

Neotomismo: alternativa ao drama do humanismo ateu?

*Philippe Oliveira de Almeida**

Resumo:

Os séculos XIX e XX assistiram à falência do projeto humanista inaugurado no Renascimento do século XIV, associado à emancipação do homem por meio da tecno-ciência. Tal como o aprendiz de feiticeiro, o homem viu-se ameaçado pelas obras que ele próprio edificou, restando assim comprometido o mito do Progresso. Inúmeros autores - como Henri de Lubac - começaram a denunciar a capacidade de o humanismo ateu (enquanto estuário de correntes doutrinárias e filosóficas) manter uma fundamentação coerente ao princípio da dignidade humana. Sem referência à origem transcendente do espírito humano, o humanismo ateu converter-se-ia, inexoravelmente, em um anti-humanismo, em uma instrumentalização do sujeito. Nessa conjuntura, diversos autores voltaram seus olhos à Renascença que antecedeu a Renascença - a Renascença medieval do século XII, de São Boaventura e Santo Tomás de Aquino. O verdadeiro humanismo - traído no Quatrocento - seria aquele germinado na Idade Média Central, a partir de um esforço de síntese entre fé e razão. A trajetória do pensamento ocidental teria, na Modernidade, sofrido um desvio, a ser retificado por meio de um retorno à concepção de homem desenvolvida pelo Doutor Angélico e outros. Hoje, 135 anos após a promulgação da Encíclica *Aeterni Patris*, é-nos dado efetuar uma análise crítica da real eficácia do Humanismo Integral na superação dos dilemas do mundo moderno. É esse o esforço de nossa pesquisa. Buscaremos avaliar em que medida o chamado Humanismo Integral constitui alternativa concreta aos problemas que o humanismo ateu que imperou nos dois últimos séculos não pode equacionar. É notadamente a filosofia de Jacques Maritain que tomaremos como alvo de nossa investigação.

Palavras-chave: humanismo; neotomismo; Maritain

* Doutorando em Direito e Justiça pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, com bolsa de pesquisa da Fundação CAPES. Mestre em Direito e Justiça pela mesma instituição. E-mail: philippeolmeida@gmail.com.

Introdução

O objetivo de nossa pesquisa é avaliar o esquema argumentativo que, a partir de uma crítica genealógica à racionalidade moderna, pretende oferecer a filosofia perene de Tomás de Aquino como alternativa concreta às mazelas do humanismo ateu. A decadência do ideário iluminista, que marca o despontar da Modernidade tardia, resultou em uma revisão teórica da chamada “inflexão antropocêntrica”. Visto, até então, como momento capital de emancipação do homem face às forças naturais e sobrenaturais, o humanismo clássico passa a ser acusado de conduzir a seu oposto, isto é, ao anti-humanismo, ao império de valores materialistas, à burocracia e ao totalitarismo. As duas grandes guerras – nas quais o poder destrutivo da razão instrumental se manifestou de forma plena, atingindo, no poder atômico, sua expressão mais trágica – ensejou reavaliações da importância da vida espiritual (vinculada ou não a uma confissão religiosa específica) na edificação das sociedades contemporâneas. Esforços para desconstruir as narrativas tradicionais acerca da Modernidade – frequentemente vinculadas ao mito do Progresso – mobilizarão autores das mais diversas ideologias, profissões de fé e confissões religiosas. Tomaremos como foco, em nossa análise, a leitura que o filósofo católico Jacques Maritain faz da transição entre a doutrina escolástica e o humanismo renascentista.

1. Raízes da Modernidade: a comédia de erros

1.1. As críticas à racionalidade moderna

Uma advertência faz-se, desde já, necessária: não temos a pretensão de dar uma resposta conclusiva à pergunta levantada no título deste trabalho. Basta-nos o múnus de trazer elementos que contribuam para a compreensão do problema.

Durante a pesquisa que desenvolvemos em sede de mestrado (ALMEIDA, 2013)¹, vimo-nos frequentemente às voltas com a tarefa de nos posicionarmos face às críticas à Modernidade tecidas, no curso do século XX, por autores associados ao catolicismo. Nossa dissertação buscou rastrear, na Cristandade tardo-medieval, as condições históricas de possibilidade para a emergência do pensamento político-jurídico moderno. Tornou-se

¹ Elaborada com auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG, sob orientação da professora doutora Karine Salgado, e defendida na Faculdade de Direito da UFMG no ano de 2013, com o título de “Raízes do Estado Moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana”.

essencial a nosso estudo a investigação dos juízos de valor (positivos ou negativos) que filósofos cristãos contemporâneos formularam no que diz respeito à secularização e à transição entre as eras medieval e moderna.

A crise do ideário ilustrado, nos séculos XIX e XX, estimulou a literatura destinada a elaborar fenomenologias e axiologias do tempo presente. Para muitos, as esperanças de emancipação associadas à tecno-ciência e à Revolução Industrial haviam-se convertido em ameaça de dominação totalitária. Após a I Guerra Mundial – na qual já se prenunciavam as transformações sobre a atividade bélica que a razão instrumental levaria a cabo no correr do século –, alguns falarão, mesmo, em decadência do Ocidente (SPENGLER, 1973). Instaurou-se um delicado processo de releitura das representações até então feitas acerca da modernização – e o (para falar como Max Weber) “desencantamento do mundo” (WEBER, 2004), o rearranjo moderno das relações entre Igreja, Estado e sociedade, voltou à pauta de discussões.

Nesses debates, a *intelligentsia* católica assumiu papel ativo. Em nossa investigação, identificamos padrões, estratégias discursivas comuns, tropos retóricos recorrentes, dentre os autores católicos que aceitaram o desafio de reconstituir a história da racionalidade moderna. Objeto, tão-só, de comentário incidental na dissertação, esses padrões serão analisados aqui com mais vagar.

1.2. As genealogias dos filósofos cristãos

No intuito de fornecer um *diagnóstico* do tempo presente – visto, não raro, como um período de decadência moral e enfermidade espiritual –, inúmeros filósofos cristãos propõem, não uma historiografia, mas uma *genealogia* da Modernidade. Por ‘genealogia’, entendemos o método, desenvolvido por Nietzsche, com vistas a desmistificar a crença em significações ideais e teleologias na história. Onde a historiografia vê continuidade, evolução e progresso, a análise genealógica expõe as rupturas, a sucessão de acontecimentos singulares. Não se trata de uma busca da “origem”, mas, ao contrário, do desmascaramo da quimera da origem. É a demonstração de que, longe de possuírem uma “identidade primeira”, uma “essência”, uma “verdade” – que, em virtude das “astúcias da razão”, se revelaria na história em um suposto “episódio fatal”, um suposto “momento epocal” –, os institutos, as crenças e os valores que tomamos como absolutos no presente são frutos de invenções e epigêneses, são externalidades

derivadas de acidentes sem significado intrínseco. A genealogia não é descoberta das raízes, mas explicitação do radical desenraizamento de todo e qualquer princípio – é a tentativa de expor a *pudenda origo*, o nascimento que causa vergonha, baixo, e que está no começo dos conceitos dos quais, hoje, nos orgulhamos. Trata-se de uma contramemória (FOUCAULT, 1979).

Não queremos insinuar que os autores católicos sobre os quais nos voltamos tenham pretendido dialogar com o pensamento nietzschiano. Tencionamos, apenas, evidenciar paralelos entre as táticas encampadas, de um lado, pela filosofia cristã, e, de outro, por Nietzsche, em suas respectivas críticas à Modernidade. Não é despiciendo destacar que, enquanto a genealogia de Nietzsche escolhe por alvo, não raro, valores da Cristandade, as genealogias dos filósofos cristãos tomam armas contra o humanismo ateu – do qual o intelectual alemão seria, a um só tempo, resultado e reação.

Diversos autores católicos abraçarão a missão de problematizar a supremacia da racionalidade moderna, rememorando as controvérsias do contexto histórico que a viu surgir. O que ora aceitamos por “verdade” (a cosmovisão subjacente à tecno-ciência) constitui-se somente no acúmulo de desvios e preconceitos que, por persistirem no tempo, acabaram sendo naturalizados. Os bens culturais dos quais se esmera a Modernidade (e que a diferenciariam, Era das Luzes, da anterior Idade das Trevas) derivariam, não de uma dialética necessária, um ato soberano de (auto)fundação, mas de contingências históricas. A Razão (com letra capitular) seria filha da desrazão, o sentido do mundo moderno se assentaria no absurdo. Semelhante esquema argumentativo será empregado por figuras tão díspares quanto Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e Henrique Cláudio de Lima Vaz.²

Para tais pensadores, não é o destino, mas a farsa, a comédia de erros,³ que se encontra nos primórdios do mundo moderno. De se notar que as genealogias dos filósofos cristãos, à diferença da genealogia nietzschiana, não vêem a história, em sua integralidade, como domínio do caos. Nas origens da espécie humana, Nietzsche vê o macaco, apontando para nossa “natureza definitivamente perecível” (NIETZSCHE, 2007, §49). A filosofia cristã, em contrapartida, encontra, no princípio, o Verbo, a sabedoria e o amor de Deus atuando no âmbito temporal. Torna-se necessário, pois, indicar o momento exato no qual a ignorância

² Vale lembrar que já existem esforços no sentido de aproximar a filosofia moral dos três autores citados (RIBEIRO, 2012).

³ *Comédia de erros* é o título dado pelo dramaturgo elizabetano William Shakespeare a uma de suas peças, estreada em 1594. Na obra, uma sucessão de mal-entendidos faz com que os membros de uma família há muitos anos separada voltem a encontrar-se (SHAKESPEARE, 1990).

humana teria se rebelado contra a Providência Divina, lançando o Ocidente nas sendas perdidas do mundo moderno. Na marcha do Espírito em direção ao Segundo Advento, é imperioso que se explique o desvio representado pelo homem moderno, triunfo da barbárie e do ateísmo.

1.3. O Renascimento Italiano e o humanismo clássico

Quando a fé nas capacidades demiúrgicas do homem – fomentada pelas benesses materiais trazidas com a ciência moderna – ainda não havia sido solapada pelas duas grandes guerras, criou-se o mito segundo o qual a inflexão antropocêntrica traria uma nova era de prosperidade para os povos, equivalente à *Pax Romana* interrompida com o declínio do Império e as invasões bárbaras. Nessa esteira, o Renascimento Italiano passará a ser celebrado, ao menos desde Jules Michelet (MICHELET, 1992) e Jacob Burckhardt (BURCKHARDT, 1991), como a Primeira Modernidade, a clivagem entre o tempo do dogmatismo e o tempo do esclarecimento.

Nascedouro do humanismo clássico – Coluccio Salutati definia o programa cultural proposto por seu amigo Francesco Petrarca como ‘*studia humanitatis*’ –, a Renascença teria implicado, após séculos de superstição, na “descoberta do homem e do mundo” (para valermo-nos da fórmula de Burckhardt). Nesse paradigma, a Escolástica e o Gótico, frutos da Idade Média tardia (séculos XII, XIII e XIV), se constituiriam – respectivamente no campo da filosofia e das artes plásticas – em um sintoma da decadência da cosmovisão teocêntrica. A obsessão, nutrida por uma e outra doutrina, pela racionalidade, pela uniformidade e pela padronização, apenas camuflaria as pretensões obscurantistas que lhes moveriam. A vitória dos humanistas da Renascença sobre os teólogos escolásticos sinalizaria a afirmação da dignidade humana contra a mistificação promovida pela Igreja.

A revisão da história da racionalidade moderna no século XX trará em seu bojo uma nova interpretação do Renascimento Italiano e do humanismo clássico. Para muitos, longe de representar a Primavera da Modernidade, a Renascença seria o Outono da Idade Média (HUIZINGA, 1960) – não a aurora da pessoa humana, mas o crepúsculo dos valores universais que o cristianismo promoveu.

As genealogias dos filósofos cristãos, a que acima nos referimos, procurarão inverter, termo a termo, os pólos do drama narrado pela historiografia tradicional. Em Michelet e

Burckhardt, a Escolástica e o Gótico são apresentados como os espasmos da Cristandade moribunda, movimentos conservadores e reacionários encampados pelas ordens mendicantes com o fito de impedir que o humanismo – ou, em termos mais amplos, que a valorização do homem enquanto homem – se instaure. Já nos autores católicos a que fazemos referência, Escolástica e Gótico figurarão como as verdadeiras manifestações humanistas, o apogeu da afirmação, caracteristicamente ocidental, da Razão e da Liberdade – a conclusão de um movimento ascendente iniciado na Grécia Clássica. Seriam, pois, “um dia brilhante mas sem amanhã na história espiritual do Ocidente” (LIMA VAZ, 2011, p. 165), um momento solar de reconhecimento da dignidade humana, que, em seu zênite, foi eclipsado pelos desenganos do Quattrocento. Falar-se-á, mesmo, no encalço das pesquisas do historiador americano Charles H. Haskins (HASKINS, 1955), em uma Renascença medieval para descrever os séculos XII e XIII – seria ela, e não a Renascença do século XIV, o verdadeiro ponto de cumeada da civilização ocidental. Esvaziados de qualquer aspiração à originalidade, o Quattrocento e o Cinquecento apenas prolongariam e perverteriam o Renascimento medieval. A filosofia renascentista, a partir de tais parâmetros, será entendida como a corrupção da Escolástica, a degradação de sua sistemática.

2. O Humanismo Integral de Jacques Maritain

2.1. Sobre o neotomismo

Dentre os diversos intelectuais que adotaram o paradigma acima descrito, optamos por analisar o trabalho do francês Jacques Maritain (1882 – 1973).⁴ Um dos mais engajados intelectuais católicos do século XX, Maritain pode ser encarado como o mais emblemático pensador do neotomismo – embora, cabe salientar, se considerasse “paleotomista”, visto que, rejeitando as glosas, propunha o enfrentamento direto do texto de Tomás de Aquino. O neotomismo do século XX é consequência da crença de que, longe de haver envelhecido e esgotado suas potencialidades críticas, a Escolástica medieval teria sido, ainda em seu desabrochar, sufocada pelas incompreensões do humanismo clássico. Assim, diante do incontestável fracasso do projeto civilizacional fundado com a inflexão antropocêntrica, deveria Tomás de Aquino, o maior dentre os filósofos escolásticos, ser novamente trazido à cena, para lançar luz sobre o presente (CAMPOS, 1989).

⁴ Diversas são as pesquisas que buscam evidenciar a importância e a atualidade da filosofia de Maritain. Por todas, recomendamos as sucintas considerações de Marcelo Perine (PERINE, 1998).

Maritain exerceu influência direta e indireta sobre incontáveis gerações de intelectuais – em terras brasileiras, podemos citar o exemplo do jusfilósofo Edgar de Godói da Mata Machado, cujas considerações no tocante ao retorno do Direito Natural são de estirpe confessadamente maritaniana (ALMEIDA, 2009).

Duas obras de Maritain – publicadas com um intervalo de quase quinze anos – nos servirão de referência – sem que descuremos, no entanto, da apreciação de outras obras do e sobre o autor: *Antimoderne*, de 1922 (MARITAIN, 1922), e *Humanisme intégral*, de 1936 (MARITAIN, 1936). A distância temporal entre os dois trabalhos evidencia a persistência, no pensamento do autor, dos *tropos* retóricos que esboçamos nas páginas anteriores. Vale notar, por oportuno, que ambas as obras foram publicadas no Período Entreguerras, arco que vai de 1918 a 1939, e que comporta importantes reflexões sobre o destino da Europa.

2.1. *Antimoderne*

Antimoderne constitui-se em uma compilação de ensaios, de cariz polêmico, escritos por Maritain. Os textos que melhor nos atendem, no que concerne ao tema que nos propomos estudar, são o intróito (*Avant-propos*), o primeiro capítulo (intulado *La science moderne et la raison*), o segundo capítulo (intitulado *La liberté intellectuelle*) e o terceiro capítulo (intitulado *Des quelques conditions de la Renaissance thomiste*).

No intróito, Maritain destaca o que, a seu juízo, representaria um paradoxo constitutivo do catolicismo: trata-se de uma religião a um só tempo *antimoderna* e *ultramoderna*. Antimoderna em virtude de seu compromisso com a tradição; ultramoderna, devido a sua coragem para se adaptar às condições novas que surgem no mundo (MARITAIN, 1922, p. 14 e 15). O catolicismo, tal qual Maritain o entende, não nega a diversidade e a multiplicidade – como postulou Aristóteles, “o ser se diz de muitas maneiras”. Desse modo, a Igreja deve abraçar a e proteger a profusão de escolas filosóficas e teológicas que se ocupam da tarefa de reproduzir as variegadas formas por meio das quais a verdade se desvela.

Implicitamente, o tema do pensamento analógico⁵ se insinua, aqui: as noções transcendentais, eternas e imutáveis, se manifestam de formas variadas no curso do tempo. A

⁵ O pensamento analógico, comumente associado à tradição aristotélico-tomista, contrapõe-se ao pensamento unívoco, e predica um significado, em parte igual, em parte diferente, a uma multiplicidade de objetos.

unidade do eterno e a pluralidade do temporal não se contradizem, pois, e ao filósofo cristão cabe o dever de identificar, nas mudanças históricas, a subsistência de princípios trans-históricos. Para Maritain, a mais acabada expressão especulativa do pensamento analógico encontra-se na *filosofia perene* de Tomás de Aquino. Dita doutrina alça-nos para um horizonte transtemporal, oferecendo-nos diretrizes por meio das quais podemos avaliar – e transformar – qualquer momento histórico. Como pensamento universal e perdurável, fruto da razão natural da humanidade, ela possibilita que julguemos, livres de condicionamentos biológicos, psíquicos e culturais, as particularidades do aqui e agora. É o antigo que continua verdadeiramente novo, o novo que continua verdadeiramente antigo.⁶ Assim, Maritain dirá, a propósito da filosofia perene: “*Antimoderna* contra os erros do tempo presente, ela é *ultramoderna* para todas as verdades encapsuladas no tempo futuro”.⁷

Poderíamos inferir, na esteira de Maritain, que a filosofia perene, é, simultaneamente, *anti-humanista* e *ultra-humanista*: de um lado, nega o humanismo clássico da Modernidade; de outro, propõe um novo humanismo – novo porque antigo, quer dizer, fiel aos princípios originais que devem guiar a peregrinação do homem sob a Terra. Ainda no intróito, Maritain descreverá a civilização inaugurada pela Renascença, pela Reforma e por Descartes como uma reivindicação de barbárie. No entender do autor, com o fim do Medievo, veríamos, paralelamente, o desenvolvimento da ordem material (o âmbito sócio-econômico, a relação entre o homem e a natureza) e a degradação da ordem espiritual (o âmbito cultural e religioso, a relação dos homens entre si e com Deus).

Um indicativo da decadência do Ocidente, para Maritain, seria a metafísica do sujeito, que abandona o universal em favor do particularismo da consciência individual. São as certezas subjetivas do filósofo – *cogito, ergo sum* –, e não mais as verdades objetivas acumuladas pela tradição no curso do tempo, que compõem as bases para a construção do conhecimento. Daí que cada pensador moderno opte por elaborar seu próprio sistema teórico, ignorando trabalhos precedentes. Tomás de Aquino, pensador medieval exemplar, representaria o oposto diametral do livre pensador da Modernidade: recusando a possibilidade de compor uma filosofia particular, o Aquinatense conceberia seu sistema como o resultado do acúmulo e da organização de saberes adquiridos pelo gênero humano ao longo das eras.

⁶ Como já disse o arquiteto catalão Antoni Gaudí, de orientação católica: “a originalidade é o retorno à origem”.

⁷ Tradução nossa para: “*Antimoderne* contre les erreurs du temps présent, elle est *ultramoderne* pour toutes les vérités enveloppés dans le temps à venir” (MARITAIN, 1922, p. 16).

Maritain contrapõe a autonomia espiritual do homem medieval – aberto, por meio do amor e da inteligência, ao diálogo com o outro (e com o Totalmente Outro) – às exigências de independência absoluta do homem moderno, atado ao princípio imanentista. A comparação, segundo Maritain, não tem o propósito de incitar a um retorno ao Medieval, mas uma retomada da rota ascendente interrompida pelo Renascimento Italiano – e que, não houvesse sido barrada pelo humanismo clássico, teria nos conduzido ao verdadeiro humanismo. Na lição do autor:

Nós sabemos que o curso do tempo é irreversível; apesar de admirarmos o século de São Luiz [quer dizer, o século XIII], nós não queremos por causa disso *retornar à Idade Média*, segundo o voto absurdo que certas penetrantes críticas nos atribuem generosamente: nós esperamos ver restituídos, em um mundo novo, e para informar uma matéria nova, os princípios espirituais e as normas eternas em relação aos quais a civilização medieval, em suas melhores épocas, não é mais que uma realização histórica particular, superior à nossa em qualidade, malgrado suas enormes deficiências, mas definitivamente terminada.

No primeiro ensaio – *La science moderne et la raison* – Maritain diferencia inteligência e razão. No entender do autor, tratam-se, não de faculdades distintas, mas de dois aspectos de uma mesma faculdade – voltada à compreensão do real. Recuperando a etimologia do termo ‘intelecção’ (do latim *intus legere*, “ler dentro”), Maritain compara a razão aos movimentos sucessivos e ordenados dos olhos, atividade fisiológica que deve ser sucedida pela compreensão, atividade espiritual, para que o processo de leitura se concretize. A razão é imanente, a inteligência – participação na Luz Divina, reconhecimento da identidade última entre as representações mentais e as coisas mesmas – é transcendente. É a inteligência que dirige o espírito ao ser inteligível, conferindo sentido à atuação da razão. Potência discursiva – isto é, destinada a encadear argumentos –, a razão incorre em erro e trabalha desordenadamente, se não for guiada pela inteligência.

Ora, no entendimento de Maritain, o pensamento moderno abandonou a inteligência – não vê mais o processo cognitivo a partir de uma chave ontológica, mas estritamente da perspectiva psicológica. A autoridade da inteligência, iluminada por Deus, foi substituída por um simulacro. O homem moderno é, dessa forma, jogado ao niilismo. No entender de Maritain, apenas a fé – a remissão a uma verdade transcendente, irreduzível aos arrazoados da razão – pode fornecer uma meta, um objetivo, a conduzir a atividade da inteligência. *Philosophia ancilla theologiae*: sem o adágio medieval, a razão vê-se condenada a operar

destituída de marcos referenciais. A fé não é apenas restritiva, mas fecunda e criativa, incitando o raciocínio à conquista da verdade.

Para Maritain, o que o filósofo moderno procura é a liberdade de raciocinar sem regra nem medida – quer dizer, sem inteligência. Prefere os erros que vem dos homens às verdades que vem de Deus. Segundo Maritain, essa liberdade não é mais que a tirania dos escravos revoltados (MARITAIN, 1922, p. 46). A seu juízo, a racionalidade moderna teria feito de si mesma – e não mais do ser inteligível – a meta do espírito. Logo, estaria condenada à auto-referencialidade, presa a um mundo de representações – de fenômenos. Esquemmatizando os graus do saber, Maritain descobre, na base, as ciências físico-matemáticas, sucedidas pela biologia, a psicologia, a sociologia e a filosofia. Encimando a pirâmide, o autor situa a teologia, que se abre à Revelação. Quanto mais elevada a natureza do objeto estudado, menor a liberdade que a inteligência confere à razão. Por se ocuparem de naturezas inferiores do mundo material, as ciências físico-matemáticas fundam-se na livre potência discursiva. Essa independência face ao dado revelado e aos dogmas da fé, porém, não deve ser vista como paradigma para as demais ciências, sob pena de conduzir os saberes ao caos e à confusão. O que a Revelação faz é proteger a razão da intrusão de falsas hipóteses, de grandezas abstratas e modelos ideais que acabam por obnubilar a inteligência.

Como Eric Voegelin, igualmente, defenderá, na gênese da racionalidade moderna se encontra, para Maritain, a negação dos elos entre o mundo material e o mundo espiritual (SANDOZ, 2010, p. 269). É a gnose – a teologia da salvação pela razão – que compele a grande torrente de teorias e hipóteses surgidas, após o Renascimento, na seqüência da física matemática e da filosofia racionalista. Maritain condena a cisão entre o domínio da razão (que o moderno pensa a partir de um aristotelismo atrofiado) e o domínio da fé (no qual ainda reconhece a autoridade da Igreja). Aqui, já se anunciam os protagonistas da comédia de erros que, na concepção de Maritain, teriam aberto o caminho para o advento do humanismo clássico. O voluntarismo de Duns Escoto e Guilherme de Ockham, ao separar fé e razão – no afã de preservar a transcendência de Deus, contra as acusações de panteísmo que recaíam sobre a doutrina tomista, e de autonomizar a pesquisa empírica, contra o suposto engessamento a que estariam subjugadas pela teologia – acabariam por deixar o homem à sua própria sorte, em um mundo esvaziado de significação: “[...] não que eles fossem incrédulos

ou ateus, como a maior parte de seus discípulos modernos, mas porque seu desejo e sua pressa de possuir o mundo eram maiores que a sua fé”.⁸

No segundo ensaio – *La liberté intellectuelle* – Maritain desenvolve tal argumentação. Diz, acerca da desconstrução nominalista da escolástica:

O que preparou a filosofia moderna foi, em grande parte, o individualismo de certos escolásticos dos séculos XIV e XV, como Duns Escoto e Ockham, suas pesquisas de questões sutis onde a originalidade podia se exhibir, sua tendência ao racionalismo e sua oposição a Santo Tomás.⁹

Maritain argumenta que a fidelidade à ordem sobrenatural é necessária ao bom desenvolvimento dos saberes acerca da ordem natural. Dessa maneira, a genuína liberdade se radicaria na submissão da alma a Deus e ao ser. A reivindicação de independência absoluta da ciência moderna, prenunciada por Escoto e Ockham, acabaria por negar a transcendência divina, transformando-se em uma forma de servidão do espírito, condenado ao absurdo do relativismo. O antídoto a tais mazelas, para Maritain, seria um retorno à Tomás de Aquino, o verdadeiro representante da filosofia cristã.

É esse o *leitmotiv* do terceiro ensaio – *De quelques conditions de la Renaissance thomiste*. Maritain procura reconstruir o “drama intelectual” – ou, como acima propomos, a comédia de erros, a farsa, a ópera bufa – que teria levado à derrocada da escolástica e à assunção da “reforma cartesiana” (MARITAIN, 1922, p. 114). É em termos irônicos que Maritain descreve a “descoberta do homem e do mundo”, louvada por Michelet e Burckhart: “O Homem, percebendo que era alguma coisa de infinitamente interessante e infinitamente amável, começou a mudar todos os valores e a destruir todas as ordens estabelecidas, para fazer um mundo digno de si”.¹⁰ Cada uma das grandes nações européias, para Maritain, teria contribuído com sua cota para o desmantelamento da Cristandade. O pecado original da Itália teria sido o revival pagão do Renascimento; o da Alemanha, a reforma luterana; o da França, por fim, a reforma cartesiana (MARITAIN, 1922, p. 123).

⁸ Tradução nossa para: “[...] non qu’ils fussent incroyants ou athées, comme la plupart de leurs disciples modernes, mais parce que leur désir et leur hâte de posséder le monde étaient plus grands que leur foi”. (MARITAIN, 1922, p. 63).

⁹ Tradução nossa para: “Ce qui a préparé la philosophie moderne, c’est pour une bonne part l’individualisme de certains scolastiques du XIVe et du XV siècle, comme Duns Scot et Occam, leur recherche des questions subtiles où l’originalité peut se faire apprécier, leur tendance au rationalisme et au nominalisme et leur opposition à Saint Thomas” (MARITAIN, 1922, p. 103).

¹⁰ Tradução nossa para: “L’Homme s’apercevant qu’il était quelque chose d’infiniment intéressant et d’infiniment aimable, commençait de changer toutes les valeurs et de briser tous les ordres établis, pour se faire un monde digne de lui” (MARITAIN, 1922, p. 115 e 116).

Maritain aponta três ordens de fatores que teriam determinado o fim da Escolástica: a) a gradual perda de qualidade da doutrina e do espírito escolástico; b) o mau uso que os escolásticos posteriores a Tomás de Aquino fizeram de suas riquezas intelectuais; e c) aportes extrínsecos, transformações culturais que teriam interferido na vida das universidades medievais (MARITAIN, 1922, p. 126).

No que diz respeito à primeira ordem de causas, Maritain faz remissão às condenações de Paris de 1270 e de 1277, que, na tentativa de evitar o avanço de doutrinas pagãs desencadeadas com a redescoberta de Aristóteles, teriam preparado uma atmosfera insalubre para o tomismo.¹¹ Ao lado delas, Maritain situa as filosofias de Escoto e Ockham, que, com ênfase na vontade, na liberdade e na contingência, implicariam em um desequilíbrio do edifício escolástico, bem como na perda de confiança na inteligência. No ensinamento do autor:

[...] pode-se dizer que a causa primordial do declínio histórico da escolástica foi a própria falha por meio do qual ela deixou de *ser* ela mesma, pela qual ela se empobreceu a si mesma na ordem do ser e da qualidade.¹²

Quanto à segunda ordem de causas, Maritain cita a excessiva multiplicação de universidades e escolas, no século XIV, acompanhada da necessidade de, face a um público mais amplo, simplificar a metafísica. Aborda, ainda, a ingerência dos príncipes nas instituições de ensino, bem como a incapacidade de a escolástica tardia diferenciar o cerne do pensamento escolástico, seu substrato metafísico, e os exemplos empíricos, não raro eivados de erros legados da ciência antiga – erros quanto a pontos acidentais da experiência sensível, que não comprometiam a integridade da doutrina aristotélico-tomista. O cômputo de tais erros teria fragilizado a escolástica (que não soube deles dissociar-se), tornando-a permeável às críticas dos naturalistas, que acabaram por “falseá-la” (para valermos da terminologia de Karl Popper).

¹¹ Linha de argumentação semelhante será encampada por Lima Vaz, que, em seu último livro – dedicado, precisamente, à gênese da Modernidade – enfatizará a luta do bispo de Paris, Etienne Tempier, contra as tentativas de síntese entre a filosofia aristotélica e o cristianismo. Para Lima Vaz, nas condenações de Paris se decidiria o destino do Ocidente: seriam estes os grandes acidentes que, rompendo o liame entre fé e saber, desencadeariam o despontar da racionalidade moderna. Como um bufão, Etienne Tempier acabaria, precisamente, por produzir os acontecimentos que pretendia evitar (LIMA VAZ, 2002).

¹² “[...] il faut dire que la cause primordiale de la déchéance historique de la scolastique, c’est la propre défaillance par laquelle elle a cessé d’être elle-même, par laquelle elle s’est manquée à elle-même dans l’ordre de l’être et de la qualité” (MARITAIN, 1922, p. 131).

Finalmente, no que tange à terceira ordem de causas, Maritain aborda o individualismo do século XIV, que teria comprometido o cenário de “colaboração intelectual” imprescindível à frutificação da escolástica. Em seu entender, o amor-próprio substituiu a caridade.

2.2. *Humanisme intégral*

Humanisme intégral recupera diversas idéias esboçadas em *Antimoderne*. O texto baseia-se em seis lições ministradas na Université d'été de Santander, em 1934. Maritain procura oferecer alternativas às anomalias produzidas no mundo construído a partir do Renascimento e da Reforma.

Para o filósofo francês, a melhor parte do homem (o espírito) o compele a uma vida melhor do que puramente humana – ou seja, heróica, santa. Desse modo, o genuíno humanismo não pode significar o abandono da ordenação sobrenatural e do apelo à transcendência. O humanismo deve tornar o homem verdadeiramente humano, desenvolvendo as potencialidades nele contidas – e, não, tolhendo ditas potencialidades, como, no entender do autor, teria feito o programa renascentista.

O discurso humanista surgiu em oposição à vida heróica/santa – em um momento no qual, em virtude do individualismo, o homem desistia de sacrificar-se em honra a objetivos a ele superiores. Seria, portanto, expressão de um período de decadência, passagem da cultura à civilização. No entanto, Maritain acredita na possibilidade de um novo discurso humanista, que não rejeite, mas fomente, o heroísmo e a santidade. O advento da Modernidade, no Ocidente, resultou da passagem de um “regime de heroísmo sacral cristão” a um “regime humanista” (MARITAIN, 1936, p. 13). Tal regime, desde o começo, afirmou-se como anti-religioso. Todavia, para Maritain, a recusa do transcendente não é da essência do humanismo. Sem a remissão às fontes religiosas (sem uma piedade natural ou sobrenatural) o humanismo tornar-se-ia, segundo Maritain, estranho a si mesmo – conduzindo-se, inexoravelmente, à rejeição de si, ao anti-humanismo.

O autor defende que o reconhecimento da dignidade humana, que subsiste no humanismo clássico, é, malgrado a natureza anti-metafísica deste, uma herança da teologia cristã, ainda que degenerada pelo antropocentrismo (MARITAIN, 1936, p. 14). Maritain

rastreia, na filosofia medieval, a essência do moderno conceito de dignidade humana.¹³ Intuída, a dignidade humana não é, contudo, objeto de consciência reflexiva do homem medieval,

No Medievo, o homem é entendido como animal racional – que vive, pois, segundo o espírito e segundo os sentidos, segundo o amor de Deus e segundo a concupiscência do Diabo, a um só tempo sobrenatural e natural. A pessoa humana, desse modo, “é um universo de natureza espiritual dotado de liberdade de escolha e que constitui portanto um todo face ao mundo, nem a natureza nem o Estado podendo intervir sobre este universo sem a sua permissão”.¹⁴ O Renascimento Italiano efetuará uma reabilitação antropocêntrica da criatura. Para Maritain, a Modernidade progressivamente substituiu o culto do Homem-Deus, do Verbo feito homem, pelo culto da Humanidade, de uma cultura puramente humana, uma civilização profana.¹⁵

3. Conclusão

Maritain encontra, subjacente à ortodoxia cristã, um humanismo teocêntrico – no qual Deus é o centro do homem e de todas as coisas. Conspurcado, tal ideário teria dado ensejo ao humanismo clássico, antropocêntrico – que, alçando o homem ao centro de todas as coisas, conduziria a um humanismo inumano, à tragédia do humanismo. Quando, com Darwin e Freud, a soberania do homem individual estiver comprometida, restará aos modernos cultivar o homem coletivo, a sociedade – a persistência do hegelianismo e do marxismo, para Maritain, se explicaria a partir desse fator. O filósofo francês antevê duas saídas para as mazelas do humanismo ateu: a primeira seria o neocalvinismo de Karl Barth, um retorno ao Deus de Abraão, Isaac e Jacó, associado a um radical anti-humanismo; a segunda seria o tomismo, que, retificando e aprofundando as conquistas do humanismo clássico e da razão moderna, apontaria para uma nova era, pós-moderna. Se a Idade Média foi dominada pela

¹³ No campo da Filosofia do Direito, o esforço por recuperar as raízes cristãs do princípio da dignidade humana tem originado incontáveis pesquisas. A propósito, recomendamos a obra de Karine Salgado (SALGADO, 2009 e SALGADO, 2011).

¹⁴ Tradução nossa para: “Une personne, c’est un univers de nature spirituelle doué de la liberté de choix et constituant pour autant un tout indépendant en face du monde, ni la nature ni l’Etat ne peuvent mordre sur cet univers sans sa permission” (MARITAIN, 1936, p. 17).

¹⁵ Maritain pensa que tanto o pessimismo da Reforma quanto o otimismo do Renascimento representam a hipertrofia de virtudes cristãs (a consciência do pecado original, a miséria, na primeira, e o entusiasmo criador, a grandeza, na segunda). Como toda virtude hipertrofiada, se converteram em vícios. Tanto na Reforma quanto no Renascimento, a criatura reivindica o direito de ser amada – e não mais compreende que o amor de Deus advém da Graça, vem de graça.

teologia de Agostinho, e a Modernidade, pelas teologias de Calvino e Molina, a Nova Cristandade, calcada no humanismo integral, deve, na concepção de Maritain, fundar-se na teologia de Tomás de Aquino. Contrariamente ao que comumente se acredita, esta doutrina não estaria no passado, mas no futuro – seria o eco de um futuro esquecido quando da ascensão do humanismo antropocêntrico, uma via que, abandonada sem ter sido percorrida, mantém-se permanentemente aberta, fantasmática, como uma contra-história ideal da Modernidade, que acusa a história real. Se – como já disse Hegel, o apóstolo da Modernidade tardia – “o efetivo é racional, e o racional, efetivo”, então o tomismo seria a razão que não foi efetivada, tolhida, *ab ovo*, por um agrupado de acontecimentos fortuitos e infelizes. Para Maritain, dessa maneira, o esgotamento das potencialidades do humanismo antropocêntrico nos levaria, inexoravelmente, à alternativa que resta aberta, ainda não experimentada, a absoluta novidade da tradição católica.

Referências

- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do debitum em Mata Machado. Belo Horizonte, 2009. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana. 2013, 200 f., enc. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.
- BURCKHARDT, Jacob. A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CAMPOS, Fernando Arruda. Tomismo hoje. São Paulo: Loyola; Santos: Leopoldianum, 1989.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Platonica. São Paulo: Loyola, 2011.
- HUIZINGA, Johan. O declínio da Idade Média. Lisboa; Rio de Janeiro: Ulisseia.
- MARITAIN, Jacques. Antimoderne. Paris: Éditions de la Revue des Jeunes, 1922.
- MARITAIN, Jacques. Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté. Paris: Éditions Montaigne, 1936.
- MICHELET, Jules. A agonia da Idade Média. Tradução de Artemis Albuquerque Coêlho e Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: EDUC, Imaginário, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. Aurora. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. Reconhecimento ético e virtudes. São Paulo: Loyola, 2012.
- SPENGLER, Oswald. A Decadência do Ocidente. Edição condensada por Helmut Webner. Tradução de Herbert Caro. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.