

CRISTIANISMO E FILOSOFIA

Mário Bruno Sproviero
FFLCH/USP

Resumo: Cristianismo e Filosofia. Este artigo tem por finalidade reclamar ao cristianismo a explicitação de uma ontologia personalista, mediante uma auscultação do ser, ressonante através da natureza humana (ou humanizada), cujo obscurecimento metafísico impede, pelo menos pro statu isto, a transparência e conseqüente intuição do ser.

Summary: Christianity and Philosophy. This article purports to vindicate to Christianity the explicitness of a personalistic ontology, by means of an auscultation of being, resounding through human (or humanized) nature, whose metaphysical obscuration hinders, at least pro statu isto, the transparence and consequent intuition of being.

Preparai o caminho do Senhor, endireitai suas veredas (Mt 3,3).

Eu tenho de ser batizado por ti, e tu vens a mim? (Mt 3,14).

É preciso ele crescer e eu diminuir (Jo 3,30).

Introdução

A questão "cristianismo-filosofia" impôs-se à reflexão cristã desde seu encontro com a filosofia pagã, recolocando-se com as várias filosofias da história. Esta questão é hoje ainda mais premente: a cultura contemporânea, uniformizando a tecnologia e relativizando as cosmovisões, reduz a mensagem histórica, única, do Cristianismo, de salvação universal, a uma entre tantas constelações simbólicas.

Desta questão complexa, escolherei alguns tópicos, procurando mostrar certos problemas, correspondentes caminhos, bem como tarefas a cumprir, ainda que de modo esquemático e fragmentário.

O ponto de vista a ser adotado é o de um personalismo radical: ontologia e pensamento sob a luz da pessoa, na medida do possível.

Para mim, o arquétipo da relação filosofia cristã-cristianismo é a relação João Batista-Jesus Cristo.

O Cristianismo diante da Filosofia

Muitos Padres da Igreja se opuseram à filosofia pagã, adversa aos cristianismo¹; em muitas ramificações do protestantismo, a rejeição é a mesma². A Igreja Católica prescreve: "Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas" (*Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse* (cf. Rm 1,20) (Conc. Vat. II, Dei Verbum, 6).

1. Cf. FRAILE, G., *História de la Filosofia*, II vol., B.A.C., cap. II.

2. Cf. COLIN-BROW, *Filosofia e Fé Cristã*, Edições Vida Nova, S.P., 1985.

Esta posição não implica, porém, nem separação de fé e razão, nem uma filosofia intelectualista, nem uma determinada demonstração, se "cosmológica" ou "ontológica". Fala-se de conhecimento de Deus pela razão humana, a partir das coisas criadas.

Examinemos os textos-chave: "Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho manifestou" (Rm 1,19). Deus pode ser conhecido porque se manifestou à criação: nem deísmo nem panteísmo, mas Deus presente na criação e livremente manifesto ao mundo das pessoas criadas. "Sua invisibilidade — seu eterno poder e divindade — tornou-se visível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa" (Rm 1,20). Desde a criação do mundo, Deus está manifesto na criação, de modo que podemos inferir (não intuir) imediatamente sua presença em tudo; em nós, nos outros, no cosmos material, na história; e de preferência a uma dedução mediata que parte de um cosmos impessoal, ainda que vivo, a um deus deísta, o famoso Deus dos filósofos, a quem não veneraram como Deus. "Tudo isso para que procurassem Deus e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem por encontrá-lo, embora não esteja longe de cada um de nós. Pois nele vivemos, nos movemos e existimos" (At 17,27-29a). Nele, mais íntimo a nós que nós mesmos (S. Agostinho), vivemos, nos movemos e existimos, não panteisticamente, mas porque Ele nos cria e está presente. A correspondente passagem do Livro da

Sabedoria o confirma: "Pois a grandeza e beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar seu Autor" (Sb 13,5). Este "por analogia" não é nem uma inferência mediata (argumento cosmológico) nem uma inferência imediata por razões puramente lógicas (o assim interpretado argumento ontológico), mas uma inferência imediata ontológica, semelhante a inferir o universal do particular, o significado e sentido da linguagem; é uma inferência imediata ontológica, um verdadeiro argumento ontológico. Na prova cosmológica, no primeiro momento, contempla-se a contingência do mundo sem a presença do Criador. O mundo não tem razão de ser em si. Alguns optam pela razão de ser e concluem haver uma causa necessária, um primeiro motor deísta; outros, porém, aceitam a não razão de ser, o absurdo. Na prova ontológica, no primeiro momento, contempla-se a presença de Deus na criação contingente e infere-se o Criador. Também se pode chegar ao ateísmo, mas pela violência da vontade. Contemplar a presença de Deus sem a contingência leva ao panteísmo. Mas o que é importantíssimo ressaltar é que esse conhecimento de Deus, qualquer que tenha sido a via de ascensão, foi rejeitado: "Poistendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, pelo contrário, eles se perderam em vãs especulações, e seu coração insensato ficou nas trevas" (Rm 1,21). Os que se perderam em vãs especulações são os filósofos, não os que aceitam as crenças da humanidade, como Epimênides, o cretense, (séc. VI?), que S. Paulo chama de poeta (At 17,28) e profeta (Tt 1,12), a prescindir da autenticidade dos fragmentos, pois S. Paulo lhe cita um poema³. Eles chegaram ao Criador, mas confundiram-no com a criatura. Como diz Pascal em seus *Pensamentos*, 428: "Se é sinal de fraqueza provar Deus pela natureza, não desprezeis as Escrituras".

Concluimos que cabe à reflexão cristã reconhecer e restaurar essa manifestação universal de Deus, desde o início da criação a todos os povos, para revelar-lhes a realização do plano salvífico.

Vontade e Ateísmo

Diz Nietzsche (1844-1900), através de seu Zaratustra ateu: "Para longe de Deus e deuses, arrebatou-se esta vontade" (*Assim falava Zaratustra* IIª parte, "Nas Ilhas Bem-aventuradas").

Com Kant (1724-1804), pode-se ver claramente o papel da vontade no ateísmo⁴, que podemos resumir assim: a razão pura não pode demonstrar a existência de Deus e muito menos a sua não-existência; Deus é apenas o ideal da razão. A vontade, porém, quando livremente se determina pelo bem da razão, quer e postula Deus.

3. Cf. DON RICHARDSON, *O Fator Melquisedeque*, Edições Vida Nova, 1986, p. 19.

4. Cf. KANT, *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982.

E Duns Escoto (1266-1308): "A corrupção do intelecto não é senão um mal natural, não moral, ao passo que a da vontade é o próprio pecado"⁵.

5. Cf. GILSON, E., *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris, 1952, p. 601.

Que Deus se revele à razão ser apenas um ideal (Kant), que se manifeste a suas criaturas como Criador livre (S. Paulo), a participação da vontade é essencial. A rejeição da manifestação universal e da assunção da natureza humana, decaída pela sua própria vontade (e não por ignorância, como nos gnosticismos), é mais grave que a rejeição de um ideal, mas revela o valor da vontade livre para o cristianismo. Por isso, é iluminadora a posição de Duns Escoto, como muito bem a esclarece o P. Miguel Oromi, O.F.M.: "O erro capital da filosofia greco-árabe, para Escoto, é o intelectualismo necessitarista, que lhe impôs um ideal de racionalidade que a incapacitou para descobrir a verdadeira essência divina e ao mesmo tempo para dar razão da contingência das coisas criadas"⁶.

6. Cf. JUAN DUNS SCOT, B.A.C., n. 193, p. 92.

Contudo, esse grande pensador, Duns Escoto, que atribuiu à fruição voluntária, acima da intelectual, o termo extremo da beatitude⁷, confina a liberdade da vontade num ser esvaziado formalmente, o ser pensado, mero esquema de auto-referência, como diz o já citado P. Oromi: "Sempre unívoco, e graças a esta univocidade se dá um primeiro inteligível, fundamento de toda inteligibilidade"⁸. Em vez de enclausurar o ser no pensar, S. Tomás de Aquino (1225-1274), nos ensina a abrir o intelecto ao ser, a não apreendê-lo, mas sempre a ele referir-se; o juízo é uma operação irreduzível ao conceito. Pena que a sombra desse ser seja a substância impessoal e cosmológica de Aristóteles.

7. GILSON, op. cit., p. 601.

8. SCOT, op. cit., p. 69.

Sumariando essas considerações no adágio: "A vontade é o primeiro motor no reino da alma" (*voluntas est primus motor in regno animae*), concluímos que o ateísmo, mesmo sem excluir motivos intelectuais, tem suas raízes na vontade. É nas razões de coração (da vontade) e não do entendimento que o salmista diz brotar o ateísmo: "Diz o insensato em seu coração: não há Deus" (Sl 52,2).

Gostaria de ilustrar o ponto com esta montagem: Sartre, o descrente: "Não sei como foi possível teu entendimento se alienar, a ponto de aceitar essa fé"; Marcel, o fiel: "Não sei como foi possível tua vontade se prostituir, a ponto de desarraigá-la".

Voluntarismo

A palavra 'voluntarismo' é enganadora, não é necessariamente oposta a intelectualismo. Há posições radicais. Espinoza (1632-1677)⁹, por exemplo, reduz a vontade ao intelecto, o que é equi-

9. Cf. SPINOZA, *Oeuvres Complètes*, Pléiade, Paris, 1954.

10. SPINOZA, op. cit., p. 337.

11. SPINOZA, op. cit., p. 384.

12. Cf. SCHOPENHAUER, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, Trad. de He-raldo Barbuy, Brasil Ed., S.P., 1958, p. 42.

13. Cf. WILLMANN, O., *Abriss der Philosophie*, Her-der, 1959, pp. 269-282.

valente a não ter vontade: "A vontade de Deus, pela qual ele quer se amar a si mesmo, é a consequência necessária de seu entendimento infinito, pelo qual ele se conhece"¹⁰. "Eu bem sei que muitos pensam poder demonstrar que um entendimento supremo e uma vontade livre pertencem à natureza de Deus, mas nem entendimento nem vontade pertencem à natureza de Deus"¹¹. Esta concepção é a tradução metafísica, e antecipada, do materialismo abstrato da mecânica clássica determinista de Laplace (1749-1827).

Em contraposição, temos o voluntarismo de Schopenhauer (1788-1860), que faz da vontade a essência irracional das coisas: "O mundo, em todos os seus fenômenos, é objetividade da vontade, a qual, não sendo ela própria nem fenômeno, nem representação, nem objeto, mas a coisa em si, não está submetida ao princípio de razão que é a forma de qualquer objeto"¹².

Esta concepção da vontade é o equivalente do empirismo e do nominalismo que reduzem o conhecimento intelectual a um registro casual, mas magicamente repetitivo, de sensações. Aqui a vontade é mera instintividade¹³.

É interessante considerar as analogias, e claro, as diferenças entre conhecimento e apetite sensível e conhecimento e apetite racional, isto é, vontade.

O apetite sensível não tem satisfação imediata, assim, a fantasia, mediadora entre o sensível e o inteligível, objetifica o apetite sem satisfazê-lo. Nem sempre é o objeto natural a determinar o prazer (consequência da satisfação) sensível, mas essa vai associar-se a objetos, muitas vezes não adequados, pelo processo de aprendizagem.

No caso do entendimento e da vontade, também surge quem determina quem: "A inteligência se compara à vontade" (*intellectus comparatur ad voluntatem ut movens*) (S.T., I q. 33 a 4 ad 3); mas na questão da origem do pecado, diz S. Tomás: "A inteligência de algum modo precede a vontade enquanto lhe propõe o seu objeto. Mas de outro modo a vontade precede a inteligência segundo a ordem do movimento para o ato e esse movimento pertence ao pecado" (*intellectus quodammodo praecedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum. Alio vero modo voluntas praecedit intellectum, secundum ordinem motionis ad actum: quae quidem motio pertinet ad peccatum*) (S.T., I II q. 83 a 4 ad 3).

No caso do conhecimento humano, sensibilidade e entendimento, sem se confundirem, formam uma unidade. O entendimento humano não se move por si. No caso da vontade, porém, ela tem de se mover por si ou não há vontade. Não é como no caso do

conhecimento intelectual que depende do sensível; a vontade não depende nem da instintividade e nem do conhecimento intelectual, só depende de si.

Como muito bem mostra o P. Oromi, Escoto rompe, no caso da vontade, com a cosmologia grega, já que é o princípio "tudo o que se move é movido por outro" (*quidquid movetur ab alio movetur*) que faz com que S. Tomás afirme ser o entendimento superior à vontade: "Não há dúvida de que o agente é mais nobre que o paciente, o ato mais que a potência...; mas a inteligência, com relação à vontade, não é nem agente, nem ato, nem motor. A vontade só pode mover-se por si mesma, porque é um princípio de atividade livre"¹⁴.

14. SCOT, op. cit., p. 84.

O apetite sensível pode predominar, a vontade pode alienar-se, decidir sem ser esclarecida pela razão, não realizar sua liberdade. Mas esses seus atos são voluntários. A consciência moral, dado que a vontade se autodetermina, precede a consciência intelectual, permitindo que esta a ilumine. Justamente quando a vontade se deixa esclarecer pela razão, aceitando o bem que esta lhe apresenta, realiza a moralidade. Esta necessita da liberdade da vontade e da iluminação da razão.

Deus, ser necessário, é livre, não por poder ser ou não ser, por poder ser outro, por ser *causa sui*, mas por ser, conhecer, querer, serem o mesmo. Na criatura, porém, conhecer e querer não são idênticos ao ser. A vontade livre e autônoma é o atestado da realidade da criação.

Fichte (1762-1814) atribui à vontade um papel preponderante para chegar ao saber. Fichte admite um único sistema do saber humano, mas para elevar-se ao mesmo é preciso ultrapassar-se como sujeito empírico: "Que tipo de filosofia se escolhe, depende, por conseguinte, de que tipo de pessoa se é"¹⁵.

15. *Fichte Werke*, W. de Gruyter, Berlin, 1971, vol I, p. 434.

A liberdade é, assim, essencial ao cristianismo. Deus cria livremente, a criatura é livre, ou como muito bem o exprime Gilson: "Toda a teologia de Duns Escoto está marcada por esta tese, verdadeiramente capital, de que o primeiro ato livre que se encontra no conjunto do ser, é um ato de amor"¹⁶.

16. GILSON, op. cit., p. 577.

Liberdade

A ausência de coação externa, *libertas a coactione*, a ausência de necessidade interna, *libertas a necessitate*, nem sempre coexistem. A liberdade de ação, a espontaneidade, é comum aos animais. O

problema é a liberdade de ser, a liberdade interna, o livre-arbítrio. Esta liberdade está relacionada com a vontade não reduzida aos instintos, o entendimento não reduzido aos sentidos, a natureza não reduzida ao impessoal.

O cristianismo nos revela Deus, único criador do ser; por isso, a criatura não se autodetermina no ser, nem no conhecer, mas no querer, o que valida a criação: "No princípio Deus criou o homem e o entregou a seu próprio arbítrio" (Eccl 15,14).

A criatura deve ir do ser dado ao ser-se no Criador, aceitando a mediação do mesmo.

A liberdade da vontade é negada por muitas correntes. Alguns admitem apenas a liberdade de coação: livre é o que existe apenas pela necessidade de sua natureza e só é determinado a agir pela mesma. Outros a admitem, como os existencialistas, mas à custa de uma existência sem estrutura ontológica. Esta liberdade é apenas a internalização do indeterminismo físico. Esta liberdade, ancorada no "nada", condena o homem a uma angústia sem fim e a isolar-se de outro ser livre, considerado como o inferno.

O querer livre só pode ser testemunhado no fórum íntimo de cada um. Na situação de constrangimento, pelo menos, o querer se revolta.

Na teologia, o pelagianismo recusa a graça, a ação reparadora de Deus, por ser um impedimento ao livre-arbítrio, enquanto o luteranismo atribui tudo à graça, negando o livre-arbítrio. Mas se o homem não é dono de sua vontade, o mal não se lhe pode imputar como culpa. Quando S. Paulo diz: "Eu não faço o bem que quero, mas o mal que não quero" (Rm 7,19), indica que *ele quer* o bem, o querer é dele, mas não pode fazê-lo; sua vontade não impera. Para isso necessita e requer a graça. O mal que *ele não quer*, faz. Porém, querer o mal que se faz e justificá-lo, é o mal consciente e voluntário. É uma possibilidade que decorre da autonomia da vontade. Se tivesse justificativa e razão de ser, não seria o mal radical e teria finalidade. O querer é a participação da criatura livre na sua criação. Se a criatura não aceitar por si sua criação e seu Criador, não haveria criação livre de criaturas livres. Ora, a graça não só não destrói a liberdade, mas a eleva, já que Deus redime o homem respeitando-lhe a liberdade, fazendo-se homem. Assim, o cristianismo nos revela o drama da redenção, em comparação com a suavidade da criação. É a liberdade radical do ser: cria livremente e respeita radicalmente a liberdade do criador, redime-o livremente, convocando-o para um encontro final livre.

Terminarei este tópico com Kant¹⁷, que destaca de modo impressionante o valor da liberdade, ainda que ele use espontaneidade e liberdade como sinônimos. A questão que ele põe, a da liberdade transcendental, é a de um ser dependente, um ser criado, poder ter liberdade absoluta. Absoluta não quer dizer infinita, mas total autonomia. Ele diz que um ser dependente não pode compreendê-la pela razão. Kant distingue entre o intelecto derivado e o arquetípico. Mas a vontade criada é absoluta, daí poder esta ter um ato originário que não se origina na origem de tudo. Mas deixemos a palavra ao próprio Kant: "É ainda mais difícil especular pela razão, como um *ens derivatum* possa exercer um *actus originarius*; só que o fundamento de não podermos vê-lo está na nossa razão, pois nunca poderemos compreender o começo, mas apenas o que acontece na série das causas e efeitos"¹⁸. Depois do primeiro passo, todos os passos do mal são compreendidos pela razão. A criminologia é uma ciência. O primeiro passo, porém, só pela vontade. A liberdade humana é um absoluto finito.

17. KANT, *Vorlesungen über die Metaphysik*, Darmstadt, 1988, pp. 204-210.

18. KANT, op. cit., p. 202.

Fé e Razão

Do versículo de Isaías: "Se não o crederes, não vos mantereis firmes" (Is 7,9b), versículo difícil de entender no texto (cf. Bíblia de Jerusalém, nota v), foi extraído o famoso: "Se não crederes, não entenderéis" (*Nisi credideritis, non intelligetis*)¹⁹, a nortear o pensamento cristão, exatamente o contrário do que propõe Descartes (1596-1650): "Na primeira se expõem as causas em razão das quais podemos duvidar de todas as coisas, sobretudo das materiais" (*In prima, causae exponuntur propter quas de rebus omnibus, praesertim materialibus, possumus dubitare*)²⁰. Este princípio vai nortear a filosofia moderna; o próprio Descartes, porém, como veremos, só faz filosofia quando o abandona.

19. Cf. Obras de San Agustín, B.A.C., vol. VII, Sermón 43, pp. 633-641.

20. Cf. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, Vrin, 1970, p. 12.

A fé como preâmbulo ao saber é bem nítida em S. Tomás. Logo na primeira página da *Suma Teológica*: "Também sobre aquelas coisas que podem ser investigadas pela razão humana a respeito de Deus, foi necessário que o homem fosse instruído pela revelação divina" (*Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possent, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina*) (S.T., I a 1 a 1). Também na *Suma contra os Gentios*, Livro I, 4 e 6, mas principalmente quando pergunta explicitamente se é necessário crer nas verdades que podem ser provadas pela razão natural. A resposta é: "Respondo: deve-se dizer que é necessário que o homem receba segundo o modo da fé não somente aquelas coisas que estão acima da razão, mas também as que podem ser conhecidas pela razão"

(*Respondeo dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei son solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt*) (ST , II II q. 2 a 4).

S. Tomás não diz que é conveniente, mas que é imprescindível. Descartes, a quem os críticos geralmente apontam a circularidade das demonstrações, no caso, usar o critério das idéias claras e distintas para demonstrar a existência de Deus, e Deus para fundamentar o critério, não se dão conta de que o ponto é que Descartes muda sub-repticiamente de posição: da dúvida para a fé, e só então começa a filosofar. A posição é ainda mais clara que em S. Tomás: “Mas logo que desvie o acume da mente daquele objeto, embora me lembre de o ter visto clarissimamente, pode acontecer que duvide se é verdadeiro, se ignorar a Deus” (*sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quantumvis adhuc recorder me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere ut dubitem an sit vera, si quidem Deum ignorem*)²¹.

21. DESCARTES, op. cit., pp. 68-69.

O que fundamenta o critério de evidência individual e mesmo a existência do mundo é ter percebido que Deus existe e que é veraz: “Depois que percebi verdadeiramente que Deus existe, juntamente entendi que todas as outras coisas dependem dele e que ele não é enganador” (*Postquam vero percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi caetera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem*)²².

22. DESCARTES, op. cit., p. 69.

Curioso que este ponto tão personalista, tão cristão, da filosofia de Descartes, o fundamento na veracidade e santidade Deus, é repudiado tanto por filósofos laicizantes como por cristãos: “Assim vejo claramente que a certeza e verdade de toda ciência dependem só do conhecimento do Deus verdadeiro de sorte que, antes de o conhecer nada poderia saber perfeitamente de coisa alguma” (*Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim*)²³.

23. DESCARTES, op. cit., p. 69.

É preciso que fique bem claro: Descartes não parte da dúvida e racionalmente chega à fé. Não há tal passagem. Ele abandona a dúvida e só quando principia pela fé começa a filosofar. Partir da dúvida radical é ficar girovagando em nada.

Outro ponto correlato é o da evidência individual. Se o indivíduo não tem evidência de uma verdade, ele pode confiar em quem lhe revela, mas não pode dizer que tem evidência. Mas o indivíduo contar apenas com sua própria evidência não é critério fundamental. Quem demonstra um teorema de matemática logo vai pedir a um colega, se ele também tem a mesma evidência. E se não? Ora, Platão (427-347 a.C.) e Descartes, os dois fundadores dos ciclos da filosofia antiga e moderna, estabeleceram a dúvida e a

evidência individual como critérios do filosofar, ainda que os próprios nem sempre... Aristóteles (384-322 a.C.) ultrapassa o individualismo platônico, ao pôr a evidência pelo menos no consenso universal: "Pois o que é admitido pelo consenso universal é, conforme nosso parecer, a própria realidade; e quem rejeitar esta crença geral dificilmente poderá justificá-la por algo mais fidedigno" (Aristóteles, *Et. de Nicom.*, Livro X, cap. II, 1173 a). Este critério de verdade, porém, só será válido pela veracidade divina (Descartes).

Quanto ao famoso "fides quaerens intellectum" de S. Anselmo (1033-1109), o iniciador da filosofia escolástica, não deve ser entendido no sentido da fé procurar razões para crer, mas no sentido de querer compreender aquilo que se ama pela fé: "Senhor, desejo de algum modo entender a tua vontade que meu coração crê e ama. E não quero entender para crer, mas crer para entender. Pois creio nisso: se não crer, não entenderei" (*Domine, desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam*)²⁴.

24. Cf. SAN ANSELMO, B.A.C., vol I, p. 366 (*Proslogion*, cap. II).

Numa perspectiva da fé, personalista, partindo da própria pessoa, o argumento de S. Anselmo não é a dedução de Deus a partir da idéia de ser supremo, mas a constatação da presença de Deus no pensamento. O próprio Hegel (1770-1831), no 1º capítulo da *Filosofia da História*, lembra que as Sagradas Escrituras nos pedem, como supremo mandamento, não só que amemos a Deus, mas que o conheçamos. "Amarás o Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento" (Mt 22,37).

As discussões são entre fés diferentes. Há fés irracionais, há fés na fé, a fé cristã quer seus conteúdos explícitos, suas verdades evidenciadas, suas crenças estabelecidas.

Filosofia Cristã

Philosophus noster, scilicet Paulus (Duns Escoto).

Muitos não reconhecem a "filosofia cristã". Mesmo para alguns autores cristãos, falar de filosofia cristã seria como falar de matemática cristã; ainda que filosofia seja reflexão-sobre e matemática seja conhecimento-de.

E. Gilson e J. Maritain, na sessão da *Société Française de Philosophie* de 21 de março de 1931, debateram publicamente contra E. Bréhier

e L. Brunschvicg, defendendo a participação cristã na filosofia. Este debate continuou nos meios católicos.

Para Hegel, o conteúdo da filosofia é o da religião, elevado a conceito. A religião é a cristã. O pensamento oriental não é filosofia, não obstante a forma de apresentação da religião oriental parecer filosófica, por seu caráter abstrato. Esta abstração não é a do conceito, mas a da falta de individualidade: "No Oriente, o momento da subjetividade não foi posto em evidência; as representações religiosas não são individualizadas, mas têm o caráter de representações gerais, portanto se mostram como representações filosóficas"²⁵.

25. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 139.

Heidegger (1889-1976), em outra perspectiva que a de Hegel, não privilegiando a lógica, o pensamento que a si mesmo se pensa, caracteriza a filosofia como algo grego e moderno: "Com o nome 'gregos' pensamos o princípio da filosofia, com o nome 'Hegel', a sua completude"²⁶.

26. Cf. HEIDEGGER, *Wegmarken. Hegel und die Griechen. V*, Klostermann, 1967, p. 255.

As características gerais desses dois ciclos da filosofia são: dúvida sobre as crenças e tradições da humanidade, a evidência individual, a razão tentando criar o objeto de sua reflexão. Esses dois ciclos filosóficos terminaram no ceticismo antigo e moderno e em duas tentativas de construir uma religião pela razão: o neoplatonismo, a filosofia antiga propondo uma religião da razão humana contra o cristianismo, e o idealismo alemão, a razão humana divinizada.

Mas se a filosofia é uma reflexão da razão humana individual, e todo o indivíduo é compelido a tomar parte, e não a reflexão concomitante a qualquer ato de conhecimento, podemos separar dois tipos radicais de reflexão filosófica: a que pressupõe o seu objeto, suas verdades, e sobre estas vai refletir e demonstrar, e a que não pressupõe seu objeto, a que tenta criar, descobrir novas verdades, inventar. Uma coisa é descobrir as verdades da ciência, outra a necessidade de refletir sobre as mesmas, valorá-las, etc. O problema não são novos conhecimentos, mas refletir sobre o que se conhece. Não havendo necessidade deste ato segundo, de assumir por si o que se conhece, não haveria a necessidade e o peso de ter de filosofar. A reflexão humana não tem como tarefa descobrir verdades ocultas, não é ocultismo, mas refletir e tomar posição sobre o que é conhecido e revelado da existência: "Se alguém julga ter conhecido algo por si, ainda não sabe como convém saber" (1Cor 8,2). Uma coisa é usar a razão, outra criar o objeto da própria razão. A questão do dado e revelado é primordial.

Também Wittgenstein (1889-1951), coloca a filosofia como um comentário, um pensar com, uma atitude que não cria ciência. Não

reconhecer o objeto da reflexão é não sair do lugar ou sub-repticiamente, mudar de posição, assumindo sem assumir.

Deve-se refletir sobre o que se assume, isto é filosofia, mas não se pode criar o que se assume.

A reflexão sobre a realidade dada, principalmente a nossa realidade, a história do homem, é a filosofia; a reflexão sobre a revelação da história salvífica é a teologia.

Mas o cerne da filosofia cristã é sua concepção antropológica cristocêntrica. O dogma cristão, que em Jesus Cristo a divindade e a humanidade estão unidas substancialmente, sem confusão de substância, na unidade da pessoa, serviu aos filósofos cristãos, e principalmente a S. Atanásio (295-373), a definir que no homem alma e corpo estão unidos substancialmente, sem confusão de substância, na unidade da mesma essência. Com a antropologia dá-se o mesmo que com a razão humana, não se fundamenta a si mesma. O homem não é seu próprio fundamento. Não sendo teocêntrica, a antropologia será cosmocêntrica. O projeto marxista de humanizar a natureza está amarrado a uma concepção do homem que o naturaliza radicalmente. O marxismo tentou, mas não conseguiu eliminar sua dialética da natureza.

Se a filosofia cristã tivesse permanecido nesta antropologia cristocêntrica, se tivesse aceito apenas o "De Anima" de Aristóteles, e não sua cosmologia, teria preparado melhor o terreno para a revelação cristã.

Assim a ontologia deve ser compreendida a partir do homem como pessoa e não a partir do ser impessoal, material. Com muita propriedade diz Hegel que "o defeito principal dos deuses gregos não é excesso de antropopatia, mas carência"²⁷. A alienação humana implica, porém, falsas antropologias e antropomorfizações.

27. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Suhrkamp Verlag, 1969, II^o vol., p. 124.

Personalismo

Não se trata apenas de salientar o valor da pessoa humana, do diálogo, da relação dialógica, de não reduzir o pessoal ao impessoal, de não personalizar o impessoal, mas de compreender o ser, o pensar, a verdade, etc., pelo pessoal e não pelo impessoal. Ou nos colocamos sob um ponto de vista pessoal ou impessoal. Que filósofos não-cristãos o façam, é o ponto de vista deles, mas que o cristianismo, para quem o princípio do ser é um ser pessoal infinito, que cria um mundo de pessoas, é não preparar os caminhos do Senhor.

No fundamento, há consciência e pessoalidade e não inconsciência e impessoalidade.

Fichte, em oposição ao substancialismo e determinismo de Espinoza, e ao princípio da inconsciência de Schelling (1775-1854), coloca que o originário é autopercepção e não a percepção: "Todo erro até aqui surgiu do desconhecimento dessa verdade fundamental, que a única percepção originária é a autocontemplação do ver"²⁸.

28. FICHTE, IX vol., p. 78.

Não é a autopercepção um ato segundo, não é resultado, é originária. Pena o idealismo de Fichte e a conseqüente não-criação e fenomenalidade do ser finito. Entre realismo e idealismo, a questão principal é a da existência da criatura.

Entre a pessoa finita e a infinita, há esta diferença fundamental: para a infinita, o ser-se, o conhecer-se e o querer-se são o mesmo e são originários; para a finita, não são o mesmo e são resultado.

O ser impessoal não é simples, é incompleto, não é para si, não tem sentido em si, nem é doador de sentido.

Para melhor compreender essa posição vejamos o ponto de vista radicalmente oposto, representado por Jaspers (1883-1969) e o já citado Schelling.

29. Cf. JASPERS, K., *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper Verlag, 1963, pp. 235-237, 257-260.

Jaspers, em sua obra sobre a fé filosófica e a revelação²⁹ diz: "Schelling faz a pergunta: ou o ser primordial é um existente sem vida e sem ser pessoal, ou há no ser eterno um eterno devir, um ser vivo, real, pessoal. E se é o último, então é preciso que ele seja pensado em analogia com o ser pessoal humano. Então Deus é, pois, consciência que vem a si do inconsciente; ele tem a oposição em si; ele tem a natureza em si, etc."³⁰.

30. JASPERS, op. cit., pp. 236-237.

Apesar de Schelling ressaltar o pessoal, não considera a diferença teológica, entre o finito e o infinito, apenas absolutiza a pessoa humana. Daí a inconsciência preceder a consciência.

Jaspers diz que o ser não é pessoal porque se atribui a tudo que se pensa. Mas se Schelling não considera a diferença, Jaspers não considera a analogia, e já que se atribui tanto ao pessoal como ao impessoal, por que teria o impessoal a primazia? A analogia implica semelhanças e diferenças, e radicais.

Quanto a essa outra objeção de Jaspers, de não haver personalidade sem outro, é novamente não considerar a diferença entre finito e infinito, como mostra Kant: "O *ens originarium* não está *in commercio* com nenhuma coisa, embora esteja *in nexu*, porque ele é o fundamento originário de todas as coisas"³¹.

31. KANT, op. cit., (17), p. 302.

O existencialismo acabou ocupando o patrimônio da filosofia cristã: ser, liberdade, vontade, fé, autenticidade, de modo impessoal.

Mas o caso extremo é o de Heidegger, que com Max Scheler (1874-1928) foi uma grande promessa para a filosofia cristã e que descarrilhou. Scheler descamba em um monismo vitalista, próprio da exaltação da época.

Heidegger depois de preparar todo o terreno, considerando o homem (o pessoal) como o pastor do ser (*Hirt des Seins*), *eksistência* (*Ek-sistenz*), a transcendência do *Dasein* à "abertura" (*Offenheit*), limita este pastoreio à *physis* pré-socrática, possuída pelo zervanismo e cultuada pelo neopaganismo de Hölderlin (1770-1843). Fez, assim, do ser um angustiador buraco negro temporalizante no interior do espacializado ente.

Também a verdade, como *adequatio* (*adequatio intentionalis intellectus cum re*) e *aletheia* (desvelamento, desocultamento, relembração), é compreendida de modo impessoal, porque a *res* é impessoal, um objeto a ser conhecido e não um sujeito que se dá a conhecer. Essa concepção impessoal de verdade está associada a uma idéia de conquista e exploração intelectualística pelo pensamento. A filosofia moderna clama pelo papel ativo do sujeito cognoscente. O quadro que se apresenta é o de um ser humano de laboratório, isolado de qualquer outra pessoa, adequando seu intelecto a um objeto de um universo material.

No desocultamento da *physis*, o sujeito, agora ativo-passivo, atua para que o pensamento (a lógica) não encubra o ser, e assim este falará por si. Este se desvela e se oculta (Lutero, Heidegger); se desvela como *physis* e se oculta como pessoa; a linguagem fala por si, não há nenhum revelador. O adocicado misticismo da linguagem para compensar a ressequida semiótica dos sinais sem a vida do significado.

Ora, num universo de pessoas criadas por um Deus pessoal que assume a natureza humana (e decaída), e se faz homem, e se revela como a Verdade, deveremos orientar-nos para a Verdade como a arte de ser para o outro e para si, como se é para Deus, com a mediação do próprio Deus.

É interessante usar as diferenças ontológica e teológica de Heidegger em outro sentido. A diferença ontológica entre o ser pessoal e o impessoal, a diferença teológica entre o finito e o infinito. No ser infinito ser é ser-se, e ser é o próprio "se" (*Selbst*).

Há muitos pensadores personalistas como Martin Buber (1878-1965), filósofo judeu, Peter Wust (1884-1940), Ferdinand Ebner

(1882-1931)³², filósofos católicos. São pensadores profundos, mas tendem a uma teoria idealista da intersubjetividade; não consideram que o estar no mundo é fundamento da intersubjetividade, mundo esse que deve ser trabalhado, transformado e humanizado para "per-sonar".

Platão nos diz, no *Timeu*: "Podemos deveras conjecturar que a divina providência criou este mundo como vivo, com alma e inteligência" (*Tim.* 30b). Na concepção cristã, quem deve dar ao mundo esta alma é o homem.

Mas quem melhor nos fornece uma concepção personalista do mundo é Kant, o mundo sendo a comunicação das pessoas: "Então, o *nexus* das substâncias que estão em *commercio*, é a característica essencial do mundo"³³. De repente se descobre que existimos entre pessoas e que as coisas são para comunicar as pessoas. Quando se finaliza nas coisas, se coisifica a pessoa. Que não se dirá do mundo da comunicação da tecnologia moderna despersonalizante!

33. KANT, op. cit., p. 83.

Portanto, para que o personalismo não seja uma comunidade de espíritos desencarnados é preciso personalizar o mundo, a ciência, a tecnologia, a filosofia.

A expressão máxima desse mundo personalizado, mostrando a atuação da divina providência tanto na vontade humana como no cosmos em harmonia, encontra-se nos últimos três versos da *Divina Comédia*:

"Ma già volgeva il mio disio e 'lvelle,
si come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle".

(Mas (Deus) já volvia meu desejo e querer,
análogo à roda que igualmente é movida,
o amor que move o sol e as outras estrelas).

Hoje, diante da grande crise ecológica e de um aparelho de exploração tecnológica a consumir energia sempre mais entrópica, muitos criticam o cristianismo por ter dicotomizado o homem e a natureza e transformado o homem antigo, que se considerava parte da natureza, no homem moderno, explorador e destruidor da mesma. Mas o ponto é justamente o contrário. O homem não se libertou de sua concepção naturalista e acabou influenciando o cristianismo. Assim foi construída uma ciência da natureza, baseada numa concepção naturalista, ou ainda mais, materialista do homem, e que agora, e ainda com muita luta, está tentando assimilar uma ética apenas biológica. Considero a interpretação personalista da existência como a tarefa principal do pensamento cristão.

A filosofia cristã encontrou-se com um modo de pensar, o grego, cosmocêntrico. A cristianização deste modo de pensar tem sido tão lenta quanto a cristianização do mundo e o próprio cristianismo nem sempre assimilou e superou os modos de ser e pensar naturalistas. O esforço de S. Tomás, por exemplo, foi hercúleo, quando a predominância de Aristóteles e da filosofia árabe eram totais. Mesmo assim, muito ficou por fazer. Não fora isso, e pensadores tão sensíveis a essa cosmologização do cristianismo como Duns Escoto, não se teriam alarmado. É preciso repensar e percorrer novamente os caminhos da tradição cristã para retirar o joio que cresceu conjuntamente.

Gostaria de terminar esta exposição com uma imagem sugestiva. O pintor holandês Hieronymus Bosch (1450-1516) representou S. João Batista em meditação (Madri, Museu Lázaro-Goldiano). João Batista está pesaroso, meditativo, deitado no chão, apoiado numa ara, a natureza em redor corrompida, a árvore da vida bichada, o dedo da mão direita encarquilhado, apontando para o cordeiro. O paroxismo do quadro nos remete ao quadro mais equilibrado do Evangelho. O precursor prepara o caminho do Logos, mas quando o Logos se apresenta, fica perplexo. João, assim como Pedro e os outros, queriam-no apenas divino, triunfante, sem, de fato, assumir a natureza humana decaída. Mas João, que sabia quem ele próprio era, logo compreendeu e batizou Jesus, atestando não só a divindade, mas a humanidade realmente assumida. João continuou batizando, endireitando os caminhos; enfrentou a morte, não apenas a empírica, como precursor, e voltou a filosofar, mas por fim, e com toda a consciência, aceita diminuir para ele crescer. Assim também a revelação divina. Gostaríamos que nos viesse iluminar de imediato, mas ela assume nosso pensamento, nossas formas culturais e quer passar pelo nosso batismo.

Endereço do autor:

Alameda Franca, 1301

01422 — São Paulo — SP