar as demais formas de conhecimento. Ora, a ciência não tem competência para justificar ou desautorizar o que não é da sua alçada. Nicholas Rescher, renomado filósofo da ciência – alemão radicado nos Estados Unidos [Foi professor de Filosofia da Ciência na *Universidade de Pittsburgh* e co-presidente do *Center for Philosophy of Science* (*Centro de Filosofia da Ciência*)] – numa obra de alento, *The Limits of Science* [*Os Limites da Ciência*], de 1984, afirma que a ciência, sob pena de contradizer-se, não pode fazer do conhecimento uma propriedade exclusiva:

²⁵² KOLAKOWSKI, L. **The Alienation of Reason**. Trad. Norbert Guterman. New York: Garden City, 1968. p. 204. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. pp. 43-44.

A ciência nada tem a ver com questões que não se enquadram em sua esfera, o domínio dos fatos naturais. Por exemplo, interessa-se pelos valores somente como objetos de exame descritivo. Mas a restrição de seu domínio em decorrência do caráter limitado da sua missão não autoriza a descartar como absurdo aquilo que a transcende. A ciência não tem a exclusividade sobre o “conhecimento”: seu domínio é muito menor do que o da razão em geral. Há muitos “modos de conhecer” e a ciência é apenas um deles. [...] o homem faz parte da ordem das coisas humanas e não simplesmente da natural. Há mais realidade do que a contemplada pela ciência [...].²⁵³

Ouvimos um cientista. O fato de que nem tudo poder ser esquematizado dentro da lógica-matemática da ciência, não significa que a ciência seja absoluta, senão justamente o contrário, ou seja, que ela é limitada e que não é senhora da razão. O fato de algo não se enquadrar à sua ordem, não significa que está fora da natureza, mas simplesmente que a ciência não domina toda ordem natural. A bem da verdade, o cientificismo não nega que há coisas que fogem ao seu domínio. Mesmo os mais inveterados positivistas reconhecem a existência de questões para as quais não há resposta. Somente que, a “legitimidade” que o cientificismo confere às outras formas de saber que investigam estas questões – a filosofia ou a religião – é quase nula. A validade que o cientismo deixa à filosofia e à religião é menor que a dada a uma mera *opinião*. Assim, além de não responder às perguntas fundamentais da vida humana de forma adequada, porque não sabe nem ao menos formulá-las, o cientismo – *a priori* e de forma nada científica – deslegitima e relega ao mais ínfimo grau de consideração, ante a sua “supremacia”, quem as tenta responder. É simplesmente um fato que o cientismo – infiltrado na ciência – exige o monopólio do saber qualificado. Querendo aferir tudo, reclama ser – e tem conseguido sê-lo – o grande “monarca intelectual” do Ocidente. Edgar Morin, antropólogo, sociólogo e filósofo francês (de origem judaica), formado em Direito, História e Geografia, em sua obra de fôlego, *La Méthode* (6 volumes. Todos existem em português. No Brasil, foram publicados pela Sulina), logo no *primeiro volume*, *La Nature de la nature* [*A Natureza da natureza*], de 1977 – na primeira parte – onde trabalha os conceitos de ordem, desordem e organização, afirma algo digno de nota neste sentido:

As perguntas fundamentais foram dispensadas como perguntas gerais, ou seja, vagas, abstratas, não-operacionais. A pergunta originária que a ciência arrancara da religião e da filosofia para se

²⁵³ RESCHER, Nicholas. **Il limiti della scienza**. Roma: Armando, 1990. pp. 241 e 242. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 44.

apoderar dela, a pergunta que justificava sua ambição de ciência: “O que é o homem, o que é o mundo, o que é o homem no mundo?”, a ciência hoje remete à filosofia, a seus olhos sempre incompetente por etilismo especulativo, e a remete à religião, a seus olhos sempre ilusória por mitomania inveterada. A ciência abandona toda pergunta fundamental aos não-cientistas, desqualificados *a priori*. Ela só tolera que, já aposentados, seus grandes dignitários, se elevem a certas alturas meditativas, das quais, entre seus alambiques, os jovens de uniformes brancos zombarão.²⁵⁴

É certo que Morin não é um metafísico, mas é absolutamente relevante o que ele nos diz: as perguntas mais importantes da vida humana a ciência arrancou-as da filosofia e da religião, mas não sendo ela própria capaz de respondê-las – e estando fechada a quem quer que busque respondê-las – devolveu-as à filosofia e à religião, mas não sem antes desqualificá-las sem mais. A ciência – capturada pelo cientificismo – não está aberta à complexidade. Ela não nos dá acesso a uma cultura interdisciplinar ou a qualquer coisa que o valha, porque monopoliza o conhecimento, embargando e “boicotando” todas as outras formas de saber enquanto os desqualifica. Ora, isto torna os seus sequazes fundamentalistas, déspotas intelectuais e não sábios.

²⁵⁴ MORIN, Edgar. **II metodo. Ordine, disordine, organizzazione**. Milão: Feltrinelli, 1983. p. 16. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 233.

Anexo II:

O mito do progresso

Não resta dúvida de que o principal ídolo de nosso tempo é o *deus progresso*. A certeza de que dias melhores virão através do progresso das ciências e das técnicas é inabalável. E tem aniquilado a ética, porque em vez do dever, tem-nos imposto o fazer. Não importa mais nada, sendo possível ser feito, tem-se que fazer em nome do progresso. Lorenz fala de um novo imperativo, um novo mandamento dado ao homem pela religião tecnocrata:

E, por sobre isso, o pensamento tecnomorfo nos impõe, de maneira quase taxativamente neurotizante, a idéia de que se confundem a mera possibilidade técnica de se realizar determinado processo e o compromisso obrigatório de efetivamente levá-lo a cabo. Esta imposição já se tornou um verdadeiro mandamento da religião tecnocrática: — Tudo o que de qualquer modo puderes fazer, farás.²⁵⁵

É bem verdade que, em uma linha abaixo, Lorenz diz que exagera um pouco. Acreditamos que, se estivesse vivo para reeditar o seu livro, baniria o “exagero um pouco”. O ilustre físico austríaco, Herbert Pietschmann – professor da Universidade de Viena e pesquisador da *física quântica* e das *partículas subatômicas* – em sua obra, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters* [*O fim da era científica*], de 1980, afirma que a ciência, tão frágil em sua essência, tornou-se a maior religião do Ocidente, uma vez que realizou o maior de todos os milagres, a saber, a crença do homem na possibilidade de um progresso ininterrupto provindo dela. Diz ele citando outros autores:

Stefan Zweig²⁵⁶ diz: “A fé num progresso ininterrupto e contínuo teve o poder de uma religião; talvez se tenha acreditado mais nesse progresso do que se acreditou outrora na Bíblia. Até a ciência fez milagres para convencer os homens de seu poder’.²⁵⁷

²⁵⁵ LORENZ. *Op. Cit.* p. 19.

²⁵⁶ Zweig, escritor, dramaturgo e jornalista austríaco de ascendência judaica, esteve exilado no Brasil por causa da Guerra. Foi amigo de George Bernanos. Zweig suicidou-se em 1942. Estava em Petrópolis.

²⁵⁷ PIETSCHMANN, Herbert. **Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters**. Viena-Hamburgo: Paul Zsolnay, 1980. p. 196. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 37.

Nas linhas seguintes, Pietschmann afirma a consequência da idolatria da ciência e do progresso tecnocrata para o homem. Em síntese, quando colocamos a ciência, a técnica e o progresso como valores supremos, eles se elevam acima do homem e passam a militar contra ele. Aos poucos, de *meio* para o *bem comum* da humanidade, a ciência e a técnica vão-se tornando um fim em si mesmo e, desta feita, vão-se afastando da vida e dos homens, vão-se tornando cada vez mais inumanas e até desumanas, porque em vez de servirem os homens se servem deles:

Mas Wilhelm von Humboldt²⁵⁸ já notara como “a ciência obtém os benefícios mais proveitosos para a vida, quando, ao mesmo tempo parece afastar-se desta. O progresso é mostrado assim como afastamento do que é humano, da própria vida do homem.”²⁵⁹

E Pietschmann não está sozinho em sua afirmação. Outros, antes dele, já haviam previsto que o homem se tornaria “marionete” das máquinas, mais, tornar-se-ia ele próprio uma máquina. Hermann Bahr, também austríaco, estudioso da filosofia, da filologia, da economia política e do direito – além de fino crítico de literatura e arte – em sua obra *Expressonismus*, 1916, denuncia, com contundência, a transformação do homem em mero meio de produção, em uma máquina de produção, em um instrumento de sua própria criação:

Reduzido a puro meio, o homem tornou-se instrumento de sua própria obra: não tem mais sentidos, uma vez que serve tanto quanto uma máquina. Foi esta que lhe roubou a alma. E então, ele quer reavê-la. É isso que está em jogo. Tudo a que assistimos não é senão esta gigantesca luta pelo homem, luta da alma contra a máquina. Não vivemos mais, somos vividos. Não temos mais liberdade, não sabemos mais tomar decisões, o homem é privado da alma, a natureza é privada do homem. Apresentamo-nos ainda como seus patrões e senhores, mas sua vingança nos devorou. Oh, se acontecesse um milagre! É isso: talvez um milagre possa ressuscitar o homem privado de sua alma, aniquilado, enterrado. Nunca houve uma época mais transtornada pelo desespero, pelo horror da morte. Nunca um silêncio tão sepulcral reinou no mundo. Nunca o homem foi menor. Nunca mais inquieto. Nunca a alegria esteve tão ausente, e a liberdade mais morta. E eis o grito do desespero: o homem pede aos berros sua alma, um único grito de angústia sai de nosso tempo.²⁶⁰

²⁵⁸ Friedrich Wilhelm Christian Carl Ferdinand von Humboldt (*1767 — +1835) foi o fundador da Universidade de Berlim. Um dos precursores, por assim dizer, da filosofia da linguagem.

²⁵⁹ PIETSCHMANN. *Op. Cit.* p. 196. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 37.

O que Bahr, que escreve no mundo em guerra, quer realmente alertar é que, por trás da guerra bélica, está acontecendo uma guerra, por assim dizer, existencial, a saber, a guerra dos homens com as máquinas, pois estas lhe querem roubar a própria humanidade, a própria natureza, escravizando-a. O homem, mesmo sendo um homem, aos poucos está tornando-se uma máquina, comportando-se como uma máquina. O historiador e cientista americano, Lewis Mumford, numa de suas obras mais significativas, *The transformation of Man* [A transformação do homem], de 1956, já afirmava com veemência:

Ao invés de considerar o trabalho como meio precioso para forjar personalidade mais fortemente individualizada, o homem tecnológico procura despersonalizar o trabalhador, condicionando-o conforme as exigências dos processos impessoais da produção e da administração. [...]. Nos sistemas tecnológicos, o homem torna-se, então, máquina, reduzido o mais possível a uma série de reflexos.²⁶¹

Todavia, talvez ninguém tenha denunciado com tanta ênfase a desumanização do homem como o romancista francês George Bernanos. Jornalista e escritor profícuo, Bernanos esteve entre nós quando do seu exílio por conta da Segunda Guerra. Foi amigo de Alceu Amoroso Lima, Álvaro Lins e Augusto Frederico Schmidt. Como dissemos, escreveu muito.²⁶² Mas quiçá a obra que se tenha tornado mais famosa dentro dos círculos acadêmicos europeus e na qual Bernanos não tenha economizado palavras de impacto para atacar a virulência da sociedade industrial haja sido: *La liberté, pour quoi faire?* [Traduzido livremente: *Liberdade, para fazer o quê?*]; publicada postumamente em 1953, trata-se do registro de cinco conferências proferidas por Bernanos – entre 1946 e 1947 – sendo que o autor veio a falecer em 1948. A edição que citaremos é a italiana, *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine* [O espírito europeu e o mundo das máquinas], de 1972. Antes de tudo, Bernanos reconhece que as máquinas, quando a serviço do homem, são úteis à vida. Entretanto, o fenômeno a que assistimos é o oposto: as máquinas sendo usadas não como meios à consecução da vida humana, mas como fim em si mesmas, o que torna a produção delas desenfreada e esta produção desenfreada vai moldando o mundo dos homens à sua

²⁶⁰ BAHR, Hermann. **Espressionismo**. Milão: Bompiani, 1945. pp. 84-85. In: REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. 3ª ed. Trad. Silvana Cobucci Leite. Rev. Joseli Nunes Brito et al. São Paulo: Edições Loyola, 2011. pp. 138-139.

²⁶¹ MUMFORD, Lewis. **The transformation of Man**. New York: Harper, 1956. pp. 172-173. In: MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p. 207. (O itálico é nosso).

²⁶² Várias de suas obras foram traduzidas para o português e hoje se encontram reeditadas pela *É Realizações*: *Um Sonho Ruim, Sob o Sol de Satã, Diário de um Pároco de Aldeia e Nova História de Mouchette*.

imagem e semelhança. É como se nós, seres humanos, estivéssemos caminhando não segundo o nosso tempo, mas ditados pelo ritmo das máquinas:

Se a máquina tivesse permanecido meio, e não fim, não teria subvertido a vida humana, não teria confiscado quase toda energia e teria facilitado e tornado mais bela a vida, sem usurpar nada às outras artes, porque ter-se-ia tornado ela mesma arte. Mas, repito, a especulação universal logo viu nas máquinas o instrumento da própria potência [...] A civilização das máquinas no seu início fez antes pensar em uma espécie de gangue. Ela se organizou para explorar sistematicamente o mundo todo e depois, pouco a pouco, o organizou à própria imagem.²⁶³

É mister observar, como já entrevimos, que o problema não está propriamente nas máquinas, mas fato de o homem colocar na riqueza, na produção o seu bem maior. O homem, aficionado pelo materialismo, é tomado pela ideia de progresso, é tomado pela ideia de que o paraíso pode acontecer na terra. Tomado por esta convicção, instrumentaliza a ciência, colocando-a a serviço deste *progresso terreno*. Colocada a serviço de uma *utopia terrena*, a ciência torna-se serva da produção: urge produzir novas tecnologias, novas máquinas. As máquinas são vistas então como a alavanca do progresso, melhor, como a concretização do próprio progresso e da prosperidade do homem sobre a terra. Como bem supremo, toda ética deve ser construída sob o signo da produção de novas máquinas, que gerem, por sua vez, maior conforto e maior riqueza para os homens. Só que o materialismo nega o espírito e, negando-o, nega a regra e medida das ações do homem. De modo que, de meio, a produção torna-se fim. Em busca de maior conforto, o homem paradoxalmente nunca descansa; em nome de um maior bem-estar, o homem nunca tem tempo para gozar dele; na busca de um bem-viver, o homem nunca vive. Procurando no consumo o meio de alcançar o bem, em vez de consumir – perdoe-nos a redundância – é consumido de tanto consumir; tentando produzir o que deve consumir, é consumido por tanto produzir o que deve consumir. Afirma Bernanos:

O que me espanta não é o fato de que o mundo moderno destrói tudo, mas o fato de que esta é civilização de consumo que resistirá até que exista alguma coisa para consumir. Sei que vos é custoso considerá-la tal enquanto a sua única lei parece mesmo ser a produção e também a

²⁶³ BERNANOS, George. **Lo spirito europeo e il mondo dele macchine**. Milão: Rusconi, 1972. p. 54. In: MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p. 210. Esta obra de Bernanos existe pode ser lida em espanhol: BERNANOS, George. **La libertad, para qué?** Trad. Mercedes Gómez. Madrid: Ediciones Encuentro, 1989.

produção excessiva, enorme. Mas essa monstruosa produção, esse gigantismo de produção é mesmo o sinal da desordem em que, cedo ou tarde, ela deverá sucumbir. Destruindo, ela se destrói. A civilização mecânica é concentradora, produz mercadorias e devora homens. Não se pode fixar limite à produção das mercadorias. A civilização mecânica não parará na produção de mercadorias a não ser quando tiver devorado os homens. E os devorará nas guerras, em massas enormes e aos pedaços, mas os devorará também, um por um, os esvaziará, um por um, do seu tutano, de sua alma, da sua substância espiritual que os fazia homens. E seria loucura acreditá-la capaz de tornar, um dia, felizes, em um mundo feito para eles, esses homens desumanos. Destruí-los-á morrendo ela mesma. Eles morrerão com ela, se tais homens pretendem ainda o direito e a honra de morrer.²⁶⁴

A nossa civilização é uma *anticivilização*, é uma civilização que se destrói a si mesma, porque destrói o homem. E por que se destrói, destruindo o homem que a constitui? Porque, buscando no acúmulo de riquezas e tecnologias a felicidade, não tem tempo para ser feliz. Agora bem, quando um homem esquece que se busca a felicidade para ser feliz e não para colocar na busca da felicidade a própria felicidade não é mais um homem, mas um homem feito máquina, um homem mecânico, um homem industrial. Quando o “homo faber” sobrepuja o “homo sapiens” – quando na verdade este deveria sobrepor-se àquele – o homem vai contra a hierarquia da sua própria natureza, arruína-se. E é exatamente esta perversão que, com truculência, a nossa civilização nos impõe. Diz Bernanos com palavras fortes:

Cedo ou tarde a história dirá, se naquele tempo existir ainda um ser pensante para escrever a história, que a máquina transformou não tanto o planeta quanto o dono do planeta. O homem fez a máquina e a máquina tornou-se homem, por uma espécie de inversão diabólica dos mistérios da Encarnação. Vejo construir-se um mundo, do qual, ai de mim, não é exagero afirmar que o homem não pode viver nele; nele poderá viver, mas com a condição que seja sempre menos homem.²⁶⁵

Como se não bastasse, mesmo a busca da felicidade, mesmo os meios com os quais o homem comercial busca a felicidade, porquanto chafurdados no materialismo, tornaram-se eles próprios realidades estanques que não conduzem à felicidade. O cerne do problema é o materialismo. Neste sentido, nem o liberal nem o marxista tocam o cerne do problema; antes,

²⁶⁴ BERNANOS. *Op. Cit.* pp. 134 e 135. In: MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p. 211.

²⁶⁵ BERNANOS. *Op. Cit.* p. 126. In: MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p. 210.

ambos ficam na periferia; não chegam ao ponto nevrálgico, param à margem da desordem. Explica Bernanos:

Essa organização foi totalitária desde o início, também quando assumia a máscara e o nome da liberdade, porquanto o liberalismo escravizava o homem à economia para que o Estado pudesse apossar-se, no momento oportuno, do homem e da economia; enquanto o capitalismo dos trustes abriu caminho ao truste dos trustes: o Estado técnico divinizado, o deus de um universo sem Deus. Por um estranho paradoxo, em nome do liberalismo o nascente capitalismo sacrificava o homem livre àquele mesmo cruel determinismo das coisas que denunciávamos no marxismo. Fazendo da sociedade simples máquina de produção, o liberalismo a esvaziava, por extenuação, das forças espirituais indispensáveis para mantê-la em certo nível de humanidade, para mantê-la humana [...] Liberal ou marxista, aquela que se chama a sociedade moderna não cessou de enfraquecer a consciência moral do homem em proveito da sua eficácia sobre as coisas. Porque, então, deveríamos opor o liberalismo ao marxismo, enquanto eles são somente dois aspectos do mesmo aviltamento do homem frente ao seu destino?²⁶⁶

O único meio de o homem resgatar a sua dignidade é recordando-se de que é um animal racional, de que possui uma alma espiritual, de que é criatura de Deus, de que a lei da sua razão é uma participação na lei eterna de Deus, de que é, por natureza, “homo religiosus” e que, por isso, deve dar a Deus o que lhe é devido, a saber, a sua total reverência e adoração. Deve saber que, tanto a existência de um Deus Criador quanto da Sua Providência, bem como o fato de ele ser partícipe desta mesma Providência, estão ao alcance da sua razão, tanto por uma *evidência espontânea* quanto por uma *certeza refletida*, fruto de uma *demonstração filosófica*. Enquanto o homem não se lembrar de que só Deus é o seu fim último e, a partir disso, organizar toda a sua vida, seja individual, seja social, permanecerá periclitante e perdido.

²⁶⁶ BERNANOS. *Op. Cit.* pp. 121-122. In: MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Trad. R. Leal e M. A. S. Ferrari. Rev. Danilo Moraes. São Paulo: Paulus, 1980. p. 209.