

HUMANISMO HOJE: TRADIÇÃO E MISSÃO¹

Henrique C. de Lima Vaz, SJ
CES — BH

I – Introdução

Sejam minhas primeiras palavras de agradecimento pelo privilégio que me é concedido de pronunciar a Conferência de abertura deste importante Congresso. A alta significação do evento que estamos inaugurando pode ser apreciada tanto pela qualidade das entidades que o promovem quanto pela relevância do tema que nele será discutido.

Com efeito, o objetivo que aqui nos reúne é o de refletir em comum sobre uma determinada concepção do ser humano que se apresenta na tradição cultural do Ocidente como teoria e norma ‘de pensamento e de ação, e que foi consagrada com o termo de Humanismo’.

Convém observar inicialmente que o termo “humanismo”, como tantos outros da nossa linguagem culta, foi objeto, em tempos recentes, de uma espécie de dispersão semântica, tendo recebido diversas significações

¹ Conferência de abertura do Congresso de Humanismo Latino promovido pela Fondazione Cassamarca (Treviso, Itália) e Instituto Jacques Maritain (PUC – MG), Belo Horizonte, Maio 2001.

muitas vezes unidas apenas pelo nome. Nossa primeira tarefa será, pois, a de resgatar a significação original do termo “humanismo” cujo conteúdo é propriamente o tema deste Congresso.

Anotemos, em primeiro lugar, a continuidade da tradição do Humanismo original, da qual é prova eloqüente a iniciativa conjunta da Fondazione Cassamarca e da PUC-MG, representada pelo Instituto que tem como patrono o grande humanista Jacques Maritain.

Ora, essa tradição vive ou sobrevive nos últimos séculos dentro de um novo mundo de civilização e cultura que ficou conhecido pelo nome de *modernidade*. Com esse termo pretende-se compreender, sob o mesmo paradigma interpretativo, diversos fenômenos que, implicando-se mutuamente, começaram a ocorrer no mesmo espaço geográfico e cultural e no mesmo tempo histórico, ou seja, a Europa do século XVII. Apenas saída da Renascença e das guerras de religião, a Europa passou a viver profundas transformações nos campos social, político, econômico, científico e filosófico, que acabaram por desenhar uma nova figura de civilização. Ao reivindicar, sobretudo no curso do século XVIII, sua originalidade e sua superioridade, ela se contrapôs às civilizações passadas da Antigüidade e, sobretudo, ao mundo cristão da Idade Média. Convém observar aqui que o termo *modernidade* implica etimologicamente uma referência temporal à qual se acrescenta um juízo de valor sobre o tempo propriamente histórico. Com efeito, a *modernidade* designa um determinado *modo* de se viver o tempo *presente* como tempo privilegiado a partir do qual se empreende uma avaliação antecipadora do *futuro*. A *modernidade* se apresenta, pois, sob duas faces: uma face *fenomenológica*, na qual se põem em relevo seus traços constitutivos mais originais e que tem sido objeto de uma vasta literatura; e uma face *axiológica*, na qual se enunciam juízos de valor sobre esse estilo de civilização sem paralelo em toda a história da humanidade.

A tradição do Humanismo é, pois, recebida hoje no interior desse amplo campo ideológico no qual se discute indefinidamente sobre a natureza da *modernidade* e sobre suas virtudes civilizadoras. Essa discussão acompanha, aliás, toda a história da razão moderna, tendo se iniciado já nos tempos de Francis Bacon e René Descartes, prolongando-se até nossos dias. No seio da própria classe intelectual moderna, a hermenêutica da modernidade não obedece a um padrão uniforme. Com alguma simplificação, podemos dizer que nos séculos XVII e XVIII prevaleceu a exaltação otimista dos novos tempos, coroada pelo imenso projeto cultural e pedagógico da Ilustração. A idéia do Progresso tornou-se, então, a *stella rectrix* do novo caminho da humanidade. Esse otimismo perdurou durante o século XIX e boa parte do século XX. A partir, porém, de inícios do século XIX, e já desde meados do século XVIII com Jean-Jacques Rousseau, assistimos, alimentada pelo clima do Romantismo, a uma lenta erosão das certezas fundamentais que sus-

tentavam o edifício simbólico da modernidade. Entre elas o dogma do Progresso é o mais profundamente atingido por essa perda constante de credibilidade. O atormentado século XX, com as duas guerras mundiais e suas seqüelas, trouxe uma trágica confirmação às suspeitas lançadas sobre as ideologias de um Progresso linear e sem obstáculos. As últimas décadas do século que acaba de findar viveram, na verdade, uma crise generalizada envolvendo todos os grandes projetos culturais da *modernidade*: o social, o ético, o político, o pedagógico.

Convém observar ainda, a essa altura, que estamos nos referindo especificamente à esfera simbólica da *modernidade*, ou seja, ao sistema de idéias que se propõe legitimar teoricamente e orientar programaticamente as grandes transformações sofridas pela sociedade ocidental nos últimos séculos. Essas transformações tem lugar sobretudo na esfera de chamada “cultura material”. Elas são obra dessa forma moderna da razão instrumental conhecida como “tecnociência”, que constitui um sistema organizado segundo leis próprias e obedecendo a um dinamismo até certo ponto autônomo com relação às outras esferas da sociedade. É notório que a *modernidade* surgiu no curso dessa transformação da “cultura material” da sociedade ocidental. A questão que aqui se coloca e que toca diretamente o problema do Humanismo é saber se há uma necessária relação de intercausalidade entre o sistema simbólico da *modernidade* e o sistema da tecnociência. Deixando por ora essa questão em suspenso, observamos apenas que a dispersão semântica do termo “humanismo”, a que acima referimos, teve lugar justamente quando diversas leituras da interpretação científica da Natureza e da História avocaram a si o termo “humanismo”. Os séculos XIX e XX assistiram, desta sorte, a um variado desfile de “humanismos”: o “humanismo ateu” de filiação marxista, o “humanismo científico” de tradição positivista, o “humanismo pragmatista” americano, o “humanismo evolucionista” de Julian Huxley, o “humanismo existencialista” de J.-P. Sartre e outros. A era dos “humanismos” teve fim com a crise dos anos 70, a crítica estruturalista e o espriar-se da onda niilista e pós-moderna. Em face do espírito anti-humanista que então se difundiu, como reivindicar os títulos de legitimidade do autêntico humanismo? Tal o tema da nossa segunda parte.

II – A tradição do humanismo e a crise da modernidade

De acordo com as investigações historiográficas mais autorizadas e a interpretação de grandes medievalistas como Etienne Gilson, Martin Grabmann, Marie-Dominique Chenu e outros, a tradição do humanismo começou a formar-se no século XII, na época do florescimento das

escolas urbanas, e fixou-se definitivamente no século XV, nas Academias eruditas da Renascença italiana. Nesse itinerário secular, a tradição do humanismo atingiu sua expressão teórica mais elevada na obra dos grandes teólogos do século XIII, sobretudo na obra de Tomás de Aquino. Nos séculos XV e XVI o espírito e a idéia do humanismo atingiram sua plena maturidade e ele pôde enumerar suas figuras emblemáticas: um Marsilio Ficino, um Pico della Mirandola, um Erasmo de Rotterdam, um São Tomás Moro.

No entanto, podemos descrever toda a história espiritual do Ocidente tomando como fio condutor uma das suas criações mais significativas e mais originais, ou seja, uma bem definida concepção do ser humano que um dia a Razão ocidental iria erigir em paradigma normativo proposto a toda a humanidade. Nos passos seguidos por essa concepção cumpre-se o roteiro acidentado daquela que Denis de Rougemont denominou “ a aventura ocidental do homem” e da qual um dos episódios maiores foi justamente a formação da tradição humanista.

Não obstante as contestações de que tem sido objeto em tempos recentes por parte da filosofia e das ciências humanas, essa idéia do ser humano adquiriu para nós como que a evidência e a transcendência de uma idéia platônica. Ela recebeu uma feição definitiva nos últimos séculos (III – V) da Antigüidade tardia, quando se encontraram três grandes tradições, com seus paradigmas antropológicos próprios, que vieram fundir-se numa síntese superior. São elas a tradição grega, a tradição latina e a tradição bíblico-cristã.

À tradição grega devemos, em primeiro lugar, o conceito socrático da interioridade racional ou da “alma” (*psuché*), que tornou possível a constituição da Ética como ciência do agir racional (*práxis*). Na seqüência da descoberta socrática da “alma” situa-se a doutrina platônica da inteligência (*Noús*), tendo por objeto, a cujo conhecimento é estruturalmente ordenada, o mundo transcendente das *idéias* ou do inteligível puro. Aristóteles, por sua vez, elabora o conceito de uma “natureza humana” como substância (*ousía*) consistente e dotada de propriedades específicas que articulam animalidade e racionalidade, dando origem à definição do ser humano que se tornará clássica: “animal possuidor da razão” (*zoôn lógon échon*). A imagem ocidental do homem guardará, pois, esses indelévels traços helênicos: o ser humano é *interioridade espiritual*, é *Inteligência* aberta às realidades transcendentais, é *natureza racional* adequada, pela razão, ao conhecimento do ser na sua universalidade.

A tradição antropológica latina formou-se através de um original processo de inculturação que Rémi Brague denominou “secundariedade cultural” (*Europe; la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1992). Nesse processo opera-se a recepção de um mundo cultural exógeno, cuja substância,

ao ser recebida por outro mundo cultural, não perde suas características essenciais, mas adquire nova e relativamente original configuração. Tal foi o processo que teve lugar na recepção da cultura grega pela cultura romana. Dele foram artífices os pais do humanismo latino: Cícero, Horácio, Virgílio, Sêneca, para só lembrar os maiores. Ao cumprir essa estratégia de “secundariedade” brilhou magnificamente o gênio de Roma. Em primeiro lugar, lembremos a noção fundamental de *humanitas*, designando o gênero humano, que Cícero recebeu do Estoicismo médio, mas no qual infundiu o espírito da latinidade romana. De procedência ciceroniana é a expressão *studia humanitatis*, que passou a designar, na tradição do humanismo, os estudos que contribuíam para formar no jovem as qualidades próprias da *humanitas*, em suma, para humanizá-lo. A *humanitas* da tradição humanista pode ser considerada uma espécie de sublimação das antigas virtudes romanas, entre elas a *gravitas*, a *equanimitas*, a *constantia*. A idéia de *humanitas* completa-se finalmente pelo reconhecimento da estrutura objetiva do Direito na edificação da sociedade política. Aqui a tradição romana integra na ordem do exercício do poder e das relações sociais a idéia-matriz da *politeia*, ou Estado de Direito, que os gregos colocaram nos fundamentos da civilização ocidental. O Direito, em suma, como jurisprudência efetiva, hoje bem comum de todos os povos civilizados, será o grande legado de Roma à tradição do Humanismo. É preciso não esquecer, por outro lado, um dos frutos mais preciosos do encontro entre cultura grega e cultura romana que foi a criação do latim literário, destinado a tornar-se como que a língua sagrada do Humanismo.

A mensagem que a tradição bíblico-cristã veio trazer ao mundo de cultura greco-romano pareceu, no primeiro momento, incompreensível e mesmo inassimilável, como mostrou a frustrada missão ateniense do apóstolo Paulo (At 17,22-34). Nos primeiros séculos da nossa era, o mundo mediterrâneo estava sendo invadido por toda sorte de doutrinas e cultos religiosos de procedência oriental. Foi, sem dúvida, um fato extraordinário que, em meio a esse vasto sincretismo, o anúncio do Cristo tenha-se imposto vitoriosamente em toda sua integridade: “escândalo para os judeus e insensatez para os gentios” (1Cor 1, 21-23). Nos começos do século IV as comunidades cristãs estavam presentes em toda a extensão do império e mesmo além de suas fronteiras. Tal expansão surpreendentemente rápida teria sido inviável, do ponto de vista das causalidades históricas, se, entre outros fatores, não agisse aquele que parecia mais improvável: a assimilação do humanismo greco-romano pela teologia e pela espiritualidade cristãs, como mostrou, entre outros, o insigne humanista Werner Jaeger.

Convém perguntar-se agora qual foi verdadeiramente o ponto nodal no qual se entrelaçaram as três grandes tradições, que acabamos de evocar, para constituir a base do humanismo ocidental.

Uma resposta satisfatória a essa pergunta exige que remontemos o tempo até inícios do chamado tempo-eixo, que se estendeu de 800 a 200 a.C. Durante esse período de seis séculos desenvolveram-se, do Extremo Oriente ao Mediterrâneo, as grandes civilizações do mundo antigo e formularam-se as grandes mensagens religiosas e filosóficas. Ora, entre as experiências decisivas que assinalaram esse tempo axial teve lugar a descoberta da transcendência, ou seja, de uma realidade *metacósmica* que vinha romper o espaço fechado do cosmos primitivo. Muitas foram, do Extremo Oriente ao mundo mediterrâneo, as expressões culturais desse evento maior da descoberta da transcendência. Entre elas, duas estavam destinadas a cumprir um extraordinário destino histórico e a tornar-se os pilares de sustentação do edifício simbólico daquela que seria um dia a civilização ocidental: a revelação bíblica do Deus pessoal e único, reconhecido como Criador, Senhor e Fim do mundo e da história; e a intuição da idéia absoluta ou *anipotética* (Platão), Princípio supremo de inteligibilidade e de ordem, conceptualizado como Ser, como Uno, como Bem, como Verdade transcendentais. Sem poder acompanhar aqui os meandros de um longo caminho, chegamos ao momento, nos fins da Antigüidade, em que o Deus Criador da Bíblia e a Idéia absoluta da filosofia grega, já identificada no médio e neoplatonismo com a Inteligência suprema, convergem, numa síntese de extraordinária densidade especulativa, para constituir a concepção de Deus da teologia cristã, que encontrará sua expressão mais rigorosa nas primeiras questões da *Suma de Teologia*, de Santo Tomás de Aquino. Ora, a *antropologia* cristã formou-se, ao longo do pensamento medieval, à luz e sob a norma diretriz da *Teologia*, isto é, da Ciência que tem Deus por objeto. Vale dizer que é a partir de uma referência essencialmente *teológica* que se constitui o fundamento *antropológico* do humanismo, tal como o entendemos. Convém observar, no entanto, que nem a idéia de Deus nem a idéia do ser humano da tradição cristã, da qual surgiu a idéia do Humanismo, gozam da clara evidência de uma idéia cartesiana. Ao contrário, ambas são atravessadas por oposições e tensões que tem alimentado o labor filosófico-teológico ao longo dos séculos. Entre essas tensões, talvez a mais célebre, e que repercute mais profundamente na própria constituição dos sistemas filosófico-teológicos, é aquela nascida da oposição aparentemente inconciliável entre a Liberdade absoluta de Deus Criador e a Necessidade absoluta da Idéia. Essa oposição reflete-se no plano *antropológico* como oposição entre Razão e Liberdade. Ela foi pensada, à luz dos atributos transcendentais do Ser, como primazia a ser afirmada respectivamente da Verdade e da Bondade. Investigada profundamente na teologia medieval sob a influência predominante de Santo Agostinho (teologia de Verdade) e dos escritos pseudodionisianos (teologia da Bondade), encontrou suas expressões maiores em Tomás de Aquino e São Boaventura, e foi transmitida à filosofia moderna como um de seus mais desafiadores problemas. Segundo nossa convicção, a mais satisfatória resposta a essa questão

fundamental encontramos-na na metafísica do *esse* (existir) de Santo Tomás de Aquino, na qual as figuras da transcendência da tradição bíblica e da tradição grega unem-se finalmente na leitura filosófico-teológica da auto-revelação de Deus como Existente absoluto (*Ipsum Esse Subsistens*) do texto das traduções grega e latina do Êxodo: *Eu sou o que sou* (Ex 3,14). A transposição para o indivíduo humano dessa concepção da primazia do *existir* na ordem da inteligibilidade representou a mais audaz e radical promoção ontológica da existência humana, oferecendo o fundamento mais sólido à noção de *pessoa*.

Podemos afirmar sem hesitação que o terreno conceptual no qual se estabeleceu a correspondência analógica entre a idéia de Deus e a idéia do ser humano e se assentaram os fundamentos *teológicos* da Antropologia cristã é igualmente o terreno da encruzilhada onde irão separar-se os caminhos do humanismo cristão, de estrutura *teocêntrica*, e do humanismo moderno, de estrutura *antropocêntrica*. Dois paradigmas célebres, que remontam a Platão e à Bíblia, irão indicar-nos as direções desses caminhos divergentes: o paradigma da *medida* e o paradigma da *imagem*. O primeiro, que opôs Platão a Protágoras, exprime-se nessas duas sentenças: “Deus é a medida do homem”; ou, ao contrário, “o homem é a medida de Deus”. O segundo, também presente em Platão e consagrado sobretudo pela narração bíblica das Origens, ensina que “o ser humano é imagem e semelhança de Deus”, ao que o humanismo antropocêntrico contrapõe a afirmação: “Deus é imagem e semelhança do ser humano”.

Podemos concluir que a verdadeira estatura metafísica do ser humano, base filosófica do humanismo, define-se nesse espaço *ontológico* em que ele se abre, pela Razão e pela Liberdade, à universalidade do *Ser* enquanto tal, coroada pela afirmação de Deus como Existente absoluto. O ser humano *existe*, então, em toda a verdade de sua *essência*, como *capax entis*, capaz de acolher o *ser* na sua universalidade, e *capax Dei*, ordenado ontologicamente ao Absoluto.

O drama do humanismo moderno não-cristão ou “humanismo ateu”, como prefere denominá-lo Henri de Lubac, tece-se, portanto, nas profundezas dessa interrogação dilacerante, ao mesmo tempo psicológica, cultural e eminentemente filosófica e teológica: Deus ou o homem? Onde buscar a fonte última do *sentido*, vem a ser, da Verdade e do Bem? A resposta que optou pela autonomia absoluta do ser humano, seja simplesmente *vivida* seja teoricamente *pensada*, provocou esse imenso abalo sísmico no subsolo da história espiritual do Ocidente, do qual emergiu o até então desconhecido continente da primeira civilização não-religiosa da história. Essa civilização será adotada e legitimada por seus atores maiores, sobretudo pela nova classe dos “intelectuais”, sucessores dos clérigos medievais. Esse novo estilo de civilização pode ser caracterizado como o da passagem, em ritmo crescente, do *ser* ao

*objeto, do natural ao artificial, do ético ao político e ao técnico, da transcendência, denunciada como projeção imaginária, à imanência, afirmada como único espaço real da presença criadora do ser humano no mundo. Supérfluo dizer que não se trata aqui de propormos uma avaliação negativa nem das grandes e benéficas transformações na infraestrutura material da sociedade, tornadas possíveis pelo aperfeiçoamento constante do instrumental científico-técnico, nem de tantas e fecundas idéias nos campos filosófico, científico, jurídico, político, pedagógico que nasceram e cresceram no clima da modernidade. Trata-se de refletir sobre essa outra dimensão simbólica do espírito moderno na qual estão em confronto a idéia cristã de Deus e a reivindicada autonomia do homem. Nessa dimensão situam-se os pensadores e ideólogos da modernidade "secular". Ela é caracterizada pela crítica imanentista da idéia de Deus, submetida a uma leitura rigorosamente antropológica. Os séculos XIX e XX assistiram ao *climax* dessa interpretação intencionalmente anticristã nos ateísmos de Feuerbach e de Marx, na "religião da Humanidade" de A Comte, na proclamação da "morte de Deus" por F. Nietzsche, na denúncia da "ilusão religiosa" por S. Freud. No entanto, em lugar do Deus transcendente da tradição cristã, novos deuses fizeram sua aparição no horizonte da imanência. O primeiro foi o Progresso que, de fato histórico incontestável mas contingente e estruturalmente ambíguo, foi erigido em demiurgo criador de uma história em contínuo avançar para um futuro melhor. O outro deus, congênera do primeiro, é o velho Cronos ressuscitado, o deus arquetipal da mitologia grega, o deus Tempo, cultuado na fruição obsessiva do *presente* e na expectativa de um *futuro* que será necessariamente melhor. Essa idolatria do tempo está na origem de uma das experiências mais intensamente dramáticas do homem moderno, vivida como distanciamento e oposição entre o tempo *humano* e o tempo *físico*. O prodigioso aperfeiçoamento técnico da *medida* do tempo *físico* acaba tendo como conseqüência a submissão implacável do tempo da vida ao tempo do cronômetro. Dessa submissão resulta um dos axiomas implícitos do *niilismo* contemporâneo, que enuncia o irreversível e cronometrado caminhar da nossa vida para o *nada* da morte. Ora, é justamente em torno do enigma do tempo que se levanta mais agudamente a irreprimível interrogação sobre o *sentido* da vida, ou do simples *existir* humano.*

É em face dessa complexa estrutura simbólica da modernidade "secular" que a tradição humanista é convidada a retornar às suas origens para delas receber, na integridade da sua riqueza temática, a concepção do ser humano capaz de oferecer uma alternativa às aporias do humanismo antropocêntrico. Na dimensão *teológica* da idéia do ser humano, base da tradição humanista, é que podemos encontrar uma solução ao enigma do tempo. Criador do mundo, Deus é Criador e Senhor do tempo. Essa resposta operou uma ruptura definitiva com o eternismo do tempo da concepção grega e com todos os mitos arquetípos do retorno eterno. Sob o senhorio de Deus, o tempo deixa de ser a

obscura morada do Destino e o lugar do eterno fluir dos seres, ou ainda, deixa de ser o enigma indecifrável desafiando os deuses e os homens. O tempo passa a ser pensado segundo uma representação linear de estrutura teleológica, ou seja, segundo uma direção inteligível que parte de uma Origem e aponta para um Fim. Em outras palavras, o tempo faz-se História, da qual Deus mesmo, no mistério da Encarnação do Verbo, é o ator principal. O Destino cede lugar à Economia da salvação.

Lembremos que entre as iniciativas ideológicas do humanismo antropocêntrico não faltou a tentativa de transferir para o homem, elevado a criador único da história, a soberania absoluta de Deus sobre o tempo. Essa tentativa se exprime na forma de uma extraordinária ficção, segundo a qual o passado e a tradição são desqualificados na sua pretensão de ensinar. O *tópos* da *história magistra vitae*, enunciado por Políbio e consagrado por Cícero, é rejeitado *in limine*. O *presente* é absolutizado e torna-se o mirante privilegiado para a predição segura do *futuro*. Desta sorte, a ideologia do humanismo antropocêntrico tenta fundar o sentido do tempo *humano* identificando-o ainda mais radicalmente com o tempo *físico*, do qual o *presente* é a única realidade imediatamente perceptível. Ora, como mostrou com vasta erudição e penetração Pierre-André Taguieff (*L'effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000), estamos assistindo hoje a uma crise generalizada desse *presentismo*. Seu fruto mais visível é uma atitude de *niilismo* cético com relação a qualquer sentido a ser atribuído ao tempo da vida humana e a difusão incontrolável das condutas de conformismo hedonista.

O reino da *anomia* generalizada no qual vem terminar o ambicioso projeto do humanismo antropocêntrico oferece, pois, um desmentido flagrante a um de seus dogmas mais arraigados. Pensar o ser humano a partir de Deus não significa aliená-lo na esfera de um imaginário inconsistente. Ao contrário, o que a história recente nos mostra é que nunca a imaginação humana assistiu a uma tal proliferação de ídolos, a uma tal gestação de pseudo-absolutos quanto nesses tempos de proclamado reinado do homem.

III— Conclusão

A missão do humanismo hoje

Poderá a lição do Humanismo que opta pela “primazia do espiritual”, como ensinava Jacques Maritain, ser ainda ouvida, sobrepondo-se à profunda e universal crise do *sentido* que abala os fundamentos da nossa civilização nessa passagem de milênio? Seremos nós capazes de

discerni-la em meio ao vozerio da cacofonia ideológica que ensurdece nossos ouvidos?

Ao tentar recordar as origens do Humanismo, que consideramos autêntico e que não hesitamos em denominar “*teocêntrico*”, a exposição até aqui feita poderá, talvez, oferecer alguns elementos de resposta a essas perguntas.

Vimos como a idéia do Humanismo formou-se no curso de um longo e complexo processo teórico-prático que se estendeu por toda a Antigüidade clássica, pela Idade Média Latina e prolongou-se bem dentro dos tempos modernos. O resultado essencial desse processo foi a constituição de uma certa idéia do ser humano, reconhecida até tempos recentes como paradigma antropológico da cultura ocidental (ver H.C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I e II*, São Paulo, Loyola, 1991-1992). O Humanismo não é mais do que projeto de efetivação histórica dessa *idéia* exemplar em todos os domínios da realidade abertos à experiência, à interpretação, ao agir e ao fazer do homem. É importante, no entanto, lembrar que a idéia do *humano*, inspiradora do Humanismo, traz a marca indelével da sua tríplice origem histórica: a grega, a latina, a bíblico-cristã. Como herança dessa tríplice origem, ela integra, na sua estrutura, três dimensões fundamentais: a *metafísica*, a *ético-jurídica* e a *teológica* ou, mais geralmente, *religiosa*. Finalmente, seu foco último de inteligibilidade não reside nela mesma, mas em Deus. É à luz desse foco transcendente de inteligibilidade que podemos pensar, em analogia com a perfeição do Existente absoluto, a perfeição relativa e a consistência ontológica do existente humano.

Estamos convencidos de que essa estrutura teórica fundamental do *Humanismo teocêntrico* contém todos os requisitos conceptuais necessários para uma interpretação verdadeiramente humanizante da dinâmica objetiva da modernidade, uma vez reconhecida a falência histórica evidente do *humanismo antropocêntrico*, expressão, aliás, que contém um pleonasma (*homo = anthropos*) denunciador de sua inviabilidade teórico-prática. Admitimos que o ser humano, na sua estrutura corporal, psíquica e espiritual, realiza-se nas diversas formas de uma relação *objetiva* com o mundo natural, de uma relação *intersubjetiva* com seus semelhantes na *comunidade*, e na relação, a mais profunda, com a Transcendência, seja *simbólica*, nos conceitos *metafísicos*, seja *real*, em Deus. Ora, a modernidade, que imprime um espetacular dinamismo às duas primeiras esferas relacionais do homem com a objetivização tecnocientífica da Natureza e com a avançada racionalização da Sociedade nos campos da Economia, do Direito e da Política, permanece hesitante diante da relação de transcendência ou mesmo propõe-se imanentizá-la, seja na Natureza (religião da ciência) seja na Sociedade (religião da Política).

Ora, é justamente nesse terreno que a palavra do Humanismo teocêntrico deve ser dita em primeiro lugar. O tempo dessa conferência, que está para findar, nos proíbe desenvolver mais longamente o conteúdo dessa palavra. Seja-nos permitido, no entanto, chamar a atenção para um ponto que nos parece de capital importância. A lógica que presidiu à nossa conferência caminhou no sentido de um aprofundamento sempre mais rigoroso da *identidade teórica* do humanismo teocêntrico a partir de suas fontes *históricas*. Ora, um dos pressupostos mais inabaláveis entre os que vigoram na cultura contemporânea é aquele que preconiza a dissolução das *diferenças* pela anulação das *identidades*, como caminho para se obter uma *universalidade* amorfa na qual tudo se confunde e que Hegel comparou à noite em que todos os gatos são pardos ou todas as vacas são pretas. Sem pretender entrar aqui, evidentemente, em aquisições de lógica dialética, devemos lembrar, no entanto, que a *identidade* mais profunda é justamente aquela que torna possível a verdadeira relação de *diferença*. E é dessa dialética correta da *identidade* e da *diferença* que resulta a *universalidade* autêntica. Nesse sentido, e sem desconhecer os lados obscuros da história recente nos quais a dinâmica da civilização ocidental sofreu essas graves deformações representadas pela dominação colonial, pelo imperialismo anômico, pelo etnocentrismo cultural, ousamos afirmar que a poderosa componente identitária recebida pela nossa civilização da tradição do humanismo teocêntrico, tal como se formou no mundo da cultura latina, deu origem ao único processo historicamente conhecido de efetiva universalização de uma idéia de humanidade, conduzido segundo uma dialética adequada de identidade e diferença. Estamos aqui diante do fato incontestável de que foi essa idéia de *humanidade*, ou, em concreto, a tradição do humanismo, que engendrou os valores universais hoje reconhecidos, proclamados e reivindicados por todas as comunidades políticas que se consideram civilizadas, como, por exemplo, a lei natural, o direito natural, o direito das gentes, a constelação crescente dos direitos humanos, a dignidade da pessoa humana e sua efetiva garantia nos regimes democráticos como espaço constitutivo para o exercício da liberdade política, etc.

Voltemos, porém, à palavra final do humanismo teocêntrico. Cremos poder resumi-la no dilema proposto já em 1934 num opúsculo intitulado *Dieu ou Rien* (Deus ou Nada) pelo filósofo e humanista dominicano Antonin Gilbert Sertillanges, e que causou profunda impressão nesse outro grande humanista que foi Pierre Teilhard de Chardin. Reconhecemos que é necessária uma coragem intelectual e moral que raia pela temeridade para propor ou repropor semelhante dilema às elites culturais do nosso tempo. Mas esse é o preço a ser pago pelos que se pretendem herdeiros da tradição humanista. Caso contrário, seu discurso se reduzirá a uma retórica de lugares comuns. Retomemos, pois, o “itinerário do espírito a Deus” (*Itinerarium mentis in Deum*), como reza

o título do opúsculo célebre de São Boaventura. Fora desse itinerário, e é essa a lição maior do Humanismo teocêntrico, nossos passos se perdem no deserto sem fim do *niilismo*.

Bibliografia

DENIS DE ROUEMONT, *L'aventure occidentale de l'homme*, Paris, Albin Michel 1957.

G. KRÜGER, *Abendländische Humanität: zwei Kapitel über das Verhältnis von Humanität, Antike und Christentum*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953.

H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica*, I e II, São Paulo, Loyola, 1991-1992 (5ª ed. 2000).

_____, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 225-230.

H. U. VON BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, (tr. Givord), Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

HENRI DE LUBAC, *Le drame de l'Humanisme athée*, Paris, Spes, 1945, Paris, Cerf. 71993.

PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF, *L'effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000.

W. J. HANKEY, *God in Himself: Aquina's Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford University Press, reprint 2000.

_____, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard (Cambridge, Mass.), The Belknap Press, 1961.

_____, *Humanisme et Théologie*, (tr. Saffrey), Paris, Cerf, 1956.

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte — MG