

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FÉ, RAZÃO E O DISCURSO COMUNICATIVO –
É POSSÍVEL A FILOSOFIA AUXILIAR O AGIR RELIGIOSO?

BERNARDO VEIGA DE OLIVEIRA ALVES

São Leopoldo, novembro de 2010.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FÉ, RAZÃO E O DISCURSO COMUNICATIVO –
É POSSÍVEL A FILOSOFIA AUXILIAR O AGIR RELIGIOSO?

BERNARDO VEIGA DE OLIVEIRA ALVES

Dissertação apresentada como requisito parcial para
a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton

São Leopoldo, novembro de 2010.

FICHA CATALOGRÁFICA

A474f Alves, Bernardo Veiga de Oliveira
 Fé, razão e o discurso comunicativo; É possível a Filosofia auxiliar o
 agir religioso? / Bernardo Veiga de Oliveira Alves. – São Leopoldo,
 UNISINOS, 2010.
 104 f.

 Orientador: Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton.
 Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
 Programa de Pós-Graduação em Filosofia. São Leopoldo, BR-RS, 2010.

 1. Filosofia. 2. Religião. 3. Filosofia da religião. 4. Fé. 5. Razão.
 6. Filosofia política. 7. Ética. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
 Programa de Pós-Graduação em Filosofia. II. Culleton, Alfredo Santiago.
 III. Título.

CDU 291.1

Bibliotecária: Ana Lucia Wagner – CRB10/1396

FÉ, RAZÃO E O DISCURSO COMUNICATIVO –
É POSSÍVEL A FILOSOFIA AUXILIAR O AGIR RELIGIOSO?

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS.

Aprovada em 20 de dezembro de 2010.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton – UNISINOS

Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls – UNISINOS

Prof. Dr. João Batista Madeira – UFMS

AGRADECIMENTOS

Agradeço

primeiramente a Deus e aos meus pais pelo apoio moral e financeiro;

a Unisinos, por acreditar no meu trabalho, especialmente ao meu orientador de mestrado, Alfredo Culleton. Pela ajuda na dissertação e pelo exemplo como pessoa e acadêmico;

ao professor Marcio Tavares, pelo nosso informal “grupo de estudo do lanche”, chamado *Alethea*, que me ajudou muito ao propor muitas perguntas sobre a fé e a razão, investigando diferentes autores, de Heidegger e Nietzsche até Agostinho;

ao professor Esteve Jaulent e ao professor Paulo Faitanin por ter confiado no meu estudo, no meu primeiro livro, sobre o diálogo inter-religioso;

ao grupo de estudos de extensão UFF, GESTA (Grupo de Estudo em São Tomás de Aquino), que me incentivou a estudar cada vez mais o pensamento de Tomás de Aquino. E também agradeço ao Instituto Aquinate e ao Instituto Raimundo Lúlio;

ao professor Eduardo Refkalefsky, pelo incentivo na pesquisa de comunicação religiosa;

ao professor Evandro Ouriques pelo seu exemplo, pensamento e vida de não-violência e pela nossa pesquisa sobre as estratégias de comunicação de violência e não-violência da Igreja católica;

ao professor Rodolfo Petrônio por sugerir o estudo de Filo de Alexandria.

a Ricardo Leão pela revisão criteriosa.

RESUMO

Analisa-se a relação entre a razão e a fé, e como a filosofia poderia auxiliar algumas disposições religiosas. Buscam-se os limites da ação do religioso e as condições mínimas para a sua atuação como civil, isto é, a defesa da fé como certa razoabilidade nas relações éticas. Inicialmente, investiga-se a abertura da filosofia a um conhecimento comum, que atinge uma elevada sistematização em Aristóteles, o que permite um diálogo, como um discurso comunicativo, sob aspectos estritamente humanos, na consideração de mundos possíveis. Nesta parte, se estabelece a máxima potência do intelecto, o que possibilita a abertura do mito e da religião como objetos. Em seguida, estuda-se o primeiro pensador que estabeleceu uma conexão entre o pensamento grego e o religioso: Filo de Alexandria; e a experiência cultural desta visão: o helenismo cristão. Sem Filo, não seria possível a concepção teórica de união entre as visões de razão e fé; e, no helenismo cristão, encontramos a vivência, a experiência da concepção filoniano aplicada no início do cristianismo. Depois, procura-se destacar o elemento da fé, sob o ponto de vista racional, enquanto proposições não contraditórias, destacando certo aspecto da visão de Tomás de Aquino. Aqui, utiliza-se Tomás como pensador de síntese entre a razão e a fé, que estabelece as bases racionais para uma adesão razoável à religião. Por fim, analisam-se dois estudos de caso: o apelo racional de Justino ao imperador Tito; e uma comparação entre Abraão e Ájax da peça de Sófocles. Ambos são exemplos de casos em que a filosofia pode auxiliar a relação do religioso com a política. No primeiro, em função do discurso platônico de Justino, em defesa dos cristãos. E no segundo, para que haja certo ceticismo em algumas disposições religiosas. Conclui-se que as ações do religioso devem ser justificadas na lógica do discurso, para que não se estenda a uma posição além do bem e do mal, mas antes, considere os princípios éticos, sem negar a sua religião, antes, como um complemento de auxílio e reciprocidade.

Palavras-chave: Aristóteles; Tomás de Aquino; Filo de Alexandria; Fé; Filosofia.

ABSTRACT

The first matter of analysis is the relation between reason and faith, and how can philosophy serve to some religious dispositions. The limits of the religious person's doings and the minimal conditions for his/her civil role are outlined, that is, the defense of faith as an element of reasonability within ethical relations. First, an investigation is made regarding the openness of philosophy to a common knowledge which reaches an elevated systematization in Aristotle, which allows a dialogue as a communicative discourse under strictly human aspects, considering possible worlds. In this part, the maximum potency of the intellect is established, enabling the interpretation of myth and religion as objects. Next, a study is developed on the matter of the first thinker to establish the link between the Greek and the religious lines of thought: Philo of Alexandria; and the cultural experience of such view: Christian helenism. But for Philo, it would not be possible to theoretically conceive the union between the views of reason and faith; and, within Christian helenism, the experience of the Philonian conception applied at the start of Christianity can be found. Then, an attempt is made to highlight the element of faith under a rational point of view, considering non-contradictory propositions, stressing a particular aspect of Thomas Aquinas' view. Here, Thomas is taken up as a thinker of synthesis between reason and faith, which sets up the rational basis for a reasonable adherence to religion. Lastly, two case studies are presented: the rational appeal of Justin to Emperor Titus; and a comparison between Abraham and Ajax, from Sophocles' play. Both are examples of cases in which philosophy can be of help to the relation of the religious person to politics. In the first one, due to Justin's platonic discourse, in defense of the Christians. And in the second, in order to a certain skepticism in some religious dispositions to exist. The conclusion is reached by inferring that the actions of the religious individual must be justified in the logic of discourse, so that the matter does not extend itself to stances beyond good and evil. Instead, it must take into account the ethical principles without denying its religion; as a complement of assistance and reciprocity.

Keywords: Aristotle; Thomas Aquinas; Philo of Alexandria; Faith; Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
I - A RAZÃO, OS MUNDOS POSSÍVEIS E A RELIGIÃO	13
1.1 A razão grega	13
1.2 O mito e os mundos possíveis	23
1.3 O mito e a religião	32
II - FILO DE ALEXANDRIA E O HELENISMO CRISTÃO	34
2.1 Filo de Alexandria	34
2.2 O helenismo cristão	37
III - A FÉ HUMANIZADA.....	43
3.1 O “louco sortudo”	43
3.2 Proposições diretas e indiretas.....	47
3.3 O homem de fé	49
3.4 A teoria da dupla verdade e a visão de Tomás de Aquino	61
IV - O LOGOS E O AGIR PRÁTICO	64
4.1 - A religião e o voluntarismo.....	64
4.2 - O agir conforme as proposições religiosas.....	67
V - DOIS ESTUDOS DE CASOS: O APELO DE JUSTINO AO IMPERADOR TITO E A PSICOLOGIA DE ABRAÃO EM CONTRASTE COM A DE ÁJAX.....	74
5.1 - Justino e o seu apelo ao imperador Tito.....	74
5.2 - Abraão e Ájax	85
CONCLUSÃO.....	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUÇÃO

A razão e a fé, muitas vezes, passam por constantes conflitos. Será que a razão poderia, de alguma forma, auxiliar a fé, para que ela não fuja de um caminho humano? Mesmo que fosse possível, só ocorreria se houvesse algo em comum entre elas, para que possa haver comunicação.

A proposta é investigar o discurso religioso a partir de certa razoabilidade – que na própria lógica do discurso se abre como questionável –, para que se evite cair em um fundamentalismo religioso, ou algo que seja um “dogmatismo autista”, fora de um diálogo que possa tornar comum o próprio discurso. Destaca-se a importância deste trabalho pela existência contemporânea de casos de religiosos que ferem alguns princípios humanos básicos, como ações terroristas, e guerras em nome da religião e a tentativa de justificar *apenas* por uma disposição religiosa ações que podem ferir alguns princípios como o direito à vida.

A sustentação teórica consistirá no pensamento de Aristóteles, como o grego que atingiu um nível de conceito de individuação e permitiu certa democratização da comunicação e Filo de Alexandria que desenvolveu teoricamente um elo entre a razão e a fé. Utiliza-se também Tomás de Aquino¹ como um grande sistematizador do pensamento entre razão e fé. Tomás será o principal elo entre a religião e a filosofia. Será utilizada a sua posição sobre a lei natural e os princípios básicos de justiça. Todo o trabalho se baseia em inspiração da visão tomista sobre a conciliação entre a razão e a fé, o que permite o diálogo entre ambas, na base comum da razão.

O pano de fundo se revela pelo pensamento habermasiano que condiciona o discurso em apenas posições que não sejam fundamentalistas, mas que estejam abertas à comunicação de pelo menos considerar a sua falsidade, como diz Habermas: “Visões de mundo fundamentalistas não dão nenhuma chance a ‘reasonable disagreement’”.³ Mas admitir a razoabilidade do discurso não é o mesmo que afirmar a sua verdade, antes apenas que não seria um pensamento sem crédito algum. Tal discurso pode ser posto em diálogo porque está aberto ao entendimento e a contestações, e a própria contestação também deve ser colocada no plano da razoabilidade para que haja um processo dialético de melhor entendimento do discurso.

E quando se investiga um pensamento religioso, antes de qualquer pressuposto, deve-se preparar dois caminhos: o pensamento não-religioso e a própria disposição

¹ MELENDO. 2005. pp. 272-278.

² “Desacordo razoável”

³ 2007, p. 261

subjetiva. Pode-se dizer que para falar das coisas do céu, mesmo para ir categoricamente contra, como Nietzsche, deve-se ter bem em mente as coisas da terra, da materialidade do mundo, do processo e limitação do conhecimento e, claro, da humana disposição de abertura ao diálogo. Não há sentido em fechar-se absolutamente como se tivesse uma verdade absoluta, o que é comum entre alguns religiosos de praticamente todas as religiões, e não estar aberto ao pensamento, que não está impedido de progredir com a própria história. Porém, quando se diz “estar aberto ao diálogo”, não implica uma constante mudança para o que é novo *apenas* por ser novo, mas somente porque há a possibilidade de reconhecer algum valor digno de consideração e assimilação como uma ideia pessoal, que foi adquirida. Neste sentido, o diálogo não é necessariamente a mudança constante de opinião, mas a abertura à possibilidade da mudança de opinião.

Divide-se este trabalho em cinco partes. Na primeira, investiga-se o problema da razão diante da possibilidade do seu discurso. Como a filosofia poderia auxiliar a religião se, a princípio, o discurso racional e o da fé são postos como elementos paralelos? Assim, só enquanto base de um discurso que se estabelece na racionalidade humana, possibilita-se uma base comum, um *Logos*, das ideias, que atingirá o cume na exposição em Aristóteles, na singularidade da mente dos indivíduos. Tal individualidade se estende até o limite quando se admite o limiar mental dos mundos possíveis, o máximo de potência que a mente pode conceber.

Desta forma, inicia-se com a exposição da razão grega e da concepção de uma unidade fundamental para o entendimento e a constituição da realidade. Investiga-se o processo da passagem do mito para o pensamento filosófico e o que se pode tirar de proveito dessas duas mentalidades. E detém-se na abertura que trouxe o pensamento pós-moderno para a filosofia enquanto virtual. Um mundo virtual e os mundos fantásticos em geral podem auxiliar a alargar a mente e não deixá-la presa em limites determinados por certos preconceitos da razão. Além disso, se investiga o problema da loucura, como a abertura a um mundo que não seja necessariamente considerado como razoável pelo senso comum, mas pelo menos como possível absolutamente. E, no final desta parte, se estabelece a ligação do discurso religioso como um mundo possível, que não seja uma contradição absoluta.

Após a investigação do discurso da filosofia como um mundo possível, o que possibilita o discurso sobre a religião, na segunda parte será analisada de qual forma é possível a religião alcançar a filosofia. A grande dificuldade é o contato entre dois mundos distintos, o filosófico e o relativo ao divino. Com Filo de Alexandria e o

helenismo cristão, há a possibilidade de uma síntese entre esses dois pensamentos, como os dois principais marcos para a consideração da fé como um discurso comum. O primeiro, em Filo de Alexandria, conforme uma síntese realizada entre a religião judaica e o helenismo. O segundo, a consolidação da visão de Filo no cristianismo. Ambos mostram a possibilidade da comunicação da fé através da própria racionalidade. Não seria possível comunicar a fé se a identificação da verdade das proposições religiosas não se harmonizasse com a verdade das proposições filosóficas.

Mas será que a fé pode ser pensada, é razoável entender a fé? Naquilo que ela tem de místico e subjetivo não pode ser posta em discurso, como afirma, de forma semelhante, o final do *Tractatus* de Wittgenstein ao dizer: “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”⁴. Mas, por outro lado, a proposta aqui é investigar a fé conforme a totalidade das proposições sobre a realidade. Não é a totalidade da fé, porque não se pode negar o seu lado místico, da experiência sentimental. O que se investiga é tudo aquilo que pode ser posto na lógica do discurso, que está sujeito a contestações dialéticas e pode ser admitido pela razão. De forma alguma é negado o caráter místico da fé, apenas se diz que, pela sua subjetividade (o que não quer dizer nem falsidade, muito menos falta de sinceridade), não pode ser comunicada enquanto manifestação exclusiva do sujeito, mas somente enquanto proposições de um discurso comum.

Neste aspecto, Tomás de Aquino destaca que, da parte daquele que crê, sob o ponto de vista humano, como uma crença possível, a fé pode ser posta em enunciados: “O objeto da fé pode ser considerado (...) do lado daquele que crê, e então o objeto da fé é algo complexo à maneira de um enunciado.”⁵ Assim, centra-se na fé no limite do seu discurso racional, na possibilidade de uma construção apenas humana. A consideração da fé enquanto uma construção de proposições lógicas possibilita ir até a raiz da sua investigação, para poder estabelecer a possibilidade do diálogo. O limiar ocorre na consideração de um louco sortudo, que consideraria a religião como um mero mundo possível e depois faria uma adesão a ele, de uma verdade única, não de uma dupla verdade.

Em relação ao aspecto prático, investiga-se: como é possível dialogar com um religioso que possui uma certeza irrevogável da sua fé? Analisa-se a fé naquilo que ela possui vinculada ao humano, com essas quatro características: certa, vivida, inquietante e falível (pelo menos enquanto possibilidade) e procura-se conciliar a certeza da fé com

⁴ 2008, p. 281; *Tractatus Logico-Philosophicus*. N. 7.

⁵ 2004, p. 50; *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 2, rep.

a possibilidade da mudança de religião. Depois, Analisa-se também as duas formas de adesão à fé: a direta e a indireta.

Na quarta parte, investiga-se, admitindo que a religião trata de práticas humanas, se é possível mensurar as proposições do seu credo com uma verdade objetiva. E, se há uma hierarquia nas proposições que possibilite dizer que uma religião é mais verdadeira que a outra. Também, analisa-se como o discurso lógico poderia contribuir para qualificar a religião, e considera-se a religião sob o seu ponto mais prático e as relações com a concepção voluntarista medieval. E se investiga a relação da hierarquia das proposições religiosas, na medida em que são verdadeiras ou falsas.

Por fim, analisa-se o diálogo entre o religioso e o não religioso. A partir de uma razão comum destacam-se dois casos emblemáticos para essa questão: o apelo de Justino ao imperador romano Tito, e uma diferenciação das ações de Abraão e de Ajax, da peça de Sófocles. No primeiro estudo de caso: a religião auxiliando a razão no discurso racional; no segundo: A razão que limita a religião. Esses dois exemplos podem indicar possíveis caminhos para se poder concretizar um diálogo mais vivo entre a razão e fé.

E pode-se dizer que há dois principais objetivos: um, do ponto de vista lógico, outro, do ponto de vista ético. O primeiro é apontar alguns caminhos para uma base comum mais sólida e racional. O outro, para que o agir ético não esteja apenas submetido a certas intuições puras que seriam atribuídas à divindade, pois, assim, poderia, como muito já se fez historicamente, ser atribuído a Deus ações de incentivo à guerra e à violência, construções que podem estar vinculadas a certo psiquismo humano ou a qualquer interesse pessoal.

I - A RAZÃO, OS MUNDOS POSSÍVEIS E A RELIGIÃO

Inicialmente, apresenta-se a retomada originária dos gregos e a passagem do mito à consolidação da razão grega. Depois, investiga-se o valor do mito para o pensamento e a abertura aos mundos possíveis para diminuir alguns preconceitos sobre uma visão racional. Propõe-se o estudo da religião não apenas no itinerário teológico, que toma a fé como premissa, mas na área filosófica, que pode tomar a fé como um objeto de um mundo possível, como considera Habermas. A tomada da fé como uma possibilidade do discurso intensifica o diálogo de um modo geral, sem considerar *a priori* o discurso religioso como verdadeiro ou falso.

1.1 A razão grega

Segundo Vernant, na Grécia, foi onde ocorreu a passagem do pensamento mítico para o racional:

É no princípio do século VI, na Mileto jônica, que homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes inauguraram um novo modo de reflexão concernente à natureza que tomam por objeto de uma investigação sistemática e desinteressada, de uma *história*, da qual apresentam um quadro de conjunto, uma *theoria*.⁶

O que, de fato, é muito marcante na Grécia é o processo de passagem do mito à filosofia, o processo da universalização do discurso. Não é possível entender o discurso como elemento comum, sem entender o processo do seu nascimento, do mito à filosofia.⁷

Entre os grandes defensores do mito, encontram-se Homero⁸ e Hesíodo. Eles são os principais poetas que compuseram a vida dos deuses gregos, ratificaram os seus nomes e distinguiram-lhes as suas honras e artes. Em Hesíodo se destaca a *Teogonia* onde há a descrição da origem dos deuses: “Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também/ terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre...”⁹. Em Homero, os deuses estão mais presentes na vida dos humanos. Eles provocam as guerras e também participam delas. Assim, estes dois grandes poetas representam o espírito da via

⁶ 2008, p. 109.

⁷ (VERNANT, pp. 55-56)

⁸ Há alguns que negam a existência histórica de Homero e admite apenas um grupo de compiladores, ou que ele não teria cantado toda a *Ilíada* e a *Odisseia* como conhecemos hoje (sobre a *Questão Homérica*, NUNES, 2001, pp. 7-55), mas tais estudos não nos são relevantes.

⁹ 2003, p. 111; *Teogonia*, vv. 116 e 117.

mitológica, que procura explicar o mundo através dos deuses, do divino e não por um princípio mais humano, ou pelo menos mais estritamente racional.¹⁰

Claro que é muito nobre em si mesmo certo pensamento mitológico, mas não é possível dizer que ele explique ou justifique, por ele mesmo, o conhecimento lógico-racional. Dizer que um raio cai pelo poder de Zeus explica o fenômeno não do ponto de vista dele mesmo, mas sempre em relação ao divino. O mito toma como ponto de partida a existência objetiva dos deuses que interferem no mundo ao seu bel prazer. Eles são a ordem, porque eles são superiores e tudo está sobre o seu poder, como diz Hesíodo sobre Zeus: “da inteligência de Zeus não há como escapar!”¹¹. O que ocorre neste mundo é consequência das suas disposições, pois o querer divino transpassa qualquer limite do pensar humano. Por isso, neste período, houve certa dificuldade do nascimento do pensamento filosófico, porque, o voltar-se muito para o mito inibiu o surgimento de um pensamento lógico-racional. Não haveria sentido em buscar outra explicação, fora do mito, se o mito já aplacasse o querer conhecer, ou melhor, se o mito esgotasse tal conhecimento¹². Se alguém, nestes tempos, disser que um trovão é causado por uma descarga de eletricidade atmosférica, estaria negando que o divino esteja literalmente “segurando um trovão” e “jogando na humanidade”. Desta forma, sair do mito para a filosofia é tirar dos deuses a exclusividade de controladores do mundo, e tentar explicar pelo próprio mundo, aquilo que é próprio do mundo.

Assim, também, a queda do mito teve sobretudo uma forte influência da questão política. O surgimento, no século VI a.C., da democracia em Atenas¹³ fortaleceu a expressão do indivíduo, em relação às antigas oligarquias e tiranias gregas. Ao fortalecer o indivíduo na Ágora grega, onde havia os tribunais populares, há também um fortalecimento da expressão do sujeito. Não quer dizer que o mito desapareça, por essa expressão particular, mas apenas que há uma força, de certa forma contrária, que começa a crescer junto com a democracia. A palavra humana ganha mais peso em relação a outras formas de poder, tanto o poder político, quanto do poder religioso, que sempre, na Antiguidade, andaram juntos.¹⁴ Como diz Vernant:

¹⁰ (VERNANT, 2006, pp. 5-6)

¹¹ 2002, p. 27; *Trabalhos e os dias*, v. 105.

¹² No judaísmo, no cristianismo e no islamismo, por exemplo, veremos exemplos de religiões que estão abertas à melhor compreensão por parte do homem, isto é, o conhecimento da divindade é algo que não necessariamente fere a racionalidade e pode ser cada vez melhor aperfeiçoado pela humanidade.

¹³ A democracia ateniense não era como, em geral, reconhecemos hoje a democracia republicana, pois para os gregos as mulheres, os escravos e os estrangeiros não eram considerados cidadãos, não participavam ativamente do processo político.

¹⁴ VERNANT, 2006, pp. 30-36.

O que implica o sistema da Polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: *Peithó*, a força de persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário.¹⁵

Repare que essa passagem do mito para a filosofia se deu aos poucos, e por isso diz-se, agora, que não houve uma total rejeição dos deuses, mas apenas não lhes foram atribuída uma exclusividade sobre todos os movimentos, ou sobre toda a existência. E isso começou entre alguns poetas até o desenvolvimento da filosofia, como comenta Vernant:

Vemos manifestarem-se, sensíveis já entre os poetas, certas hesitações e inquietações quanto ao crédito a atribuir, nessas narrativas, a episódios escandalosos que parecem incompatíveis com a eminente dignidade do divino. Mas é com o desenvolvimento da história e da filosofia que a interrogação ganha toda a sua amplitude e que, por conseguinte, a crítica atinge o mito em geral. Confrontada à investigação do historiador e ao raciocínio do filósofo, a fábula vê ser-lhe recusada, dada sua condição de fábula, qualquer competência para falar do divino de modo válido e autêntico. Assim, ao mesmo tempo que se dedicam com o máximo cuidado a repertoriar e a fixar seu patrimônio lendário, os gregos são levados a questioná-lo, de maneira às vezes radical, apresentando com clareza o problema da verdade – ou da falsidade – do mito. Nesse plano, as soluções são diversas: desde a rejeição, a denegação pura e simples, até as múltiplas formas de interpretação que permitem “salvar” o mito substituindo a leitura banal por uma hermenêutica erudita que revela, sob a trama da narração, um ensinamento secreto análogo, por trás do disfarce da fábula, às verdades fundamentais cujo conhecimento, privilégio sábio, abre a única via de acesso ao divino.¹⁶

E, assim, houve certa autonomia no querer humano, uma busca pessoal, de quem gostaria de explicar a realidade sem a constante interferência do divino no mundo.

¹⁵ *Id.*, 2008, pp. 53-54.

¹⁶ *Id.*, 2006, pp. 19-20.

Pela tradição, ficou conhecido o exemplo dos grandes sete sábios. Deles não há um pensamento especulativo, mas apenas algumas sentenças morais, relacionadas à vida prática, como alguns conselhos.¹⁷ No entanto, somente, depois, com Tales de Mileto há o primeiro registro de um pensamento especulativo.¹⁸ Nele encontra-se a defesa de um princípio de todas as coisas (o *arché*, em grego), de um pensamento que procurava investigar a totalidade dos seres, como constituída de algo comum, que se limitava ao aspecto físico.¹⁹ O que há de comum em todos os seres? A sua resposta foi: “A água”. Para ele, a água seria o elemento constitutivo de todos os seres, o *arché*, o elemento que seria fundamento e sustento de todas as coisas. E, por um momento poder-se-ia dizer que parece algo muito simples, comum e profundamente desconcertante, como considera Nietzsche, mas em seguida argumenta:

A filosofia grega parece ter início com uma ideia inconsistente, com a sentença de que a água é a origem e como que o útero materno de todas as coisas: é mesmo necessário deter-se aí com calma e tomar isso a sério? Sim, e por três motivos: primeiro, porque a sentença enuncia algo a respeito da origem das coisas, e, segundo, porque ela o faz sem imagem e fabulação; e, por fim, em terceiro lugar, porque nela está contido, ainda que em estado embrionário, o seguinte pensamento: tudo é um.²⁰

Agora é necessário entender o que quer dizer este “tudo é água”. Quando Nietzsche interpreta Tales e mostra a importância e a ousadia do pensamento universalista de Tales, o que quer dizer com tudo é um? *Tudo é um* expressa três coisas conforme cada palavra em relação com as outras: (1) *Tudo*: há uma totalidade de coisas no mundo, nas quais é possível atribuir um conjunto que abarca todas elas; (2) *é*: indica que essas coisas são de alguma forma; (3) *um*: mostra que todas essas coisas possuem algo constitutivo de tal forma que se possa dizer que pertencem ao mesmo conjunto. No primeiro ponto, indica-se, ainda que confusamente, os elementos do conjunto: todos; no segundo, que de alguma forma essa totalidade é; e no terceiro, há a justificativa do porquê eles serem colocados no mesmo conjunto.

Mas, ao identificar a unidade do mundo com a água, Tales não conseguiu abstrair além dos elementos materiais de todas as coisas. Basta perceber o próprio pensamento, que, de alguma forma, é alguma coisa, mas de forma alguma pode ser constituído por água ou por qualquer outra coisa natural. Outros pensadores

¹⁷ MARITAIN, 1987, p. 34.

¹⁸ ARISTÓTELES, 2005a, pp. 15 e 17; *Metafísica*, 983 b 6-27.

¹⁹ MARITAIN, 1987, p. 35.

²⁰ NIETZSCHE, 2008, p. 43; *A filosofia na era trágica dos gregos*, III.

mantiveram essa linha ao colocar a sustentação última das coisas nas realidades materiais, como, por exemplo, Anaxímenes que afirma o *arché* ser o ar, e Heráclito que afirma ser o fogo. Estes princípios não serão aprofundados, por parecer que a realidade material não pode ser o elemento constitutivo da totalidade das coisas, justamente, como foi dito, pela existência de elementos não apenas materiais no mundo, como o pensamento²¹ e também, como afirma Aristóteles, da conveniência de um princípio além das coisas sensíveis²².

Convém então se deter em três outros pensadores: Anaximandro, Pitágoras e Parmênides. Cada um mostrou o vigor do elemento que constitui a base de todas as coisas. Anaximandro diz que o *arché* de todas as coisas é *apeiron*, o indeterminado²³. Nele se encontra a primeira tentativa de buscar o fundamento de todas as coisas, fora de um fundamento exclusivamente material.²⁴ Porque qualquer princípio que fosse algo determinado não poderia determinar outra coisa senão algo próprio da sua determinação. Assim, se se considera que o princípio de todas as coisas é algo como a água, ou o fogo, na verdade diz-se que todas as coisas não podem ser outra coisa senão água ou fogo, necessariamente.

Mas ao dizer que o princípio é o indeterminado, ele diz que há algo que determina e sustenta a natureza de todas as coisas, sem que seja propriamente uma destas naturezas. Na verdade, este princípio é esta natureza enquanto o seu poder se estende sobre ela para que a sustente. Assim, Anaximandro colocará certo divino absoluto como tal princípio, porque ele não pode ser caracterizado como algo que tenha começo nem fim, porque não tem limite²⁵, e por isso é eterno: esse infinito “parece-se com o divino, pois é imortal e indestrutível”²⁶. Desta forma, pode-se dizer que a

²¹ Pois, de forma alguma descartaríamos o pensamento, conforme a famosa frase de Descartes: *Cogito, ergo sum* (Penso logo existo): o que também pode ser visto nesta passagem: “é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.” (DESCARTES, 2005, p. 43; *Meditações Metafísicas*, 2)

²² “Se além das coisas sensíveis não existisse nada, nem sequer haveria um Princípio, nem ordem, nem geração, nem movimentos dos céus, mas deveria haver um princípio do princípio.” (ARISTÓTELES, 2005a, p. 583; *Metafísica*, 1075 b 24-26.)

²³ Simplício comenta: “Dentre os que afirmam que há um só princípio, móvel e ilimitado, Anaximandro, filho de Praxiades, de Mileto, sucesso e discípulo de Tales, disse que o *apeiron* (ilimitado) era o princípio e o elemento das coisas existentes. Foi o primeiro a introduzir o termo princípio. Diz que este não é a água nem algum dos chamados elementos, mas alguma natureza diferente, ilimitada, e dela nascem os céus e os mundos neles contidos: ‘Donde a geração do tempo’”. (É o fragmento 1, p. 16.)” (SIMPLÍCIO, 2006, p. 48; *Física*, 24, 13 (DK 12 A 9))

²⁴ ANTISERI e REALE, 1990, pp. 42-43.

²⁵ Como diz Simplício sobre Anaximandro: “(Em discurso direto) ... Princípio dos seres... ele disse (que era) o ilimitado... Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo” (SIMPLÍCIO, 2006, p. 50; *Física*, 24, 13)

²⁶ ANAXIMANDRO *apud* ANTISERI e REALE, 1990, p. 32

indeterminação do *apeiron* é algo positivo, que fundamenta a natureza das coisas, como comenta Spinelli:

Nesse converter-se, a indefinição a que o *apeiron* se refere é substantiva de tal modo a transformar-se na expressão racional do princípio e do elemento das coisas que são ou existem. (...) Visto que o princípio e o elemento das coisas que são dizem respeito à natureza (à *physis*) de tal princípio, o *apeiron* resulta, então, de um ponto de vista ôntico, na expressão substantiva da *arché*, na designação racional da sua natureza, e, portanto, numa verbalização predicativa, num nome evocativo de seu modo fundamental de ser.²⁷

No caso de Pitágoras, tal princípio é tido como algo menos formal e mais definido. Pode-se dizer que Pitágoras defende algo determinado, isto é, o uno quantitativo. Enquanto Anaximandro defendia que a indeterminação era o princípio de todas as coisas determinadas, Pitágoras diz que é a unidade das coisas, isto é, o que faz com que a coisa seja uma única coisa quantitativamente:

“Todas as coisas derivam dos números. Entretanto, os números não são o *primum* absoluto, mas eles mesmos derivam de outros ‘elementos’ (...). O ‘um’ dos pitagóricos não é par nem ímpar: é um ‘parímpar’. Tanto é verdade que dele procedem *todos* os números, tanto pares como ímpares: agregado a um par, gera um ímpar; agregado a um ímpar, gera um par. O zero, porém, era desconhecido dos pitagóricos e da matemática antiga.²⁸”

Por defender algo determinado, que não seja propriamente um elemento material, Pitágoras afirma certa ordem em toda a natureza, porque todo número, ao implicar uma coisa determinada, finita, está submetido a uma ordem. O raciocínio é assim: todas as coisas são determinadas, e o que as determina é a unidade dela mesma, por acrescentar à unidade certa ordem; logo todas as coisas estão submetidas a uma ordem, porque tudo é determinado pela ordem dos números. Não se quer dizer que Pitágoras esteja absolutamente preciso, mas a sua visão mostra que há uma ordem na natureza, e o termo em grego é *cosmos*, isto é, ordem. Desta forma, com Pitágoras o pensamento deu um salto, porque foi tomado pela certeza além de algo indeterminado, e sim por algo fixo, ordenado e preciso: o número. A certeza do conhecimento do número, nos primeiros passos da matemática, fortaleceu o pensamento pitagórico e a

²⁷ SPINELLI, 2006, p. 27.

²⁸ ANTISERI e REALE, 1990, p. 42-43.

defesa de uma ordem perfeitamente penetrável à razão. Pois, o caos absoluto não pode ser conhecido, porque ele seria indeterminado.²⁹

Agora, sobre Parmênides. Este filósofo teve provavelmente a maior de todas as intuições filosóficas. Isto é, sobre a descoberta do ser³⁰. Para ele, o princípio de todas as coisas é o ser, pois não é possível ser senão por ser algo, e por isso o que é mais próprio da coisa é o ser³¹. Assim, quando algo é, o que o constitui sendo algo é o ser, como diz: “nunca isto será demonstrado: que são as coisas que não são.”³² Em Parmênides, encontra-se a abstração máxima possível em relação às coisas, pois não há nada que possa ser dito de alguma coisa senão, antes, que justamente a coisa seja algo. Assim, se se disser que qualquer coisa é constituída por algum elemento, como a água ou o fogo, necessariamente esses elementos são algo, e por isso são precedidos pelo ser.

Assim, é necessário comparar estes três filósofos: Anaximandro, Pitágoras e Parmênides. Em Anaximandro e Pitágoras ainda se encontra resquício de princípios que ainda são sucessivos do ser. Pois, se em Pitágoras há a unidade, em Anaximandro, aquilo que é indeterminado. Em Pitágoras, por mais que o ser possa se identificar com a unidade da coisa, o uno de Pitágoras é um uno quantitativo, e por isso é menos abstrato que o ser de Parmênides. Em Anaximandro, por mais que possa haver certa resolução, na indeterminação, não é possível explicar como a indeterminação precederia o ser das coisas. Por que se for algo, mesmo indeterminado, necessariamente deveria ser e, por ser, o seu ser precederia a sua indeterminação. De qualquer forma, sempre se depara com o ser, como a sustentação de todas as coisas que, justamente, são.

Claro que também é possível encontrar algumas imperfeições no pensamento de Parmênides, justamente pela mutabilidade das coisas. Assim, por outro lado, há outro pensador, contemporâneo de Parmênides (século VI-V, a.C.) que se centrou na mutabilidade do mundo: Heráclito. Ele defendia a seguinte tese, em relação ao movimento: “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”³³; e sem dúvida é uma afirmação muito preciosa, quase que em certa igualdade com a de Parmênides. Por quê? Porque para Parmênides há um sério problema, porque há coisas que simplesmente deixam de ser elas mesmas para serem outras coisas, como a mudança da árvore para cinza, quando queimada, ou com a própria corrupção da matéria que, nos seres vivos,

²⁹ ARISTÓTELES, 2005a, pp. 27 e 29; *Metafísica*, 985 b 22 - 986 a.

³⁰ “Um que é, que não é para não ser, é o caminho de confiança (pois acompanha a realidade); o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não-ser, não é possível, nem indicá-lo.” (PARMÊNIDES, 2002; *Frag. 2*)

³¹ “É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois pode, ser, enquanto o nada não é: nisto te indico que reflitas.” (*Ibid.*; *Frag. 6.*)

³² PARMÊNIDES, 2002, p. 15; *Frag. 7.*

³³ 1980, p. 113

os leva à morte. Assim, quando Heráclito diz que não é possível se banhar duas vezes no mesmo rio, quer dizer que há uma constante mudança na natureza, de tal forma que um novo mergulho é feito em novas águas, e não nas antigas, porque elas passaram, se movimentaram e outras lhes sucederam.

Heráclito valoriza tanto o movimento, que para ele as coisas estão em constante oposição e discórdia, e por isso há certa justificativa na mutabilidade das coisas.³⁴ O mundo muda³⁵ por causa da oposição entre os elementos, entre os contrários. Por outro lado, admite certa lei que regula todos esses contrários, para justificar certa ordem, na inconstância das coisas e assim dá sentido e unidade à diversidade da natureza: “conjunções: completo e incompleto (convergente e divergente, concórdia e discórdia, e de todas as coisas, um e de um, todas as coisas).”³⁶ Heráclito não abstrai completamente da realidade, como fez Parmênides e Anaximandro, pois o primeiro não justifica a passagem do ser para o não ser e vice-versa, enquanto o segundo, ao formalizar absolutamente o princípio gerador das coisas, não determina precisamente essa passagem da indeterminação absoluta para a determinação das coisas naturais.

Deve-se então se deter nestes dois pensadores: Parmênides e Heráclito. Ambos estão certos sob determinado aspecto: o primeiro fala bem das coisas que são imutáveis, de um ser absoluto, enquanto o segundo expõe bem as coisas que são mutáveis, que se corrompem. E os dois pensadores que melhor vão aproveitar essas visões são Platão e Aristóteles, sobretudo o segundo. Platão ainda manterá certo vínculo com Parmênides ao conceber que há um mundo pleno onde há certas formas ideais, que sustentam as coisas concretas deste mundo. Enquanto Aristóteles dirá que há o ser, mas tal ser está nas próprias coisas, e que este mesmo ser está aberto ao movimento, como uma possibilidade limitada pelo que a própria coisa é, como se dissesse que o homem pode andar porque há uma potência nele mesmo que disponibiliza a realização deste movimento de andar, por exemplo.

Mas o que mais convém a este estudo é, de fato, a disposição do espírito grego, a sua vivacidade e humildade em relação à natureza e o conhecimento das coisas

³⁴ Aristóteles irá criticar tal visão: “Efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito. Com efeito, não é preciso admitir como verdade tudo o que ele diz. E se não é possível que os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito (e acrescente-se a essa premissa as costumeiras explicações), e se uma opinião que está em contradição com outra é o contrário dela, é evidentemente impossível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita verdadeiramente que a mesma coisa exista e não exista. Quem se enganasse sobre esse ponto teria ao mesmo tempo opiniões contraditórias. Portanto, todos os que demonstram alguma coisa remetem-se a essa noção última porque, por natureza, constitui o princípio de todos os outros axiomas. (2005a, p. 145; *Metafísica*, 1005 b 21-34.

³⁵ Em Platão encontramos uma forte crítica a Heráclito: 2001, p. 50; *Teeteto*, 152d-e.

³⁶ 1980, p. 49

comuns. Assim, Heráclito mostra humildade, dizendo que não é possível esgotar o conhecimento, a razão, o *logos* (termo grego): “não encontraria a caminho os limites da vida mesmo quem percorresse todos os caminhos, tão profundo é o Logos que possui”.³⁷ Isto é, os gregos estavam abertos ao mundo, na plena certeza de que o mundo não poderia caber totalmente nas suas mentes, pois não diziam que esgotariam o *logos*. Por isso que a partir de Pitágoras os pensadores não mais quiseram ser chamados de sábios, pois acreditavam que esse termo era próprio só do divino, e começaram a se chamar filósofos, pela junção de duas palavras gregas: *filos* – amigo, amor; e *sophia* – sabedoria. Então o filósofo é a pessoa que admite uma relação amigável/amorosa com a sabedoria.³⁸ Por um lado, não é total senhor, porque tem o conhecimento próprio de reconhecer que não sabe tudo, nem que é escravo do conhecimento, como se não tivesse nenhum controle sobre ele, e ele superasse as suas forças.

Deve-se portanto justificar as palavras de Sócrates: “só sei que nada sei”³⁹. Ele não queria dizer que não podia saber nada, nem que não sabia nada de modo absoluto, pois seria uma contradição evidente conhecer o fato de dizer que não se conhece nada. Sócrates, antes, quis dizer que em relação ao conhecimento do todo, do *Logos*, ele conhecia tão pouca coisa que poderia ser considerado *quase* nada, não nada absolutamente. Assim, eles não defendiam também que conheciam tudo, pois o conhecimento da limitação humana, antes, mostrava que em relação ao todo, eles conheciam pouquíssima coisa.

Deve-se destacar a busca grega por querer conhecer o que as coisas são, ir aos fundamentos, nas suas causas. Só na busca dos fundamentos, pode-se estabelecer o elo da comunicação humana. Caso não se admita os fundamentos, seria necessário seguir o caminho de Górgias quando diz: “nada existe; e se existe, não pode ser conhecido; e se conhecido não pode ser transmitido”⁴⁰. A consequência da negação dos fundamentos é a impossibilidade da universalidade da comunicação.⁴¹

Outra coisa também importante é a sua pré-disposição para se inclinar ao conhecimento, como já defendia Aristóteles: “todos os homens, por natureza, tendem ao saber”⁴². Além disso, se centrado em Aristóteles, há uma profunda busca da

³⁷ HERÁCLITO, 1980, p. 77.

³⁸ MARITAIN, 1987, p. 19.

³⁹ Essa citação ficou conhecida por esse trecho da *Apologia de Sócrates*: PLATÃO, pp. 18-19, 1956, *Apologia de Sócrates*, V-VI.)

⁴⁰ MARTINS, 2004, p. 28.

⁴¹ “Nada de estranho, portanto, em que, quando se quer conhecer alguma coisa – seja a *comunicação* – se pergunte pelo seu fundamento verdadeiro, e que este se vá encontrar do lado da ciência” (AMARAL, 1995, pp. 13-14)

⁴² ARISTÓTELES, 2005a, p. 3; *Metafísica*, 980a.

verdade, relacionada às causas das coisas, como ao seu *arché*, e a filosofia se mostra como a busca da verdade, como das suas causas últimas, atribuindo uma identificação da verdade com o ser das coisas:

É justo chamar a filosofia de ciência da verdade (...). Ora, não conhecemos a verdade sem conhecer a causa. Mas qualquer coisa que possua em grau eminente a natureza que lhe é própria constitui a causa pela qual aquela natureza será atribuída a outras causas (...). Por conseguinte, cada coisa possui tanto de verdade quanto possui de ser.⁴³

Assim, para Aristóteles, há a natureza das coisas, e a partir da existência delas e do esforço intelectual é possível progredir no conhecimento, diferente de Platão, que considerava o conhecimento mais próprio nas formas ideais⁴⁴. O conhecimento humano, portanto, é o resultado da inclinação ajustada do intelecto com a natureza da própria realidade. Investigar sobre o princípio primeiro da realidade é o mesmo que investigar sobre o fundamento primeiro da realidade, e a aquisição justa de tal fundamento é a verdade sobre ele. A verdade, então, é a união adequada da natureza da coisa com o intelecto, e a falsidade é certa desunião: “No que se refere ao ser no sentido de verdadeiro e ao não-ser no sentido de falso é preciso dizer que, num caso, tem-se o verdadeiro quando realmente existe união e tem-se o falso quando não existe.”⁴⁵.

Assim sendo, os gregos⁴⁶ (não sofistas⁴⁷) defendem a existência de uma realidade objetiva, alcançável, de alguma forma, pelos sentidos e pelo intelecto. E por se encontrar no intelecto, o conhecimento da natureza das coisas é possível por aquilo que foi apreendido da própria coisa. O processo se dá assim: primeiro, a existência da realidade concreta da coisa em particular, depois a abstração da coisa para o intelecto, depois a passagem do apreendido⁴⁸ (que não é a própria coisa, mas o apreendido da coisa) em forma de linguagem para outro intelecto. Portanto, há a defesa da comunicação do conhecimento. Tal comunicação atinge o ápice em Aristóteles, quando

⁴³ *Ibid.*, p. 73; *Metafísica*, 993b.

⁴⁴ PHILIPPE, 2002, pp. 23-24.

⁴⁵ ARISTÓTELES, 2005a, p. 431; *Metafísica*, 1051b.

⁴⁶ Não será exposta uma defesa contra o relativismo sofista, porque será destacado o pensamento filosófico grego, que não seja relativista, destacando a filosofia como conhecimento verdadeiro, não apenas aparente. Mas para uma pequena argumentação, só é possível dizer que todos os pensamentos dos indivíduos são verdadeiros, se eles não são contraditórios, se não se chocarem entre si. E é possível que todos sejam falsos, se absolutamente não há ligação deles com a realidade.

⁴⁷ O movimento sofista, apesar de ser grego, não deve ser considerado como um movimento filosófico, porque defendia a supremacia do poder do indivíduo, independente do *logos*: “é, então, ao que vemos, uma aparência de ciência que o sofista possui sobre todos os assuntos, e não a ciência verdadeira” (PLATÃO, 2005, p. 60; *Sofista*, XX) E o comentário de Aristóteles sobre os sofistas e os filósofos: 2005a, p. 139; *Metafísica*, 1004 b 16-26.

⁴⁸ “O intelecto é, por conseguinte, potencialmente idêntico aos objetos do pensamento” (ARISTÓTELES, 2001, p. 103, *Da alma*, 429b)

estabelece no intelecto de cada um as formas dos universais e a multiplicidade do intelecto agente conforme a diversidade da humanidade⁴⁹.

Agora se deve centrar no que é o possível e o impossível para saber até onde pode ir a razão, ou melhor, para saber o que estes termos têm em relação à razão. Aristóteles explica bem a diferença entre o possível, o verdadeiro, o falso e o impossível:

Impossível é aquilo cujo contrário é necessariamente verdadeiro: por exemplo, é impossível que a diagonal do quadrado seja comensurável com o lado, porque isso é falso e seu contrário não só é verdadeiro, mas é necessariamente verdadeiro: a diagonal do quadrado relativamente ao lado é necessariamente incomensurável. Portanto, a afirmação da comensurabilidade não só é falsa, mas é necessariamente falsa. Tem-se o contrário do impossível, isto é, o possível quando não é necessário que o contrário seja falso: por exemplo, é possível que um homem esteja sentado, porque não é necessariamente falso que ele não esteja sentado. Portanto, o possível, como dissemos, significa num sentido, o que não é necessariamente falso, noutra sentido, o que é verdadeiro; num terceiro sentido, o que pode ser verdadeiro.⁵⁰

Por que se toma o significado de possível? Porque a possibilidade é o limite, enquanto possível, da realidade, e por ser o limite da realidade também é o limite da razão, quando se dirige à realidade.

1.2 O mito e os mundos possíveis

Como foi visto, a filosofia, de certa forma, se vangloria – embora não totalmente, sobretudo em Platão – de ter ultrapassado os mitos, isto é, de ter posto a razão como algo que não precisa dos mitos, que os supera. Mas ao mesmo tempo em que a razão não pode se alicerçar nos mitos e considerá-los como algo absoluto e inquestionável, ela não pode deixar, por um preconceito, ser levada a um mundo que despreze inicialmente o papel do mito. A razão não seria plenamente racional se restringisse o mundo numa potencialidade menor do que a potencialidade da própria realidade.⁵¹ Não se deve aceitar os mitos de uma forma acrítica, nem aceitar que se

⁴⁹ Tomás de Aquino sustenta a visão de Aristóteles (o Filósofo, segundo Tomás de Aquino): “O Filósofo diz, no livro III da *Alma*, que o intelecto agente é como a luz. Ora, a luz não é a mesma nos diversos objetos iluminados. Portanto, não há um mesmo intelecto agente em todos os homens” (2005b, p. 445; *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 5, s. c.)

⁵⁰ ARISTÓTELES, 2005a, pp. 229 e 231; *Metafísica*, 1019b.

⁵¹ A própria potência da realidade é tudo aquilo que não acarreta contradição: “Chamo de eventual e de contingente (possível) a coisa que quando – não sendo necessária –, ao ser assumida, não acarreta impossibilidade” (ARISTÓTELES, 2005b, p. 136; *Analíticos anteriores*, I, 32a 17-19)

deva cultuar os deuses gregos, de uma forma inquestionável, porém não é conveniente estar cegos e descartar o valor do mito.

Neste sentido, inicialmente investigar-se-á o mito grego, e depois os mundos fantásticos de um modo geral. A verdade dos mitos gregos pode complementar o conhecimento da própria realidade de tal forma que não haja coalizão de contradição entre a razão e o mito. Por exemplo, o mito platônico, do *Banquete*⁵², de que o deus Amor é fruto de uma relação de dois deuses, da Pobreza com a Riqueza, não empobrece a razão, pois ela pode se dirigir ao mito e tentar entender toda a sua construção e interpretação. Neste sentido, o mito grego sugere uma realidade, e como que sugere à razão: “por que não começar por esse lado?” Não que se deva começar a acreditar que há deuses que ficam gerando uns aos outros, mas antes que há um valor objetivo essencial nos mitos, como certa história que se inclina a determinado aspecto da realidade que antes, possivelmente a razão, fechada em instrumentos muito lógico-formais, poderia não cogitar, que a disposição amorosa possua características dos “seus pais divinos”, como, ora, é audaz, bravo e caçador – por parte do pai (Riqueza), outras vezes é pobre, sujo e rude, por influência da mãe – da Pobreza. Como comenta o filósofo Tomás Melendo:

Assim, ampliando o estreito conceito de verdade transmitido pelo racionalismo e pelo cientificismo, podemos descobrir que o genuíno mito não é algo que deva desaparecer para dar lugar a uma construção racional e verdadeira, mas se complementa com essa última e é irreduzível a ela, ao expressar um ensinamento que transcende a explicação puramente racional. Por isso, é necessário “corrigir a representação habitual que separa com demasiado rigorismo a conceitualidade filosófica e a verdade mítica. Platão, de qualquer maneira, entender a *incorporação da tradição sagrada do mito como um elemento e até talvez como o ato supremo do agir filosófico*. Tanto em *Górgias* como na *República*, o mito escatológico se emprega como o argumento supremo e decisivo, logo depois de que a pura especulação racional tenha chegado ao seu limite próprio”. Como algo que, da mesma forma que o soldado “que volta à vida na pira mortuária, ‘poderia também salvar-nos, se cremos nele’ (*República*, 621 e 1)”⁵³

A partir disto, é necessário falar do mito de uma forma mais geral⁵⁴, como os mundos fantásticos, as fábulas, etc. Qualquer história fantasiosa, de dragões, fadas,

⁵² PLATÃO, 2004, pp. 139-140

⁵³ MELENDO, 2005, pp. 49-50.

⁵⁴ Em certo sentido, a poesia, enquanto manifestação artística, possuía em si um aspecto mais geral por não precisar se prender a uma história real, de fato, apenas acidentalmente. Assim, segundo Aristóteles, ela está mais próxima da filosofia do que da história: “A Poesia encerra mais filosofia e elevação do que

duendes se mostra diante de um mundo possível que possa não estar claro em nossa imaginação como algo, de fato, possível mentalmente. A fantasia pode contribuir para o pensamento de uma forma mais abstrata.⁵⁵

Por exemplo, o mundo fantasioso de Tolkien é algo ímpar para a compreensão da possibilidade de uma nova língua criada de forma mais artificial do que propriamente natural e cultural, como a língua élfica. Mostra-se que é possível abstrair novas espécies como os *hobbits*, e intercalar seres de diversas mitologias em um só mundo, como também foi feito pela escritora Rowling, nos livros do *Harry Potter*. Sem falar também na ficção científica contemporânea, como, por exemplo, toda a construção quase que um universo próprio para as histórias do *Guerra nas Estrelas*, criado por George Lucas.

Do ponto de vista estritamente intelectual, as histórias fantásticas, a ficção, o virtual⁵⁶ e as simulações⁵⁷ podem conduzir a outro mundo possível e dizer que este mundo não é o único em que se deve colocar na mente. Dizer que não é possível, por exemplo, que uma árvore andante, como a figura de um *Ent*, seja algo razoável é antes razoável neste mundo em que se vive, não no mundo de Tolkien, não em um mundo fantástico. Há então certa ordem de razoabilidade em diferentes mundos fantásticos que não podem ser desprezada pelo intelecto. Pois, ser fantástico não implica um absurdo de um modo absoluto, mas apenas algo que diz: “poderia ser assim...”. Tanto é assim, que estes mundos possíveis obedecem às leis lógicas da não-contradição⁵⁸. Mas não é contradição que um cavalo tenha asas? Não, não é uma contradição de um modo absoluto, apenas não é algo razoável relativamente. Seria uma contradição se se dissesse que um cavalo tem asas e ao mesmo tempo e em um mesmo aspecto também não tem asas. Isto seria uma contradição. Mas dizer que os cavalos podem voar, que os pássaros sejam revestidos com fogo e possam renascer não são contradições, apenas não é algo razoável neste mundo, mas é possível e por isso a conveniência dos mundos fantásticos.

a História; aquela enuncia verdades gerais; esta relata fatos particulares” ARISTÓTELES, 1997, p. 28; *Arte poética*, IX)

⁵⁵ Há certa possibilidade do aprendizado na imitação artística de um modo geral, como diz Aristóteles: *Ibid.*, p. 22; *Ibid.*, IV.

⁵⁶ Conforme diz Levy: “A virtualização é um dos principais vetores da criação de realidade.” (LÉVY, 2005, p. 18)

⁵⁷ Sobre o significado de simulação em Braudrillard: “Dissimular é fingir não ter o que tem. Simular é fingir ter o que não se tem. O primeiro refere-se a uma presença, o segundo a uma ausência. Mas é mais complicado, pois simular não é fingir: ‘Aquele que finge uma doença pode simplesmente meter-se na cama e fazer crer que está doente. Aquele que simula uma doença determina em si próprio alguns dos respectivos sintomas’ Littré.” (BRAUDRILLARD, 1991, p. 9)

⁵⁸ “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (ARISTÓTELES, 2005a, pp. 143 e 145; *Metafísica*, 1005b 18-19)

Claro que não é conveniente também ser seduzido por outro caminho, um caminho oposto que levaria a considerar os mundos possíveis como a única realidade desejável, e desprezar esta realidade, como considera em geral o pensamento pós-moderno, idolatrando o virtual e os modelos, em detrimento do real, como afirma Baudrillard, ao descrever a condição da pós-modernidade:

Os modelos já não constituem uma transcendência ou uma projeção, já não constituem um imaginário relativamente ao real, são eles próprios antecipação do real, e não dão, pois, lugar a nenhum tipo de antecipação ficcional – são imanentes, e não criam, pois, nenhuma espécie de transcendência imaginária. O campo aberto é o da simulação no sentido cibernético, isto é, o da manipulação em todos os sentidos destes modelos (cenários, realização de situações simuladas, etc.) mas então *nada distingue esta operação da gestão e da própria operação do real: já não há ficção.*⁵⁹

Neste sentido, não se deve exaltar a fantasia de tal forma que ela seja maior do que a realidade. Na pós-modernidade, há certa tendência, como diz Baudrillard, porque a própria tecnologia possibilita certas simulações tão bem construídas, que, às vezes, poderíamos ser atraídos por elas mais do que o devido. Mas não se deve ceder a isso, porque a consideração de mundos possíveis pode desvincular o indivíduo desta própria realidade e colocá-lo em um mundo totalmente distinto do que vive.

Por outro lado, não é possível demonizar o virtual, mas antes pode-se promovê-lo junto com um crescimento do real, uma vez que eles não são contraditórios, como afirma Lévy:

A multiplicação dos meios de comunicação e o crescimento dos gastos com a comunicação acabarão por substituir a mobilidade física? Provavelmente não, pois até agora os dois crescimentos sempre foram paralelos. As pessoas que mais telefonam são também as que mais encontram outras pessoas em carne e osso. Repetimos: aumento da comunicação e generalização do transporte rápido participam do mesmo movimento de virtualização da sociedade, da mesma tensão em sair de uma “presença”.⁶⁰

Não há necessidade de um desprezo categórico em relação ao virtual, se o real for considerado como um criador do virtual. Isto é, o real deve ser a medida do virtual. O segundo deve ser submetido ao primeiro, assim como o reconhecimento da arte como algo oriundo da natureza, e também o efeito submetido à própria causa. Assim, se se considera o virtual como uma extensão do real sob o seu controle, pode-se afirmar, da

⁵⁹ BAUDRILLARD, 1991, p. 152.

⁶⁰ LÉVY, 2006, p. 23.

mesma forma que McLuhan, que o virtual é o prolongamento dos sentidos: “*o uso de qualquer meio ou extensão do homem altera as estruturas de interdependência entre os homens, assim como altera os ratios entre os nossos sentidos*”⁶¹.

A alteração da extensão do homem deve estar submetida ao próprio homem, como uma possibilidade do aumento da própria potencialidade. Assim, a *Nova Atlântica* de Bacon deve estar a serviço do próprio homem e não de uma disfunção contrária ao real com sentido em si mesma no virtual. Deve-se sempre considerar que o virtual é criação humana enquanto efeito da construção técnica, portanto uma arte em dicotomia com a natureza. Assim, na medida em que o pensamento moderno eleva a arte – “não procuramos puerilmente os pomos dourados, antes de tudo depositamos na marcha triunfal da arte sobre a natureza”⁶² – o pensamento pós-moderno o conduz até às últimas consequências, desencadeando o desprezo pela natureza, pelo fundamento, pelo real. O pós-moderno interpretou o moderno erroneamente, pois a abertura da técnica é absolutizada com uma finalidade em si mesma. O moderno abriu a possibilidade de um pensamento técnico, e o pós-moderno concretizou esse pensamento para uma finalidade em si mesma.⁶³ Deve-se, antes, retificar o desenvolvimento do pensamento moderno para uma abertura da técnica que serve ao homem. E assim, abrir o jogo para um mundo controlável pelo jogador que o desperte para o real.

Neste sentido, há certo limite para a apreciação dos mundos fantásticos, para que não se estenda a um patamar patológico. No limite do próprio controle do humano, a fantasia deve auxiliar o pensamento para que ele não fique preso a um único mundo possível. Então convém evitar estes extremos: ou o desprezo pela fantasia, e defender apenas este mundo como possível, ou por outro lado, uma relação patológica com a fantasia por ser justamente mais fantástica e sem limite.

Mas, assim como em relação ao excesso dos mundos fantásticos, deve-se fazer uma pequena crítica ao problema do primeiro caso. Aquele que pensa que este é o único mundo possível não consegue abstrair e fica preso apenas a este mundo. De fato, como foi visto, não é contraditório que um cavalo tenha asas, por mais que seja pouco razoável. Mas se alguém considera que apenas o que é razoável relativamente possa existir, mesmo que, por mais que seja pouco razoável, como foi dito, ele veja um cavalo com asas, que ele o toque, que ele suba sobre ele e o monte, que seja levado aos céus,

⁶¹ MCLUHAN *apud* MACHADO, 2003, p. 283.

⁶² BACON, 1997, p. 88.

⁶³ Tal visão é o culto à técnica: “A tecnolatria. No presente momento, uma das manifestações mais paradoxais e mais paradoxalmente estendidas, quanto àquilo que, *num sentido muito amplo*, chama-se de cientificismo, é a notável, ainda que não absoluta, submissão da ciência a algo que, a rigor, não deveria ser mais que uma de suas derivações, a técnica. (MELENDO, 2005, p. 166)

ele não aceitará que, de fato, terá encontrado um cavalo com asas, apesar de ter convivido com ele. Há um forte preconceito, porque a sua visão sobre a realidade é somente o que há de razoabilidade para ele. Tal pessoa não está aberta à experiência do novo, porque pensa que todas as coisas que ocorrem devem se encaixar no seu sistema mental já fechado pelo limite da sua própria experiência do passado. O que há sempre será o resultado das adequações da realidade para a sua compreensão histórica. Por mais que haja coisas novas no presente, se elas não se encaixarem na sua visão de mundo construída no passado, na verdade, não aceitará tal fato como verdadeiro, e descartará a sua existência ou negará qualquer importância.

Essas pessoas não estão abertas à realidade, ou melhor, vivem a realidade na medida em que vivem o que pensam sobre a realidade. Classicamente, a filosofia chama tais pessoas de idealistas e aqui a proposta é uma visão realista⁶⁴. Um idealista, ao construir um mundo mental, um sistema fechado para justificar a realidade pode alcançar um nível de patologia semelhante ao do jogador viciado dos jogos eletrônicos. Ambos erram porque não se dirigem à realidade de uma forma devida, isto é, o jogador se dirige a outro mundo externo a ele, artificial, enquanto o idealista fica preso ao seu próprio mundo, porque o considera superior e mais apreciável do que qualquer realidade.⁶⁵ Schopenhauer faz uma crítica ao pensador cartesiano, um exemplo de idealista, que muitas vezes complica a relação entre o eu e não-eu, como se houvesse uma distância abissal entre o sujeito pensante e a realidade de fato: “Se um cartesiano se encontrasse entre as garras de um tigre, entenderia com toda a clareza qual a diferença precisa que este faz entre o seu eu e o seu não-eu.”⁶⁶ Claro que é uma ironia, mas a ideia é dizer que a consideração apenas da própria mente e da experiência pode limitar a novidade que o mundo pode mostrar e por isso empobrecer e impedir uma descoberta que não estava prevista pelo sistema anterior.

Assim, segue-se o pensamento ético aristotélico⁶⁷, de que a melhor maneira de sair de um vício é se dirigir para o seu vício contrário, sem, claro, tomar o vício

⁶⁴ “O que discrimina uma postura da outra é essencialmente uma questão de fundamento. A metafísica realista sustenta que o ser funda a verdade do pensamento. O imanentismo idealista, pelo contrário, estabelece que o fundamento está dentro da consciência.” (LLANO, 2004, p. 114)

⁶⁵ O princípio de imanência do idealismo: “O *idealismo* considera o ente (conhecido) como uma certa atuação do conhecimento. A partir desta perspectiva, o ser é uma posição do pensar. O ser (ou o que – como tal – possa ter significação para o homem) é posto pela consciência, é o seu resultado, o seu efeito; e, portanto, não a transcende: pertence à consciência. (*Ibid.*, p. 113)

⁶⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 22.

⁶⁷ A virtude é, então, “uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta, pois nos vícios ou há falta ou há excesso daquilo que é conveniente no que concerne às ações e às paixões, ao passo que a virtude encontra e escolhe o meio-termo. Portanto, acerca do que ele

contrário. Como, por exemplo, alguém que seja intemperante com a comida, deve se dirigir ao vício contrário, a insensibilidade, para alcançar a temperança, o meio termo entre a virtude relativa aos prazeres sensíveis⁶⁸.

Então a proposta é a seguinte: para o idealista alcançar melhor a realidade, ele deve mostrar ou conhecer os mundos fantásticos.⁶⁹ (E de modo semelhante para o viciado em jogos, que deve passar por um desejo de conhecer o seu próprio pensamento, nas suas experiências próprias passadas.) A revelação dos mundos fantásticos mostra ao idealista que há outros mundos, além da construção do seu. Não quer dizer que os mundos possíveis devam existir de fato, até porque, muitos deles, são contraditórios entre si, mas que servem para mostrar que podem existir, semelhante ao que Hamlet, personagem de Shakespeare, diz a Horácio: “Há mais coisas no céu e na terra, Horácio, do que pode sonhar tua filosofia.”⁷⁰

Mas não quer dizer que se deva estar abertos de uma forma direta e imediata aos mundos fantásticos. Não é isso. Convém antes ter deles uma apreciação tal que possa abrir os modelos pré-concebidos. Porém, não necessariamente uma abertura radical, porque apenas se trata sob um ponto de vista formal, pois mesmo certas coisas que estão sobre o céu e a terra podem já estar, de certa forma, nesse modelo, mas não totalmente. E por isso convém constantemente retornar ao ideal grego de se portar com simplicidade diante da riqueza da realidade, pois, por mais que se possa alcançá-la, isso nunca é feito de uma forma esgotável. Heráclito fala sobre este *logos* – o conhecimento verdadeiro – que ao mesmo tempo está no indivíduo, mas sempre o transcende, isto é, está em parte, não totalmente:

Com o Logos, porém que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo com estes Logos e, não obstante, eles parecem sem experiência com palavras e obras, iguais às que levo a cabo, discernindo e dilucidando, segundo o vigor, o modo em que se conduz cada coisa.⁷¹

E, assim, sobre o limite deste *logos* e os mundos fantásticos, deve-se começar a perguntar o que diferencia este mundo de um mundo fantástico. Na verdade, não há diferença absoluta entre eles. Por quê? Porque tudo depende do referencial do qual se

é, isto é, qual é a definição da sua essência, a virtude é uma mediania, porém com referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é um extremo.” (ARISTÓTELES, 2007, p. 49; *Ética a Nicômaco*, 1107 a 1-8)

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 78-79; *Ibid.*, 1119a 1-15.

⁶⁹ O mundo fantástico pode instigar a fuga de uma imanência inabalável: LLANO, 2004, p. 114.

⁷⁰ SHAKESPEARE, 2000, p. 35; *Hamlet*, ato I cena V.

⁷¹ HERÁCLITO, 1980, p. 43; *Frag.* 1.

toma a base para o julgamento. O mundo com cavalos alados, com monstros, árvores que andam, é fantástico para a humanidade, porque não há isso neste mundo. Mas imagine outro mundo que seja fantástico, e totalmente pouco razoável, muito inusitado e exótico para nós, em que seres animados como caminhões conversem entre si e vivam em harmonia com livros falantes, que dormem em camas feitas de pétalas de rosas e, em todas as tardes de domingo, tomem chá em silêncio absoluto em respeito aos seus heróis passados, que evitaram a última grande guerra que teria ocorrido entre caminhões e livros. Enfim, algo bem exótico, mas é justamente isso que se deve considerar, que seja algo fantasioso. E veja que para esses caminhões, o este mundo aqui seria algo totalmente surreal, fantasioso, estranho, exótico, diferente, ou até, monstruoso. A própria medida de beleza, de estética provavelmente é relativa às partes proporcionais dos caminhões ou em relação às páginas dos livros.

Mas o que se quer dizer com isso? Que o conceito de fantástico não pode ser tido como algo absoluto. E neste sentido, deve-se resgatar o a relatividade⁷², conforme uma abstração, em relação aos mundos possíveis. Sempre que se diz que algo é fantástico⁷³ deve-se atentar para a sua relatividade e imediatamente se perguntar: “é fantástico em relação a quê?” Com isso, diz-se que o conceito de fantástico nunca deve ser tomado de um modo absoluto. E seria semelhante ao conceito de diferente, pois ninguém diz que algo é diferente absolutamente, pois quando diz que “A é diferente”, sempre se espera que se diga de alguma coisa, pois nada pode ser diferente de um modo absoluto, pois se espera dizer: “A é diferente de B, em tal aspecto”.

Deve-se também considerar outra coisa, algo que deve ficar muito claro. Os mundos fantásticos são criações humanas. São imaginações humanas sobre o mundo. E por isso há algo neles primordial para ser destacado: tudo que é imaginado é real. Isto é, toda inspiração para o mundo fantástico é real; que toda a fantasia tem um fundamento na realidade. E, voltando ao pensamento do cavalo alado: O que é um cavalo alado? Nada mais do que um cavalo com asas. Junta-se a figura do cavalo e uni-se com a dos

⁷² “Chamamos uma coisa de relativa quando desta se diz que é o que é por dependência de alguma outra coisa ou, se não, por estar relacionada a alguma coisa de alguma outra forma. Isto porque, de fato, quando chamamos uma coisa de *maior* com isso queremos dizer maior *do que alguma coisa*. Diz-se o *dobro* por este o ser *de alguma coisa* outra coisa (o dobro significa sobre de alguma coisa). E isto se aplica a todos os termos semelhantes. Entre outros temos relativos encontramos o estado, a disposição, a percepção, o conhecimento, a posição ou postura. Todos estes se explicam mediante a referência a alguma coisa a que pertencem e de nenhuma outra maneira.” (ARISTÓTELES, 2005b, p. 54; *Categorias*, 6a37-6b5).

⁷³ Algo fantástico pode ser entendido como um relativo de elevada dessemelhança: “Os relativos também, pelo que parece, podem admitir graduação em alguns casos, na medida em que *semelhante*, *dessemelhante*, *igual*, *desigual*, podem todos ter *mais* ou *menos* agregados a si, embora cada um seja relativo, uma vez que por *semelhante* entendemos *como* alguma coisa mais, e por *dessemelhante* entendemos *como* alguma coisa mais. (*Ibid.*, p. 55; *Ibid.*, 6b 20-25)

animais que possuem asas e obtém-se o *Pégaso*. Ambas vieram da realidade, tanto o cavalo quanto as asas. E assim para todas as fantasias: todas são reais, não no sentido de que elas existem na realidade de fato, mas porque elas sempre têm um fundamento, em última instância, no real. Até mesmo o exemplo sobre os caminhões e os livros não é algo contraditório, nem totalmente fora do real, porque apenas foi feita uma união entre os livros e os caminhões com propriedades que são atribuídas propriamente aos humanos. Repare também que mesmo esta visão de algo ser mais próximo da realidade, também deve ser sempre posta como uma posição relativa a uma visão sobre o mundo, porque ainda é a *nossa* visão – o que não quer dizer que esteja absolutamente errada, nem certa. Mas é conveniente lembrar que, caso os caminhões com inteligência imaginassem o este mundo aqui, eles imaginariam a partir da sua própria realidade e diriam: “Os seres fantásticos humanos são como os caminhões e os livros, porque andam, falam, pensam...”

Assim, para não ficar exclusivamente expondo os mundos possíveis pelos escritores, há outros artistas que se destacaram, na tentativa de resgatar esses mundos possíveis imaginários, como Salvador Dalí. Dalí desejava expressar algo que a própria realidade não mostra explicitamente, mas que está nela. E com isso ele procurava nos mundos fantásticos algo que na verdade está na própria realidade, não apenas sob o ponto de vista lógico, como foi visto, mas como algo fantasioso que se esconde na própria realidade, que somente algumas pessoas mais sensíveis à realidade podem perceber.⁷⁴ Como se deve entender isto? É o mito, é a fantasia? Mas esse tipo de fantasia é menos fantasioso do que o do cavalo alado? Parece ser mais uma forma de ver a mesma realidade, conforme certa metáfora⁷⁵ e união de mundos possíveis. Há algo na fantasia, há algo nos mundos fantásticos que pode ser mais real do que a mera possibilidade, justamente pela união com a realidade. Porque a fantasia é real, conforme foi dito, porque sempre, de alguma forma, vem do real.

⁷⁴ Temos um exemplo na pintura de Dalí “O Ângelus Arquitectônico de Millet” (1933): “O mito trágico de O Ângelus de Millet faz parte dos fantasmas profundos de Dalí. Uma radiografia do quadro de Millet, revelando no solo, entre os dois personagens, uma forma geométrica, confirmou a interpretação de Dalí, segundo a qual se tratava do caixão do seu filho, morto. A mulher, aparentemente submissa, encontra-se, segundo ele, numa posição que precede o ato de agressão, como o louva-a-deus antes do acasalamento. O carrinho-de-mão, feminino, figura como tal em numerosas representações populares do erotismo rural.” (NÉRET, 2006, p. 36)

⁷⁵ Pode-se dizer, conforme Sodré que é próprio do aprendizado a construção relativa e metafórica: SODRÉ, 2008, p. 128.

1.3 O mito e a religião

E o que se diz em relação ao mundo religioso? Pode-se considerar como um mundo fantástico e então é possível aprender com ele, conforme o politeísmo grego e a sua mitologia. Mas será que a religião é a mesma coisa que o mundo fantástico? É possível comparar *O Senhor dos Anéis* de Tolkien com, por exemplo, qualquer uma das três grandes religiões monoteísta, como o judaísmo, o cristianismo e o Islamismo? Pode-se comparar sim, enquanto relação formal, mas não em uma igualdade de condições. Por quê? O que diferencia o mito grego, por exemplo, dessas três religiões? No plano absolutamente abstrato e formal, deve-se conceder, como foi visto, que estão na mesma posição, pois enquanto mundo possível todas elas e qualquer religião que não seja contraditória em si mesma estão em par de igualdade separadamente.⁷⁶

Mas, qual é então essa diferença que impede de colocar tudo na mesma relação, como se todas as religiões fossem mitos? A sua defesa como verdade. O mito é mito e se mostra como algo fantasioso em si mesmo, que não deve ser considerado senão como uma possibilidade de realidade, não como a própria realidade. Neste sentido o mito não se defende como algo existente de fato, apenas como possibilidade fantasiosa. Porém, para a religião é o contrário. Ela só existe enquanto defende em si mesma a validade do seu pensamento como algo verdadeiro, que está, de fato, adequada ao real. Ela não quer ser entendida como uma projeção puramente humana, mental, mas algo real, concreto, que existe não apenas como possibilidade, mas como coisa existente. Ela ultrapassa o desejo de ser apenas possível, como um sistema formal, para ser, na verdade, real.⁷⁷

Se pelo mito, pelos mundos fantásticos, foi visto que não se vive apenas em um mesmo mundo, pela religião se pode ver outro mundo possível, mas que, por ser religião, se advoga como real, verdadeiro não apenas enquanto hipótese, mas enquanto algo de fato. Assim será analisada a relação da fé com a razão, quando se admite certa razoabilidade⁷⁸ do discurso comum, que possibilita um diálogo entre credos distintos e entre os não-religiosos, quando defendem o seu fundamento como verdadeiro, como diz

⁷⁶ Neste sentido, podemos interpretar o ponto 6.4 do *Tractatus* de Wittgenstein: “Todas as proposições têm igual valor” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 275; *Tractatus*, 6.4), dizendo que elas são igualmente possíveis.

⁷⁷ Isto é, uma existência como palavra verdadeira: “Pode ser que o mistério de Deus seja desde o início o desafio mais contundente dirigido aos homens para o diálogo – um desafio que nunca é completamente correspondido. Mas, por mais obstruído e perturbado que seja esse diálogo, transparece nele o ‘logos’, a palavra verdadeira, da qual todas as palavras emanam e que todas as palavras, num esforço continuamente renovado, tentam exprimir.” (RATZINGER, 2006, p. 70)

⁷⁸ RATZINGER, 2006, p. 56.

Habermas: “As doutrinas religiosas da criação e da história da salvação haviam fornecido razões epistêmicas para que os mandamentos divinos não fossem vistos como adivinhos de uma autoridade cega, mas sim como razoáveis ou ‘verdadeiros’”⁷⁹. Desta forma, pode-se considerar as religiões como um mundo fantástico, defendido como verdadeiro, isto é, dá um passo a mais do que o puro mito, o mundo fantástico que se conhece.

⁷⁹ HABERMAS, 2007, p. 24.

II - FILO DE ALEXANDRIA E O HELENISMO⁸⁰ CRISTÃO

Depois de um capítulo sobre o início do pensamento filosófico, sobre o mito e a religião, expõe-se a inovação de Filo de Alexandria e da helenização do cristianismo. Analisa-se a relação entre o *Logos* grego e a concepção de Deus como o Ser e a forte herança do pensamento grego na religião.

2.1 Filo de Alexandria

Filo de Alexandria foi o primeiro pensador que desenvolveu uma teoria que unia o *Logos* grego com uma religião. Era judeu de formação helênica e, a partir disto, é um marco na história da filosofia⁸¹ (e inaugura, de certa forma, a possibilidade da teologia) por considerar a abertura e conexão entre fé e razão:

Nenhum grego, de fato, teria podido sentir naquele tempo a necessidade de tentar qualquer tipo de mediação entre as duas concepções da realidade. E, sobretudo, nenhum grego teria tido a possibilidade de enfrentar o tirocínio necessário para adquirir as categorias do pensamento hebraico, e, em particular, para compreender, a partir de dentro, a fé hebraica que está na sua raiz, além de, obviamente, todas as categorias do pensamento helênico.⁸²

Ele disponibiliza a razão à abertura de uma revelação externa, considerada como divina:

Filo o pensador que por primeiro interpreta as relações entre filosofia (razão e palavra humana) e Revelação (palavra divina) em termos de “subordinação ancilar” da primeira à segunda, formulando uma doutrina que, através dos Padres da Igreja, passará para a escolástica e para o pensamento ocidental, e que permanecerá, por séculos, canônica.⁸³

A religião deixa de ser apenas observada do ponto de vista mítico e místico e passa a ser vista na lógica do discurso racional. A religião mítica estava mais unida a uma história que não precisava ser propriamente verdade. Estaria entre algo realmente histórico e um conto de ficção. Poder-se-ia até dizer que tinha um elemento fortemente histórico, considerando que algumas pessoas acreditavam, de fato, na verdade das

⁸⁰ O Helenismo é o resultado da fusão das culturas grega e oriental. Inicia-se sobretudo pela difusão, no século IV a. C. no império de Alexandre, o grande.

⁸¹ REALE, 2008, p. 218.

⁸² *Ibid.*, p. 219.

⁸³ *Ibid.*, p. 232.

histórias, que, por exemplo: os deuses tenham participado ativamente, no campo de batalha, na guerra de Troia; nos seres monstruosos que Hércules teria encontrado nos seus conhecidos trabalhos... Toda essa mitologia tinha começado a se desacreditar, desde Xenófanes⁸⁴, no meio filosófico. Por outro lado, não poderia ser atribuído como apenas um conto ficcional, porque tinha uma forte influência e sentido políticos tanto entre os gregos como entre os romanos. O que se destaca é a não aceitação dos filósofos em relação ao mito como uma realidade concreta, válida historicamente. O mítico assume mais um papel de fábula, porque não precisaria existir propriamente, apenas cumpre certo papel pedagógico ilustrativo para as ações éticas, como Aristóteles ao citar Homero na sua *Ética a Nicômaco*.

A religião também deixa de ser observada apenas como mística, como relação subjetiva com o sagrado, porque ela se propõe também como racional. Mas isso não quer dizer que a mística em si mesmo seja um absurdo, irracional. Não é isso. Quer dizer apenas que sob o ponto de vista daquele que sente o contato com o divino, não há comunicação, porque é um sentido incomunicável. Sob certo aspecto, é possível dizer que há comunicação, basta ver os escritos dos místicos e a história da mística, mas em última instância é só o místico que *sente*, não há uma democracia absoluta conforme a divisão intelectual da humanidade. Historicamente, não é possível ser místico na mesma medida em que há a racionalidade humana.

Assim, encontra-se uma religião que pode ser comunicada pela racionalidade do discurso. Ela já não é apenas mítica nem apenas mística, mas também *Logos*⁸⁵, quer ser vista como verdade comum, que pode ser apreendida e comunicada. Filo estabelece as bases teóricas de apologia de qualquer religião, pois nele o discurso religioso passa a querer ser identificado com a própria verdade. Aqui há a identificação de Deus como o ser – o que se identificaria com a verdade –, a partir do relato bíblico entre Moisés e Deus:

Quando Moisés perguntou se existe um nome para Aquele que É, soube claramente que Ele não tem um nome próprio (Êxodo 6,3) e que se lhe damos um nome, cometemos um abuso. *Aquele que é não pode por sua natureza ser dito, mas somente ser*. Testemunha-o também o sagrado oráculo transmitido a Moisés (que buscava saber se Ele tem um nome) o qual diz: “Eu sou Aquele que É” (Êxodo 3,14), a fim de que, dado que não existem propriedades de Deus que o homem possa compreender, pudesse conhecer a sua existência.

⁸⁴ ANTISERI e REALE, 1990, pp. 47-49.

⁸⁵ “A sabedoria de Deus (...) é o logos de Deus” (FILO DE ALEXANDRIA, 2009a, p. 187, *traduzido pelo autor; Alegoria das leis I, XIX, 65.*)

Moisés tomou a tenda e a plantou Dora do campo (Êxodo 33,7): ele a pôs longe do acampamento do corpo, esperando poder ser desse modo apenas um suplicante e um perfeito servo de Deus. Ele disse que essa tenda chama-se tenda do Testemunho, e com toda precisão: a tenda d'Aquele que É existe e não só é denominada. Entre as virtudes, de fato, a que é própria de Deus existe verdadeiramente, porque *só Deus subsiste no ser* (...); por essa razão necessária Moisés dirá n'Ele: "Eu sou Aquele que É" (Êxodo 3, 14), *enquanto as coisas que vêm depois d'Ele não são segundo o ser, mais são consideradas subsistir apenas por opinião.*⁸⁶

Ao considerar o Deus judaico como o Ser, ele defende que este mesmo Ser também é *Logos*, a razão, a verdade do mundo, o seu sustento:

Chama-se "livro" de Deus, no qual estão gravadas e impressas as formas de todas as coisas. Para que não suponhas que segundo períodos limitados de tempo a divindade crie alguma coisa, mas para que saiba que os seus atos criadores são obscuros, inescrutáveis e inapreensíveis para o gênero humano.⁸⁷

O pensamento de Filo defende que Deus se submete ao limiar da história. As suas ações – o mundo que Ele cria – estão submetidas à racionalidade, à causalidade. O *logos*⁸⁸ do mundo é fruto de Deus. Existe uma racionalidade suprema, que ele identifica com a mente divina e há outro *logos*⁸⁹ que é próprio do mundo, da sua ação racional sobre o mundo, como afirma na sua interpretação sobre a criação do universo, descrita no primeiro livro da bíblia, o gênesis:

"Neste dia, criou Deus o céu e a terra e todo o verdor do campo antes de que nascesse sobre a terra, e toda a erva do campo antes de que brotasse; porque não havia feito Deus chover sobre a terra nem havia homem para trabalhar sobre terra" (GN 2, 4-5) Com o seu próprio *logos*, diáfano e brilhante em sumo grau, Deus cria ambas as coisas: a ideia de intelecto, a qual simbolicamente chamou 'céu', e a ideia da sensibilidade a qual, por comparação, denominou 'terra'.⁹⁰

Para entender melhor o pensamento filoniano, convém pensar que antes dele não havia a delimitação clara dessa união de um Deus racional com uma religião. O helenismo não tinha a segurança de Filo ao dizer que a fé é superior ao raciocínio e que não se deve colocar a confiança apenas na razão:

⁸⁶ FILO DE ALEXANDRIA *apud* REALE, 2008, p. 244.

⁸⁷ FILO DE ALEXANDRIA, 2009a, p. 176, *traduzido pelo autor; Alegoria das leis I, VIII, 19-20.*

⁸⁸ REALE, 2008, pp. 249-250.

⁸⁹ FILO DE ALEXANDRIA, 2009b, pp. 113-114; *Vida de Moisés, II, XXV, 128-130.*

⁹⁰ *Id.*, 2009a, p. 177, *traduzido pelo autor; Alegoria das leis, IX, 21.*

A melhor coisa é ter fé em Deus e não nos raciocínios incertos e nas conjecturas privadas de solidez: “Abraão, de fato, teve fé, em Deus e isso foi lhe imputado como justiça” (Gênesis 15, 6); Moisés ordena render-lhe este testemunho, ou seja, “que ele é digno de confiança em toda a casa” (Números 12, 7) De fato, se pusermos toda a nossa confiança nos nossos próprios raciocínios, fundaremos aquela cidade do espírito que destrói a verdade.⁹¹

Por outro lado, a tentativa de compreender a fé abre a possibilidade de tê-la como um discurso, isto é, algo comunicável. Antes de Filo, havia a propagação do judaísmo, sob uma comunicação, mas ela não estava submetida a um discurso filosófico, que procura delimitar o limiar da argumentação, para entender e mostrar o que foi compreendido. Ele é o criador do diálogo entre os religiosos, aqueles que não têm religião e aqueles de outra religião. A humanização da fé coloca a religião sob a humanidade. Não nega a origem divina da fé, mas a insere como possibilidade de ser compreendida por todas as pessoas. Em Filo há a universalização do discurso religioso, e por isso o cristianismo aproveitará o seu pensamento por possuir um caráter em si mesmo universal.

2.2 O helenismo cristão

O início do cristianismo foi marcado pelo choque de duas culturas⁹²: por um lado a racionalidade de herança grega, que já se consolidava, por outro, uma religião que ainda nascia, e tentava lutar para firmar explicitamente os seus artigos de fé. No oriente surgia aquilo que parecia apenas uma seita dos judeus, uma ramificação que defendia a ressurreição de uma pessoa, que defendia, ao mesmo tempo, a sua humanidade e divindade – pelo menos era o que alguns deles diziam – porque houve muitos pensamentos contrários entre si, nesses primeiros tempos:

Sempre existiram, desde os tempos da vida de Jesus com seus discípulos, controvérsias e desentendimentos tanto em nível doutrinário quanto em nível disciplinar. Não é verdade, portanto, o que dizia Egesipo, pelos meados do século, a respeito da pureza e da perfeição da “Igreja apostólica”: “No tempo dos apóstolos, a Igreja permaneceu como uma virgem pura e sem manchas, mas, depois da morte dos apóstolos, o erro ímpio recebeu um princípio de organização para o engano daqueles que ensinavam outra doutrina”⁹³

⁹¹ FILO DE ALEXANDRIA *apud* REALE, 2008, pp. 232-233.

⁹² WERNER, 2002, pp. 14-15.

⁹³ FRANGIOTTI, 1995, p. 7.

Houve alguns que foram contra a disseminação para outros povos, além dos judeus, e outros que não quiseram se submeter a algumas prescrições judaicas. Por fim, depois de longa discussão, narrada no livro bíblico dos *Atos dos Apóstolos*, houve uma maior abertura ao espírito helenista, o que possibilitou a ação paulina⁹⁴, do primeiro século. Sem dúvida, esse primeiro conflito, que dará origem à primeira grande reunião sobre um aspecto doutrinal, ficará conhecido como *Concílio de Jerusalém*⁹⁵. Mas, enfim, somente depois da abertura ao espírito helênico, depois das decisões deste concílio, houve uma maior abertura à cultura não-hebraica.

Assim, houve uma forte disseminação dessa “seita judaica”. Mas por que tal disseminação tão rápida, de uma simples seita judaica? Werner explica dois motivos:

A explicação óbvia da rápida assimilação do Cristianismo pela sua proximidade desde a primeiríssima geração é, evidentemente, (1) que o Cristianismo era um movimento judaico, e os Judeus achavam-se helenizados no tempo de Paulo, não só na Diáspora judaica mas, num grau considerável, também na própria palestina; e (2) que foi precisamente para esta fração helenizada do povo judeu que os missionários cristãos primeiro se viraram. Foi essa parte da comunidade jerosolimitana dos apóstolos, denominada os “helenistas” no sexto capítulo dos *Atos*, que, após o martírio do seu mentor Estevão, se espalhou por toda a Palestina e iniciou as atividades missionárias da geração seguinte.⁹⁶

Neste sentido, há uma forte abertura das duas partes, tanto da parte de inspiração grega, quanto da parte do cristianismo, isto é, os gregos estavam abertos ao universo religioso, enquanto os cristãos se mostravam abertos à racionalidade. Em relação ao espírito religioso grego, afirma Jaeger:

Quando tentamos saber porque é que o Cristianismo, originalmente um produto da vida religiosa do anterior Judaísmo, sofreu esta transformação completa, ou a antiga cultura grega adotou finalmente esta fé oriental, que parece tão afastada da forma clássica da mentalidade grega, tanto os humanistas clássicos como os cristãos enfrentam grandes dificuldades. O classicista moderno tende a ver na herança grega uma cultura auto-suficiente e essencialmente antropocêntrica, e não lhe é fácil entender que aparentemente já não o era, se é que alguma vez o fora, na altura em que o Cristianismo ofereceu o seu próprio conceito do homem e da vida humana às subseqüentes gerações da civilização “grega”. Esquece facilmente que a cidade de Atenas, onde Paulo, ao caminhar pelas suas ruas, encontrava a cada passo os sinais de um povo temente a Deus, fora descrita quase com as mesmas palavras por Sófocles no seu *Édipo em*

⁹⁴ HOPHAN, 2007.

⁹⁵ At 15, 4-21.

⁹⁶ WERNER, 2002, pp. 17-18.

Colono; nessa cidade, o sentimento religioso tinha raízes profundas. Ideais monoteístas haviam-se infiltrado na antiga fé através de uma discussão filosófica que, no tempo de Paulo, já decorri há séculos e chegara mesmo aos ouvidos do homem comum.⁹⁷

Também, continua Werner, a abertura do cristianismo à filosofia grega é algo que não nos deve surpreender, pois: “se nos detivermos por um momento para considerar com o que é que um grego podia comparar o fenômeno do monoteísmo judaico-cristão, nada se nos depara que lhe corresponda no pensamento grego a não ser a filosofia.”⁹⁸. De certa forma, é possível identificar um com o outro conforme o fim, pois ambos desejam o conhecimento do *Logos*, o conhecimento da verdade, que também é comum em todas as religiões que admitem que Deus seja a Verdade. Portanto, o que se diferencia são os seus pressupostos, pois a principal diferença é que a filosofia grega via como meio para alcançar tal *Logos* o caminho humano, isto é, uma iniciativa que começava e acabava no homem⁹⁹, enquanto no cristianismo procede como uma iniciativa divina de conhecer e contemplar o *Logos*. O cristianismo, portanto, enfatizou a união filoniana sobre o *Logos*.

Dessa forma, ocorreu uma união harmoniosa, justamente por certa abertura de ambas as partes.¹⁰⁰ Claro que não houve uma união já consolidada desde o início, isto é, não ocorreu imediatamente, mas foi sendo construída na própria história.¹⁰¹ Assim, a construção é histórica, e na própria história houve conflitos entre a fé cristã e a interpretação racional de tal fé.¹⁰²

Desta forma, o Cristianismo defende que Deus quis revelar a si mesmo, por amor, por iniciativa própria, para compartilhar com os homens a própria beleza e bondade. Assim, a revelação cristã teria ocorrido porque “aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cf. Ef. 1,9)”¹⁰³. Portanto, Deus não precisaria para si mesmo do culto da religião, mas quem precisaria é o homem, para que pudesse se elevar ao divino.

O Deus cristão age por amor, e age desinteressadamente, porque ama, e porque não precisa de absolutamente nada da humanidade, pois já possui tudo de uma forma infinitamente mais superior do que qualquer coisa imaginável. Há uma frase de Irineu

⁹⁷ *Ibid.*, p. 57. E nota de Werner: 2002, pp. 57-58.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁹⁹ Apesar de que alguns gregos afirmarem certa religiosidade, de um deus como um guia espiritual, como uma consciência, como o *daimônio* socrático, mas não era propriamente a visão da consciência cristã.

¹⁰⁰ RATZINGER, 2006, pp. 103-105 e 107.

¹⁰¹ JOÃO PAULO II, 2002, pp. 52-53.

¹⁰² WERNER, 2002, p. 59.

¹⁰³ PAULO VI, 2004, p. 7; *Dei Verbum*, 1.

de Leão que resume bem este pensamento: “Tanto Deus não precisa de nada quanto o homem precisa da comunhão com Deus”¹⁰⁴ Por si só ele não precisa, não seria *mais Deus* por causa do humano, Ele, antes, só precisa do humano, como uma mãe precisa do seu filho, não tanto pela sua natureza, mas antes pelo amor que tem pelo filho. Por isso que Bernardo de Claraval irá dizer: “Deus não pode padecer, mas pode se compadecer”¹⁰⁵ Dessa forma, a religião cristã defende que, por iniciativa de Deus, o divino se encontra com o humano, porque antes ele faz questão da criação, ele faz questão do mundo, ele faz questão do seu amado.

Após essa pequena consideração sobre o amor, deve-se compreender que o cristianismo também defende o Deus que ama como *Logos*, isto é, há uma profunda união entre a racionalidade e o amor. O mesmo autor – o evangelista João – que diz que “Deus é amor” (1Jo 4,16), diz também que “era o Verbo” (Jo 1, 1), e este Verbo, deve ser entendido como o *Logos*.

Assim, para o catolicismo, o *Logos* é o conjunto do conhecimento sobre tudo o que é, inclusive sobre Deus. De forma mais estrita, o *Logos* é a Ideia (Verbo) que Deus tem de si mesmo, e que é chamada a segunda pessoa da Santíssima Trindade. Ele, o *Logos*, inclui todas as verdades, pois todos os conhecimentos que não sejam diretamente essa Ideia de Deus devem estar necessariamente inseridos no Verbo, no *Logos* divino, como afirma Tomás de Aquino:

A verdade se encontra no intelecto quando este apreende uma coisa tal qual é, e se encontra na coisa, segundo o ser que se pode conformar ao intelecto. Ora, isso se encontra ao máximo em Deus. Pois não apenas seu ser é conforme ao seu intelecto, senão que Ele é sua própria intelecção, e esta é a medida e a causa de qualquer outro ser e de qualquer outro intelecto. Ele próprio é seu ser e sua intelecção. Segue-se que não somente a verdade está nele, mas que Ele próprio é a suprema e primeira Verdade.¹⁰⁶

Mas, segundo a fé cristã o Verbo (*Logos*) encarnou-se, e o culto ao Verbo encarnado também facilitou o relacionamento da doutrina cristã com a verdade do pensamento filosófico:

O supremo conhecimento é o conhecimento verdadeiro da própria Verdade. Esta constitui, ela própria, em si mesma, o *corpo* com o qual há muito tempo tentou-se dar conta da força de Deus. Chamou-se de

¹⁰⁴ IRINEU, 1995, p. 405; *Contra as heresias*, 14,1.

¹⁰⁵ BERNARDO *apud* RATZINGER, 2007b, pp. 61-62.

¹⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 366; *Suma Teológica*, I, q. 16, a. 5, rep.

Teologia a essa tentativa. (...). A teologia não é uma mística, nem uma experiência do divino, é o conhecimento de algo que há.¹⁰⁷

Portanto, todas as manifestações do divino deveriam ser tidas como verdadeiras, isto é, submetidas ao *Logos*, uma vez que Deus se mostraria como a própria Verdade¹⁰⁸. Toda a fé cristã precisaria estar submetida ao *Logos* como condição necessária para que não seja contraditória com a manifestação da revelação divina.¹⁰⁹ Um dos principais papéis da Teologia seria procurar mostrar que a revelação não se contradiz com a razão.¹¹⁰ Tomás coloca esta relação entre as verdades de fé e a sua compreensão pela razão humana:

Aqueles que aceitam pela fé as verdades que estão fora da experiência humana não crêem levemente, como aqueles que, segundo São Pedro, *seguem fábulas engenhosas* (2 Pd 1, 16).

A própria sabedoria divina, ela mesma – que conhece tudo perfeitamente – dignou-se revelar aos homens os seus segredos, mostrando-lhes a sua presença, a verdade da sua doutrina, e inspirando-os com testemunhos condizentes.¹¹¹

As relações entre razão e fé deveriam ser perfeitamente harmônicas¹¹², pois ambas seriam caminho para um mesmo objeto: Deus. Seriam caminhos diversos, mas atingiriam a mesma realidade. A primeira de forma indireta mediante o uso da razão que nos foi dada por Deus, e a segunda mediante uma adesão ao conteúdo da fé, que também é um dom de Deus¹¹³. Por isso, conceber que a razão e a fé sejam contraditórias é o mesmo que dizer que Deus também o fosse, uma vez que ambas proviriam do mesmo Deus.

Portanto, a fé, enquanto discurso humano sobre o religioso, possibilita o diálogo através daquilo que é humano da fé, pois só a partir de um *logos* é possível o diálogo

Discutamos agora o diálogo. Qual é a sua natureza? Dou à palavra “diálogo” um significado diverso do comumente utilizado. Com

¹⁰⁷ AMARAL, 2004, p. 253.

¹⁰⁸ Jo 14, 6.

¹⁰⁹ RATZINGER, 2007a, p. 168.

¹¹⁰ Outro papel seria procurar mostrar certa conveniência da doutrina que analisa. O estudo da razoabilidade da fé é próprio de uma área específica da teologia chamada Teologia Fundamental.

¹¹¹ TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 27; *Suma contra os gentios*, VI. I, 1-2.

¹¹² JOÃO PAULO II, 2002; *Fides et ratio*.

¹¹³ “Nossos atos são meritórios, enquanto procedem do livre-arbítrio, movido por Deus, pela graça. Daí que, todo ato humano dependente do livre-arbítrio, se é referido a Deus, pode ser meritório. Ora, o próprio crer é um ato do intelecto que adere à verdade divina sob a moção da vontade, que Deus move pela graça; desse modo depende do livre-arbítrio e ordena-se para Deus.” (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 88; *Suma Teológica*, II-II, q. 2, a. 9, rep.)

*freqüência, a etimologia das palavras ajuda a conhecer seu significado mais profundo. “Diálogo” vem do grego diálogos. Logos significa “palavra” ou, em nosso caso, poderíamos dizer “o significado da palavra”. E dia significa “através”. O diálogo pode ocorrer com qualquer número de pessoas. Mesmo uma só pessoa pode ter o sentimento dialógico dentro de si, se o espírito do diálogo estiver presente. O retrato ou a imagem sugerido por essa derivação é o de uma corrente de significados que flui entre nós e por nosso intermédio; que nos atravessa, enfim. Esse fato tornará possível o fluxo de significados na totalidade do grupo, e daí podem emergir compreensões novas. Trata-se de algo inédito, que pode não estar presente no ponto de partida. Esse significado compartilhado é a “cola” ou “amálgama” que mantém juntas as pessoas e as sociedades.*¹¹⁴

É importante para o filósofo não a fé em si, enquanto certa crença, mas o discurso possível a partir da crença. E tal possibilidade, só foi concretizada inicialmente em Filo e consolidada no cristianismo.

¹¹⁴ (BOHM, 2005, pp. 33-34)

III - A FÉ HUMANIZADA

Investiga-se a definição de Tomás de Aquino sobre fé e algumas implicações na consideração de alcançar a verdadeira fé – se houver de fato uma –, através da pura abstração e improbabilidade histórica de um “louco sortudo”. Veem-se também os atributos da fé enquanto discurso, isto é, como uma pessoa pode entrar em um discurso certa da sua fé, mas ao mesmo tempo sendo sincera de poder mudar de opinião, para a que lhe parecer mais verdadeira.

Estuda-se a teoria da dupla verdade, de uma verdade filosófica e outra teológica. E, por fim, analisa-se as duas formas de adesão à fé, uma direta e outra indireta, das proposições mais simples para outras mais complexas.

3.1 O “louco sortudo”

Pode-se dizer que a fé possui no crente certo conhecimento e vontade livres, que inclinam a determinados juízos e os assente¹¹⁵. Desta forma, Tomás de Aquino defende a sua visão sobre fé: “a fé é o hábito da mente pela qual a vida eterna começa em nós, fazendo o intelecto aderir àquilo que não vê.”¹¹⁶ E este capítulo será basicamente a tentativa de explicar essa definição da fé.

Então primeiro convém entender a relação da fé com a razão. Ou melhor, deve-se ver se é possível que a razão alcance a fé sem a ajuda de um Deus que diga e tome certa iniciativa sobre a fé. Deve-se considerar, como foi visto, que o credo de qualquer religião, quando submetido à linguagem do Logos, da racionalidade, é um conjunto de proposições relativas a Deus e às criaturas, na medida em que elas se relacionam com Deus. Mas, tudo que é uma proposição ou um juízo pode ser capturado pela inteligência e vontade, enquanto é humana¹¹⁷. Então, deve-se considerar que há uma possibilidade de qualquer religião ser compreendida não a partir da sua própria religião. Pois, da mesma forma que se procura entender racionalmente a fé, partindo da própria fé, é

¹¹⁵ “A fé implica o assentimento do intelecto àquilo em que se crê”. (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 52; *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 4, rep.)

¹¹⁶ *Ibid.* p. 98; *Ibid.*, II-II, q. 4, a. 1, rep.

¹¹⁷ “Crer é um ato do intelecto, enquanto movido pela vontade para assentir, é um ato que procede do intelecto e da vontade, aos quais é natural aperfeiçoar-se pelo hábito, conforme já se disse. Eis por que é necessário que tanto na vontade quanto no intelecto haja algum hábito para que seja perfeito o ato de fé; assim, como para ser perfeito o ato do concupiscível, é necessário que haja o hábito da prudência na razão e o da temperança, no concupiscível. Mas, crer é imediatamente um ato do intelecto, porque o objeto desse ato é a verdade, que se refere propriamente ao intelecto. Portanto, é necessário que a fé, princípio próprio desse ato, resida no intelecto, como em seu sujeito. (*Ibid.* p. 100; *Ibid.*, II-II, q. 4, a. 2, rep.)

possível racionalmente considerar como possível a própria fé, partindo da própria razão.

Na prática isso é quase impossível, mas não convém desconsiderar essa possibilidade. Por exemplo, imagine que um filósofo que nunca tenha conhecido uma religião, sozinho, comece a refletir sobre a possibilidade de um Deus ser bom e ter se revelado a um determinado povo e dissesse que enviaria um salvador para resgatar tal povo, e tem-se algo sobretudo semelhante à religião judaica. Mas imediatamente ocorre um espanto: “como ele conseguiu atingir tal pensamento?”, e há certa razão nessa pergunta. Mas o espanto não se dá absolutamente em relação ao que ele diz, mas ao modo dele conhecer tais coisas, pois ao conhecimento em si, mesmo um adolescente minimamente seguidor do judaísmo, teria um conhecimento comum, e pelo menos elogiaria a capacidade abstrativa de tal filósofo. E poder-se-ia dizer o mesmo para qualquer outra religião, pois ao considerar que seja uma fé racional, ela é perfeitamente não contraditória e, por isso, possível de ser considerada como um mundo possível.

Mas, aqui, retorna-se ao problema dos mundos possíveis, pois o filósofo que considerar a fé apenas como possibilidade não dará o próximo passo que é concebê-la como fato, como realidade histórica. Voltar-se-ia à diferença do mito e da religião. De certa forma, ele conceberia tal religião apenas como um mundo possível, com uma harmonia interna, mas não como algo que tenha acontecido historicamente, neste mundo real. Seria semelhante a qualquer pessoa ao conceber, hoje, os deuses pagãos gregos. Porque tal concepção é mais alegórica do que de fato; é algo possível, mas muito mais ilustrativo do que algo que existe mesmo, ou algo que tenha uma forte probabilidade de existência.¹¹⁸ Portanto, toda religião pode ser abstraída de uma única pessoa, enquanto certa possibilidade da pessoa de abstrair tal religião, contudo há uma forte inclinação ao dizer que tal possibilidade não chega a se realizar, porque há proposições nas religiões que superam, muitas vezes, a mais sublime das mentes humanas.

Pelo que foi dito, pode-se dizer que há no mínimo três problemas ao considerar a fé apenas como uma possibilidade, partindo da mente do homem mais brilhante: (1) seria algo pouco democrático (quem não quisesse abstrair não alcançaria), (2) dificilmente atingiria a plenitude da religião, mesmo com a mente mais brilhante e (3) não se conseguiria dar um salto além da mera possibilidade para a realidade de fato.

¹¹⁸ Não se ataca as pessoas que acreditem realmente na existência dos deuses gregos, o exemplo poderia ser usado com qualquer mitologia de um modo geral, na medida em que tal mitologia possua poucos adeptos por não acreditarem na sua veracidade ou existência de fato.

Para Tomás há duas ordens da verdade sobre Deus, aquelas que podem ser alcançadas pela mera razão e aquelas que dificilmente podem ser alcançadas pela razão, mas convêm que sejam reveladas por Deus, como uma iniciativa divina:

Há, com efeito, duas ordens de verdades que afirmamos de Deus. Algumas são verdades referentes a Deus e que excedem toda capacidade da razão humana, como, por exemplo, Deus ser trino e uno. Outras são aquelas as quais a razão pode admitir, como, por exemplo, Deus ser, Deus ser uno, e outras semelhantes. Estas os filósofos, conduzidos pela luz da razão natural, provaram, por via demonstrativa, poderem ser realmente atribuídas a Deus. (...) Há, portanto, alguns atributos inteligíveis de Deus acessíveis à razão humana; outros, porém, que totalmente excedem a capacidade desta mesma razão.¹¹⁹

O pensamento de Tomás não entra em contradição com a essa argumentação, pois ele não considera o pensamento na sua mera virtualidade e sim como o pensamento enquanto já admitindo certa razoabilidade da sua concepção ao longo da história. É razoável o pensamento de Tomás, enquanto a passagem de um pensamento possível de uma verdade que, segundo ele, supera a capacidade dos filósofos, se não for transpassada para o mundo real. Porque Tomás, com forte bom senso, não considera o quase absurdo de um “louco sortudo”. E há razão para aceitar isso, porque é extremamente improvável que uma pessoa comece a cogitar um mundo possível e se entregue a ele como verdade sem que o mundo tenha forte conexão com a realidade de tal pessoa. Seria como se uma pessoa cogitasse um mundo possível extraordinário e aderisse a ele. Se o considera apenas como possível, ainda seria possível dizer que é são, mas se o considera, além de possível, como algo que existe na realidade de fato, será chamado de louco, e que seria um “louco sortudo”, se ele atingisse algo que fosse verdadeiro, o que seria acidental e de um modo muito raro.

Deve-se entender que essa visão da loucura é semelhante a do escritor Chesterton. Para ele, o louco fica totalmente encantado pela possibilidade dos mundos e despreza o mundo em que vive. E por isso, não é possível dizer, *a priori*, que o louco é um ser irracional. Antes, ele é um ser racional, pois utiliza muitas vezes relações lógicas para defender e se maravilhar com a criação mental de um dos mundos possíveis:

Todos aqueles que têm tido a infelicidade de lidar com criaturas completamente doidas ou que estão no estágio inicial da doença mental sabem que uma de suas características mais sinistras é a espantosa clareza nos pormenores: as coisas ligam-se umas às outras em um

¹¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 22; *Suma contra os gentios*, III. I, 2-3.

plano mais intrincado do que um labirinto. Se você discutir com um doido, muito provavelmente levará a pior, pois a mente do alienado, em muitos sentidos, move-se muito mais rapidamente porque não se detém em coisas que preocupam apenas quem tem bom raciocínio. O louco não se preocupa com o que diz respeito ao temperamento, à caridade ou à certeza cega da experiência. A perda de certas afecções sãs tornou-o mais lógico. A maneira como se encara, vulgarmente, a loucura é errônea: o louco não é o homem que perdeu a razão, mas o homem que perdeu tudo, menos a razão.¹²⁰

Claro que há níveis de loucura. Mas o que se deseja esclarecer é que a postura do louco é a defesa de um mundo possível que ele se inclina como se fosse o próprio mundo da realidade de fato, se assemelhando ao pensamento idealista.

O que pode causar certa estranheza é a expressão “louco sortudo”. Primeiro, deve-se considerar como louco porque tal pessoa fica fascinada por um mundo possível não razoável, isto é, como por exemplo um mundo em que há um Deus plenamente amoroso, quando a pessoa mesma desconhece a ideia de uma religião dessa forma. Repare que tal pessoa é louca porque está fascinada por tal mundo que ela criou e adere a ele, como pelo exemplo do filósofo que “criaria” mentalmente o judaísmo ou outra religião, mesmo sem conhecê-la, apenas pela simples consideração de um mundo possível. Mas, claro, que tal pessoa não é louca apenas por “criar” tal mundo, mas ela é louca por criá-lo e aderir a ele como se fosse uma realidade de fato, pois ninguém é louco apenas por cogitar a fantasia, mas por vivê-la como se fosse a própria realidade.

Por outro lado, diz-se que tal pessoa é sortuda, porque há uma possibilidade real, embora muito pequena, dela ter acertado na consideração do mundo possível, se justamente a sua consideração for a verdadeira. Imagine que a religião islã seja a mais verdadeira, e esse filósofo que nunca conheceu o Islã considere um mundo possível em que uma religião muito semelhante com o islamismo seja a verdadeira, e ele adira a ela, com uma adesão a um mundo possível. Logo, se tal religião for a mais verdadeira, ele será um sortudo porque a alcançou por um meio totalmente acidental, pela mera consideração como um mundo possível.

Assim, Tomás de Aquino, ao descartar essa hipótese ou por não a ter considerado, parece ter agido muito bem, porque ser esse “louco sortudo” é algo extremamente improvável, ou praticamente impossível. E mesmo que fosse mais provável, não seria possível se deter muito neste aspecto, porque a sorte, ou o acaso, ou qualquer elemento acidental não pode ser utilizado como um meio seguro para qualquer investigação.

¹²⁰ CHESTERTON, 2001, p. 36.

É um pouco irônico considerar como louco quem conseguiu atingir a verdade. Mas não é chamado de louco porque atingiu a verdade, mas sim porque o seu método é próprio dos loucos. E tal probabilidade é tão ínfima que seria a mesma de uma única, que é a própria realidade, para infinitas, conforme a infinitude de mundos possíveis.

3.2 Proposições diretas e indiretas

Deve-se considerar, conforme certa razoabilidade do pensamento de Tomás, que há proposições sobre Deus e as coisas, na medida em que se relacionam com Deus, que podem ser alcançadas pela razão natural, sem qualquer forma de uma possível ajuda externa da parte de Deus. Repare que não se diz que toda a humanidade deva admitir que Deus existe, seja bom, justo e outras coisas; não é isso, de forma alguma se afirma que tais proposições são verdades inquestionáveis. Apenas diz-se que há proposições sobre Deus que se apresentam mais razoáveis para um diálogo. Portanto, há afirmações mais básicas sobre Deus que são admitidas por muitos filósofos, ou pelo menos admitidas com mais facilidade. Claro que a filosofia não é democrática, pois o conhecimento da maioria não revela a verdade, mas quer-se dizer que há uma hierarquia de complexidade das proposições conforme a limitação do intelecto humano de apreender determinadas verdades

Assim, deve-se diferenciar que nem tudo *apenas* deve ser crido entre as proposições de uma fé, pois há coisas que podem ser naturalmente conhecidas.¹²¹ Para algumas proposições, basta o raciocínio de alguns filósofos, para aderirmos a tais proposições. Por outro lado, a fé não consiste apenas nas verdades que estão além da razoabilidade, porque nem todos teriam a capacidade de aderir racionalmente a tais proposições da religião.

Desta forma, há dois tipos de proposições¹²² para a adesão à fé: (1) a direta e (2) a indireta. Há uma adesão às proposições diretas sobre a fé, quando se inclina para aquilo que é próprio daquela proposição, daquilo que está na proposição diretamente com o mundo. E é indireta se há uma adesão de uma proposição através de outra, isto é, pelo fundamento de outra proposição. Isso ocorre conforme a razoabilidade das proposições da fé, porque, na medida em que algumas proposições são mais razoáveis, elas não precisam de outras para serem como que derivadas por uma relação de causa e efeito.

¹²¹ TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 78; *Suma Teológica*, II-II, q. 2, a. 4, rep.

¹²² *Ibid.*, p. 133; *Ibid.*, II-II, q. 8, a. 2, rep.

Pode-se dizer, que outro autor, como Maimônides, pode ser questionado, sobre a pouca conveniência de todos conhecerem as grandes discussões teológicas¹²³. Desse pensador judeu, destaca-se certa hierarquia de verdades, algumas mais simples, outras mais complexas e todas elas, possíveis racionalmente. Mas as primeiras, as mais simples, são mais razoáveis, enquanto as mais complexas são menos razoáveis em si mesmas, porém se torna mais razoável na medida em que as mais complexas decorrem das mais simples. Por exemplo, Maimônides destaca e considera como mais complexas as proposições relativas aos “atributos” divinos e menos complexas a proposição que nega a corporeidade de Deus:

De fato, as questões relativas aos “atributos” [de Deus] – como devem ser descartados e qual é o sentido dos que a Ele são atribuídos; a maneira pela qual Ele criou as coisas, a descrição do modo como governa o mundo e como é o Seu cuidado com relação às coisas por Ele criadas; a Sua intenção, percepção e conceito de tudo o que é conhecido; as profecias e como estas são classificadas em níveis; e finalmente, quanto ao conceito dos Seus nomes que, embora sejam muitos, implicam [a ideia de] Um – todas estas são questões profundas. São, de fato, os *sitrê Tora*, os segredos mencionados frequentemente nos livros dos Profetas e nas palavras dos nossos Sábios (de abençoada memória); e estas são as coisas sobre as quais é desnecessário falar delas para além dos fundamentos dos capítulos, conforme já mencionamos, e apenas para o tipo de pessoa também já descrito. De fato, a negação da corporeidade [de Deus], a remoção da comparação [com as coisas criadas] e da noção de passividade de Deus é uma questão auto-evidente para toda pessoa, conforme a sua capacidade.¹²⁴

Não convém entender que, como Maimônides, deva haver a propagação de uma doutrina de uma forma restrita, mas que, em função da sua visão de que haja uma restrição da manifestação de algumas proposições, isto se dê por causa da própria complexidade das proposições e de certa hierarquia da razoabilidade.

Outro exemplo: segue-se duas proposições: a existência de Deus e o dogma da Trindade de Deus. A primeira proposição pode ser discutida entre os filósofos, e por mais que haja alguns que a contestem, não há dúvida de que, mesmo entre aqueles que contestem, é mais razoável em si mesmo a existência de Deus do que o dogma da sua Trindade. A primeira proposição pode ser entendida diretamente, enquanto a segunda precisa de outras explicações para que possa ser sustentada. Na primeira se pergunta diretamente sobre a existência de Deus, enquanto na outra procurar-se-á alguma outra proposição ou fato que fundamente tal proposição.

¹²³ MAIMÔNIDES, 2004, pp. 139-145. *Guia dos Perplexos*, I, 34.

¹²⁴ MAIMÔNIDES, 2004, p. 148; *Guia dos Perplexos*, I, 35.

Essa diferença entre a adesão direta e a indireta ajudaria muito a compreender e evitar muitas posições preconceituosas sobre a fé de muitas religiões. Porque, de fato, algumas proposições consideradas em si mesmas podem acarretar certa repulsa do intelecto porque não parecem razoáveis em si mesmas, e realmente não são. Elas são derivadas de outras proposições e para compreendê-las deve-se compreender não apenas ela em si, mas toda a relação que as gerou.

3.3 O homem de fé

Antes de se deter nas proposições da fé, convém considerar o homem enquanto possui uma natureza que pode entender e crer. Ser um bom religioso só é possível na medida em que se é um bom homem, e a parte religiosa ocorre como um transbordar do esplendor da sua própria natureza, com a ajuda divina.¹²⁵ Por isso Agostinho enfatiza que a graça de Deus¹²⁶ depende do homem, enquanto está alicerçada na natureza¹²⁷. Não que Deus não possa infundir a sua graça, a sua ajuda, em quem não possui a natureza de uma forma mais receptiva; não é isso, não é possível limitar a ação divina no homem. Quer-se dizer que, ao mesmo tempo em que Deus pode agir conforme a nobreza da sua razão e a liberalidade do seu amor, a ordem da natureza contribui da parte humana, para o próprio agir de Deus no mundo, sem absoluta necessidade da parte de Deus para atuar na preparação humana.¹²⁸

Isso fica mais claro se considerarmos que há uma única realidade em que se fundem a ajuda divina e a humana, e que tal realidade é fruto de um único ser, de Deus. Segundo Agostinho, ao criar a natureza humana, fez de tal forma que houvesse nela uma abertura para o seu poder sobre ela, mas a própria criatura possui um poder que lhe permite agir com autonomia. A ajuda divina se dá nesta natureza, não como algo que a anule, mas como algo que a aperfeiçoe, que eleva a natureza a alturas que ela por si só não poderia alcançar com o seu poder. De forma alguma a graça poderia destruir, ou quebrar, ou enfraquecer a natureza, justamente porque há uma só realidade onde a graça e a natureza livre se encontram, como diz Agostinho:

Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se

¹²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, 2005a, p. 889; *Suma Teológica*, I-II, q. 112, a. 2, rep.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 866-867; *Ibid.*, I-II, q. 110, a. 1, rep.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 889-890; *Ibid.*, q. 112, a. 2, sol. 2.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 891; *Ibid.*, I-II, q. 112, a. 3, rep.

verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça.¹²⁹

Por isso que toda fé deve ser consolidada com uma boa antropologia. Afinal, não se pode esquecer duas coisas: a fé não é para Deus, nem para os animais, é para humanos. Ela não pode se encantar tanto com as maravilhas de Deus e se esquecer que deve ser buscada e compreendida humanamente – sem limitar a sua extensão. Nem se deve esquecer da racionalidade dela, enquanto humana. Pois, crer sem poder conhecer é uma fé que gerará o fundamentalismo, porque não conseguirá dialogar com o outro e dirá que a sua fé é verdadeira, apenas porque é, como se não fosse possível mostrar certa razoabilidade da fé.¹³⁰ E conhecer sem poder crer seria o mesmo que limitar a possibilidade do conhecer, porque usualmente se crê, sem conhecer plenamente e se crê por certos testemunhos de pessoas que parecem confiáveis – apesar de poderem estar errados ou de ser enganado.

Tentar-se-á aqui percorrer um caminho conforme o pensamento agostiniano: “compreender aquilo a que damos crédito”¹³¹. Aquele que não pode conhecer não pode praticar o “hábito da mente” posto como definição da fé em Tomás. A fé não é puro intelecto, mas é algo que depende dele na medida em que é algo voltado para uma adesão àquilo que não se vê. Pois se diz que não é visto, porque se considera a visão o melhor de todos os sentidos, como Aristóteles coloca no início da *Metafísica*¹³². Mas, convém ter claro que o intelecto não adere ao que não entende porque não entende, pois o intelecto adere na medida em que entende aquilo que justifica a adesão do intelecto e essas proposições são tidas como proposições indiretas sobre a fé, o que será visto depois. O que não se deve esquecer é que ninguém deve aderir ao desconhecido pelo que ele tem de desconhecido, mas por aquilo que há de compreensível que está relacionado ao conhecido, no desconhecido. Por isso que se diz que se adere ao que não se vê, porque a visão é tida, com razão, como o maior de todos os sentidos, mas de forma alguma é o único. E se se diz que se adere ao que não se vê é porque se adere por

¹²⁹ AGOSTINHO, 2007a, pp. 78 e 79; *O espírito e a letra*, cap. XXX.

¹³⁰ “Assim são vistas por aquele que crê; ele não acreditaria, se não visse que estas coisas devem ser cridas, ou por causa da evidência dos sinais ou por qualquer razão análoga.” (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 53; *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 4, sol. 2)

¹³¹ AGOSTINHO, 2008, p. 34; *O livre arbítrio*, livro I, cap. 4.

¹³² ARISTÓTELES, 2005a, p. 3. *Metafísica*, 980a.

outros meios que não são tão fortes como a última fruição de que se tem um contado perfeito¹³³, em total plenitude.

É semelhante a um cego que não pode conhecer bem pela debilidade da sua visão, mas pode atingir pelos outros sentidos que não revelam a totalidade do objeto, mas o revela de alguma forma, menos perfeita do que a visão, porém mais perfeita do que se não houvesse os outros sentidos. Repare que o cego não conhece por aquilo que não possibilita a compreensão, ele não compreende pela debilidade da sua visão, mas por outros meios. Assim, o cego conhece por ser humano e possui os seus outros sentidos em bom estado para apreender. Isso é de tal forma que sem os outros sentidos ele não poderia compreender absolutamente nada.

Da mesma forma ocorre com o intelecto humano, como se fosse os outros sentidos. Só não convém dizer que seja uma debilidade do intelecto, mas apenas uma limitação¹³⁴. Pois, pela limitação do intelecto ele não compreende perfeitamente algumas proposições que lhe transcendem a sua capacidade natural, e por isso ele precisa usar outros meios para atingir tais proposições, quando se inclina para as proposições indiretas, que são menos razoáveis em si mesmas. Mas se se considera a adesão a proposições mais razoáveis da fé como a existência de Deus, não seria possível dizer que o intelecto não o compreende absolutamente, apenas não possui certa clareza relativa ao dizível como uma certeza absoluta de quem já possui o objeto de tal forma que já não poderá perdê-lo.

Mas se se fala sobre a fé e o conhecimento, deve-se perguntar: “há certeza¹³⁵ na fé?” Antes de tudo convém entender o que é ter certeza. Llano define a certeza desta forma: “A certeza é o estado da mente que adere firmemente e sem nenhum temor a uma verdade. (...) a certeza é algo subjetivo, um estado da inteligência em que se julga firmemente, por remoção do temor de que o contrário a respeito daquilo a que se assente seja verdadeiro.”¹³⁶. Então duas coisas devem ficar claras sobre a certeza: primeiro, ela é algo subjetivo; segundo, é uma adesão a uma verdade de tal forma que não se tenha temor sobre uma proposição que ataque a verdade de tal proposição, que lhe seja contraditória.

¹³³ TOMÁS DE AQUINO, 2003, p. 175; *Suma Teológica*, I-II, q. 11 a. 4, rep.

¹³⁴ MAIMÔNIDES, 2004, p. 127; *Guia dos perplexos*, I, 31.

¹³⁵ “O intelecto adere a um objeto, não porque esteja suficientemente movido por ele, mas porque por escolha voluntária se inclina mais para um lado do que para outro. E se isso se dá com dúvida e temor do contrário, haverá opinião; se, porém, se der com certeza, sem qualquer temor, haverá fé. TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 53; *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 4, rep.

¹³⁶ LLANO, 2003, p. 60.

Pelo fato da certeza ser algo subjetivo, deve-se dizer que alguém pode ter certeza sobre qualquer coisa e estar errado, inclusive sobre a certeza de qualquer religião, se ela não for verdadeira, ou, pelo menos, tal pessoa somente estará correta na medida em que a sua certeza se inclina às proposições que são verdadeiras. Portanto, a certeza de qualquer coisa não implica a sua verdade, pois a certeza é algo mais subjetivo do que objetivo. Por mais que não seja possível ter certeza senão de objetos, não é certo que a certeza seja certa, se a proposição a qual se inclina não for verdadeira. Pode-se dizer o seguinte: a certeza é algo propriamente subjetivo enquanto uma inclinação do sujeito a uma proposição, mas por outro lado, tal certeza só será verdadeira, na medida em que a sua proposição for verdadeira, e neste sentido diz-se que a certeza é algo objetivo.

Esse aspecto, objetivo, é próprio de um intelecto que se inclina de uma maneira tal a uma proposição que já não considera como possível que possa ser contraditória com a sua proposição. E aqui há um problema muito sério. É o problema da comunicação da fé de qualquer religião, que se depara com a certeza da fé e o problema da arrogância, pelo fato de, talvez, o crente não poder considerar como verdadeiro algo que fira o que ele entende como a “verdade da fé”.

Se se considera que a fé é uma verdade totalmente inquestionável, que não pode ser colocada em discussão, seria possível facilmente correr o risco de impedir qualquer diálogo sobre a fé¹³⁷, o que geraria o fundamentalismo religioso como será visto depois, segundo Habermas. O que se pretende aqui é investigar a viabilidade de uma fé que seja, ao mesmo tempo, (1) certa¹³⁸, (2) vivida¹³⁹, (3) inquietante¹⁴⁰ e (4) falível¹⁴¹ (pelo menos enquanto possibilidade).

¹³⁷ O que foi investigado em estudo anterior: VEIGA, 2009.

¹³⁸ “Deve-se dizer que a fé não pode preceder, em tudo, à inteligência, pois o homem não pode assentir, crendo em coisas que lhe são propostas sem, de certo modo, entendê-las. Mas a perfeição da inteligência procede da fé, que é uma virtude; o que se segue à perfeição da inteligência é uma determinada certeza de fé.” (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 144; *Suma Teológica*, II-II, q. 9, a. 1, sol. 2.)

¹³⁹ “É necessário que o exterior se junte ao interior para obter a graça de Deus. Em outras palavras, é preciso ajoelhar-se, rezar com os lábios, etc., a fim de que o homem orgulhoso, que não quis submeter-se a Deus, seja agora submetido à criatura. Esperar dessas exterioridades o socorro é ser supersticioso, mas não querer juntá-las ao interior é ser soberbo” (PASCAL, 2003, pp. 146-147; *Pensamentos*, Aforismo 227 (250))

¹⁴⁰ “Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós.” (AGOSTINHO, 2002a, p. 23; *Confissões*, livro 1, cap. 1.)

¹⁴¹ Admitir a fé como falível, pelo menos num plano lógico, implica não tomá-la em um sentido fundamentalista, como afirma Habermas: “Visões de mundo fundamentalistas são dogmáticas em um outro sentido: elas não concedem nenhum espaço à reflexão sobre sua relação com imagens de mundo alheias, nem mesmo com imagens de mundo com as quais partilham o mesmo universo discursivo, e contra cujas reivindicações de validação podem impor-se sem dificuldades, apenas com base em fundamentos racionais. Visões de mundo fundamentalistas não dão nenhuma chance a “reasonable disagreement”. (HABERMAS, 2007, p. 261)

Que ela seja certa, é algo que já foi visto. A fé como uma adesão do sujeito em relação às verdades da fé, de tal forma que não tenha um medo habitual de considerar outra proposição como contraditória. Que ela seja vivida, para que ela seja vivenciada como algo existencial, que anima a vida da pessoa, e não de uma forma teórica ou abstrata. E inquietante, para que o crente a considere como algo que o move sempre mais, conforme a disposição de conhecer mais a verdade e de viver conforme ela. E falível, para que não descure do seu lado racional e considere, quando for necessário, a sua fé como algo possível e não absolutamente necessário.

Mas como é possível que a fé se mostre como falível e inquietante, como se não fosse possível viver tal fé, pela contradição da sua definição? E para dificultar ainda mais a questão, Tomás de Aquino fala sobre a certeza relativa às proposições da fé, que seriam mais certas, de algum modo, do que as verdades científicas:

[Em uma acepção] deve-se dizer que a certeza pode ser considerada de duas maneiras: primeiro, na sua causa e assim dizemos que é mais certo o que tem causa mais certa. E, sob esse aspecto, é mais certa a fé que se apoia na verdade divina do que as três virtudes referidas, que se apoiam na razão humana. Doutro modo, pode-se considerar a certeza da parte do sujeito: e assim se diz ser mais certo o que o intelecto apreende mais plenamente. Ora, nesse sentido, como as verdades da fé são superiores ao intelecto humano, (...) sob este aspecto a fé é menos certa. Mas, porque uma coisa é julgada absolutamente segundo sua causa e acidentalmente conforme a disposição do sujeito, deve-se concluir que a fé é absolutamente mais certa, enquanto as outras virtudes intelectuais o são relativamente, isto é, com relação a nós.¹⁴²

Tomás de Aquino chega a considerar que a certeza da fé pode ser mais certa do que o conhecimento das coisas naturais, na medida em que a fé está ligada ao próprio Deus, e depende dele como causa, como cooperação da sua graça para a fé. E, por isso, há uma situação relativamente difícil, porque o crente facilmente poderia ser acusado de “má fé” ao participar de um diálogo inter-religioso ou de um diálogo com o não crente, na medida em que a sua fé pode atingir um grau de certeza maior do que a adesão às proposições das ciências naturais.

Para tentar solucionar esse problema, convém retornar ao princípio que move o homem religioso. Esse homem deve se mover na crença e na adesão intelectual de que a sua religião é a melhor forma de se comunicar com o divino¹⁴³. E quando uma pessoa

¹⁴² TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 112; *Suma Teológica*, II-II, q. 4, a. 8, rep.

¹⁴³ “Pertencem à razão que tem por função ordenar, e por isso diz o Filósofo que ‘a razão pede para chegar às coisas ótimas’. É neste sentido que aqui tratamos da oração, enquanto significa uma deprecação ou pedido, conforme escreve Agostinho: ‘A oração é um certo pedido’, palavras estas completadas por

adere a qualquer religião ela deve tê-la como algo certo para si mesmo, e defendê-la humanamente como se fosse uma verdade divina, na medida em que lhe parece ser algo de apreciável valor. Nesse sentido, deve ser algo certo, mas a certeza da sua adesão a uma religião não está porque tal religião tenha sido a primeira que a pessoa conheceu e ela seja intransigente ou orgulhosa, ou porque tenha sido a religião da sua família, ou só porque tenha sido a religião em que tal pessoa se sinta bem, ou porque seja uma pessoa que acredita facilmente nas coisas... Não deve ser esse o motivo da adesão. E sim porque tal religião lhe parece ser a mais verdadeira.

Da mesma forma que se muda de opinião quando se está *certo* de uma proposição natural que invalida a anterior, assim convém humanamente também nas questões da fé. Porque a certeza não está sujeita à estabilidade absoluta e isso se mostra na vida humana. Por exemplo, basta ver todas as tristes histórias de traições. Antes, havia a certeza de que um amigo, ou uma amante era uma pessoa confiável, e depois não há mais a antiga certeza, por causa de algum novo fato e/ou informação que antes não havia. Um exemplo disso é a peça *Otelo* de Shakespeare, em que Iago mente para Otelo, dizendo que a sua mulher lhe está traindo. Otelo, no fim, mata a sua mulher – que era inocente – e depois descobre que fora enganado por Iago, e se mata no final. Veja as últimas palavras de Otelo, para tentar compreender que mesmo na certeza é possível a mudança:

Por gentileza, esperem! Duas palavrinhas antes que os senhores se vão. Prestei alguns serviços ao Estado, e isso é sabido. Mas, agora, outro assunto: suplico aos senhores que, sem suas cartas, quando relatarem esses atos infelizes, falem de mim como sou. Que nada fique atenuado, mas que se esclareça também que em nada houve dolo. Depois os senhores devem mencionar este que amou demais, com sabedoria de menos; este que não se deixava levar por sentimentos de ciúme, mas, deixando-se levar por artimanhas alheias, chegou aos extremos de uma mente desnorteada; este cuja mão, como faz o índio mais abjeto, jogou fora uma pérola mais preciosa que toda a sua tribo; este que, de olhos baixos, apesar de não ser de seu feitio mostrar-se comovido, agora derrama lágrimas de maneira pródiga, como as árvores das Arábias derramam sua goma medicinal. ... Ponham isso no papel, e mais: contém que uma vez, em Alepo, quando vi um turco de má índole, turbante na cabeça, espancando um cidadão de Veneza e difamando o Estado, tomei pelo pescoço o cão circuncidado e golpeei-o... assim. [*apunhala-se*]¹⁴⁴

Damasceno: 'A oração é o pedido feito a Deus das coisas convenientes'. De tudo isso conclui-se que oração, da qual aqui tratamos é ato da razão. (*Id.*, 2005c, p. 305; *Ibid.*, II-II, q. 83, a. 1, rep.)

¹⁴⁴ SHAKESPEARE, 1999, p. 188; *Otelo*, ato V cena II.

Otelo é um bom exemplo para entender que é possível mudar de opinião, mesmo na certeza, isto é, o que antes era certo passou a não ser mais, por causa da mudança da consideração do objeto. E no caso dele ocorre duas mudanças, uma que o levou a matar a esposa, por passar da antiga certeza que era verdadeira, de que o amor da sua esposa era verdadeiro e fiel para a certeza de que ele havia sido traído pela esposa. E em seguida, quando descobre que foi enganado por Iago, muda a sua visão e assim há três certezas distintas: (1) a primeira, quando confiava em Desdêmona – sua esposa –, (2) a segunda, quando não mais confiava e a matou (3) e a terceira, quando descobre que fora enganado e se mata como castigo da sua ação.

Por outro lado, é possível ser mais otimista e dizer que as pessoas também podem passar de certezas desagradáveis para certezas mais agradáveis, ou pelo menos considerar as mudanças da vida de uma forma geral como considera Camões, neste soneto:

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades, / Muda-se o ser, muda-se a confiança; Todo o mundo é composto de mudança; Tomando sempre novas qualidades. // Continuamente vemos novidades, Diferentes em tudo da esperança; / Do mal ficam as mágoas na lembrança; / E do bem, se algum houve, as saudades. // O tempo cobre o chão de verde manto, / Que já coberto foi de neve fria, / E em mim converte em choro e doce canto. // E, afora este mudar-se cada dia, / Outra mudança faz de maior espanto, / Que não se muda já como soia.¹⁴⁵

Portanto, mesmo as coisas tidas como constantes e certas podem mudar, conforme as oscilações do mundo. Mas alguém dirá: “como pode perder ou alterar a fé se ela não é tida como algo deste mundo e é, de certo aspecto, considerada mais certa do que alguma verdade natural?” Eis a principal questão. Pode-se dizer que uma pessoa perde a fé, isto é, perde a certeza da sua fé por três modos: (1) conforme a ação ou (2) conforme a teoria ou (3) uma disposição de má vontade. Em relação à ação, tal pessoa muda porque não consegue viver conforme a sua fé. Geralmente ocorre pela fraqueza da sua vontade. A segunda ocorre porque há uma mudança pela parte intelectual, e esta é a mudança mais nobre, porque supõe a retidão de intenção, isto é, uma boa vontade, e uma força de espírito para ir contra as inclinações de permanecer onde se está, própria mais de um temperamento menos ativo. A terceira é uma mudança porque a pessoa não mais deseja prestar culto a Deus daquela forma, mesmo que ele admita ser a mais verdadeira. Essa última forma pode, às vezes, se misturar com a primeira, mas também

¹⁴⁵ CAMÕES, 2003, p. 64.

pode ocorrer sozinha principalmente com aquelas pessoas que possuem uma vontade mais robustecida. Dificilmente ocorre de forma abrupta, mas antes ocorre aos poucos. Assim, se alguém for mudar de religião, ou abster-se de ter uma fé religiosa, essa mudança, da certeza de uma fé para outra certeza, ou para certa ausência de certeza, deve ser feito pelo segundo modo.

Não é absurdo considerar que a fé seja ao mesmo tempo certa e falível, como uma possibilidade. O crente não apenas pode, mas deve considerar a possibilidade do contraditório da sua fé, para o diálogo entre aqueles que não são crentes. Mas a consideração não se faz necessária entre pessoas da mesma fé. Não se diz que o crente seja falso por agir de forma diferente. Não é isso, apenas se diz que em ambos os casos o crente pode considerar a possibilidade do erro, porém no primeiro é algo não apenas conveniente, mas necessário, enquanto no segundo caso, de forma alguma é algo necessário, e é conveniente raramente. Claro que é possível, e convém que seja, conforme a sinceridade, que pessoas da mesma religião ao conversarem sobre um aspecto capital da própria doutrina, sejam inclinadas a ir contra a própria doutrina, se reconhecerem que a doutrina seja falsa, ao pensarem juntos, mas é algo improvável.

No final será vista a posição de Habermas e Justino, sobre o modo de evitar o fundamentalismo religioso. E a melhor maneira de evitar qualquer forma de fundamentalismo, religioso ou não, é a razoabilidade do discurso relativo a tal pensamento ou doutrina.

Em relação à inquietação, tal aspecto se destaca em Agostinho, sobretudo quando ele coloca no início das suas *Confissões* a inclinação inquietante do homem a Deus.¹⁴⁶ A fé em Agostinho é uma relação inquietante, porque há algo no homem que o leva a ser religioso, a se dirigir a Deus.¹⁴⁷ Mas o que importa aqui é a defesa de Agostinho de que a relação do religioso com Deus seja algo inquietante, que move o homem a querer ser mais, a se inclinar cada vez mais, como alguém que está inquieto, que não se satisfaz plenamente consigo mesmo e procura o que realmente o completa, como amante o seu amado.

Nesse sentido, ninguém poderá dizer que a visão de fé de Agostinho seja morta, de forma alguma. Pode-se até dizer que essa visão é certo existencialismo religioso incipiente, antes de Kierkegaard. Em Agostinho, existe um homem que deseja a sua felicidade, que não é apenas um intelecto que adere a Deus, mas uma vida, um quê que

¹⁴⁶ AGOSTINHO, 2002a, p. 23; *Confissões*, livro 1, cap. 1.

¹⁴⁷ Tal pensamento agostiniano pode ser usado para o diálogo inter-religioso, mas não pode ser usado como base para o diálogo entre o religioso e o Estado, porque antes do homem religioso há a dignidade humana que permite que o homem seja religioso, como será visto mais para o final.

ama, que chora e se alegra. É uma vida que deseja outra vida¹⁴⁸. É uma fé que tem a certeza do seu amado porque ama.

Pascal tem uma visão semelhante a de Agostinho, sobretudo quando diz: “É o coração que sente a Deus, e não a razão.”¹⁴⁹ A sua visão é a da fé como experiência, como algo mais vivido do que consentido pela razão. Quando Pascal diz que é o coração que sente a Deus, não se deve negar, porque a razão propriamente não sente, mas consente com as proposições da fé. Não se quer dizer que a razão seja algo frio que apenas diz sim ou não às proposições. Apenas se diz, consentindo nesse aspecto com Pascal, que é próprio do coração, que se entende como a totalidade do ser humano, sentir a fé. Claro que a fé não é apenas sentimento, pois é possível ter fé sem sentir a presença de Deus, como uma pessoa que ama outra, mas se encontra distante dela por uma limitação física, e não uma distância em pensamento. Nesse sentido, deve-se destacar a visão de Pascal, comentando que é mais próprio da fé uma visão imperfeita que seja acidentalmente sentida pela plenitude humana. Por isso, quando se diz que a fé deve ser vivida e inquietante, diz-se que o viver da fé, não é um viver que constantemente é consolado sensivelmente com a certeza absoluta da presença de Deus. Não é isso. Por exemplo, João da Cruz¹⁵⁰, considerado o maior místico religioso do cristianismo, um homem que ninguém duvidaria da sua fé e do seu amor a Deus, é inflamado com palavras a Deus que poderiam se confundir com certo desespero:

Onde é que te escondestes, / Amado, e me deixaste com gemido? /
Como o cervo fugiste, / Havendo-me ferido; / Saí, por ti clamando, e
eras já ido. // Pastores que subirdes / Além, pelas malhadas, ao Outeiro,
/ Se, porventura, virdes / Aquele a quem mais quero, / Dizei-lhe que
adoeço, peno e morro. // Buscando meus amores, / irei por estes
montes e ribeiras; / Não colherei as flores, / Nem temerei as feras, / E
passarei os fortes e fronteiras.¹⁵¹

Se se considera João da Cruz como a figura de uma pessoa que *experimentou* e *viveu* a sua fé, se encontra um bom exemplo de alguém que não necessariamente sentia

¹⁴⁸ Pode-se entender *vida* neste sentido: “Ao máximo e propriamente a vida se encontra em Deus. Para esclarecê-lo é preciso considerar que a vida sendo atribuída a certos seres em razão de moverem-se a si próprios, e não serem movidos por outros; quanto mais perfeitamente isto couber a alguma coisa, tanto mais perfeitamente nela se encontrará a vida” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p. 388; *Suma Teológica*, I, q. 18, a. 3, rep.)

¹⁴⁹ PASCAL, 2003, p. 155; *Pensamentos*, Aforismo 254 (258)

¹⁵⁰ “Esse grande escritor místico desenvolve sua análise da vontade própria por meio da discussão dos fenômenos sensíveis da vida espiritual, mas suas análises representam uma contribuição autêntica para outro aspecto da formalização da vontade, a saber, sua purificação de todo elemento sensível, sua separação do apetite sensível. O ponto de partida dessa ‘Crítica da Razão Mística’ é a radical tomada de distância de tudo o que é *sentir*.” (VETÔ, 2005, p. 71)

¹⁵¹ JOÃO DA CRUZ, 1988, p. 30; *Cântico espiritual*, 1-3.

em todos os momentos a sua fé, mas a vivia. E por isso, quando se diz as quatro características da fé não se diz que ela deve ser sentida, mas que ela deve ser vivida, ser praticada.

Portanto, o homem de fé deve ter a certeza, porque adere às proposições da fé, de um modo racional e acredita que seja algo mais certo do que o conhecimento científico, mas deve ter claro a falibilidade da fé, não por parte de Deus, mas por parte da humana adesão a Deus, de uma religião que se diz divina, mas que não é absolutamente. Assim, ele deve estar ciente do vai e vem do mundo, e considerar a possibilidade da sua religião ser falsa, pois ele está na religião porque acredita ser a melhor forma de se dirigir a Deus. E com isso, diz-se que a certeza da sua fé é uma certeza provisória¹⁵², mas ela não é provisória enquanto está na certeza da própria fé, mas ela é provisória enquanto humanamente pode estar submetida às oscilações do mundo, para pior ou para melhor. Por mais que o crente pense que esteja plenamente na verdade, que Deus está plenamente com ele, que tal fé seja a plenitude da verdade de Deus, ele deve considerar, enquanto homem racional, conforme a sua humanidade, que a sua adesão ocorre porque ele pensa que a sua religião é a mais verdadeira. E convém pensar em duas hipóteses: (1) ou ele está na religião verdadeira ou (2) na falsa. Se estiver na verdadeira, então, ele aperfeiçoará o conhecimento da própria religião, o que poderá aumentar e avivar a sua disposição em relação à religião. Se estiver na falsa, procurará alguma religião que lhe pareça mais verdadeira e estará mais próximo de Deus, ou pelo menos o poderá amar mais e até mesmo, abster-se de religião, se lhe parecer ser verdade o ateísmo.

Pode ser estranho considerar a certeza como algo provisório, mas se se estabelece aquela comparação que foi feita entre o amante e o amado, talvez fique mais claro. Um amante pode ter certeza de que a sua amada o ame e seja fiel, mas ele deve sempre se cautelar com certo zelo pela sua amada e ficar atento. Pois poder-se-ia perguntar: “como alguém que tem tanta certeza pode duvidar do amor da amada, ou da sua fidelidade, e como isso pode ocorrer com Deus, que seria o pleno amor e a plena fidelidade?”. Porque a certeza da fé provém do objeto, que é Deus, não do homem. Assim, o homem deve ter a plena certeza de que Deus não quer enganá-lo ao se revelar, mas deve manter certa dúvida em relação à forma da transmissão da revelação de Deus.

¹⁵² Neste aspecto, discordamos de Tomás de Aquino, por não considerar a fé como algo provisório: “Aquilo que se afirma pela fé, por causa da certeza que ela implica, mostra a impossibilidade de ser de outro modo” (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 53; *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 6, sol. 4) Por outro lado, não desconsideramos totalmente a visão de Tomás, se considerarmos que a “impossibilidade de ser de outro modo” está no plano real, não na abstração lógica. Em certo aspecto, no diálogo, deve-se suspender a própria opinião, para estar aberto às novas proposições: (BOHM, 2005, p. 65)

Então, o crente deve oscilar entre a maior de todas as certezas, por parte do seu objeto e uma dúvida por parte do sujeito humano, limitado. Repare que não é uma contradição ter certeza e dúvida, porque estão relacionadas a aspectos diferentes. Em uma comunicação entre o religioso e o não religioso o que deve ser posto em evidência é a dúvida do religioso, na medida em que seja humano.

E é a partir dessa dúvida que ele coloca a falibilidade da sua religião como algo possível. Se ele considerar que a sua religião é falsa, ele deve sair dela, justamente por ser humano e buscar a verdade. Mas ele pelo menos deve considerá-la como uma falsidade possível, fruto da sua dúvida humana, que certamente é salutar.

Convém considerar o seguinte pensamento de Tomás de Aquino como uma certeza relativa ao aspecto da fé ao considerar o seu objeto como uma certeza vinda de Deus:

O intelecto adere a um objeto, não porque esteja suficientemente movido por ele, mas porque por escolha voluntária se inclina mais para um lado do que para outro. E se isso se dá com dúvida e temor do contrário, haverá opinião; se, porém, se der com certeza, sem qualquer temor, haverá a fé.¹⁵³

Por outro lado convém ter a dúvida, pela humanidade. Mas tal dúvida não deve ser uma dúvida metódica, conforme o método cartesiano, mas antes, deve ser uma sincera dúvida humana que busque a verdade, sem que seja também a dúvida do cético que duvida da própria existência da verdade como diz Agostinho:

Quem quer que duvide da existência da verdade, possui em si mesmo, algo verdadeiro, de onde tira todo fundamento para a sua dúvida. Ora todo verdadeiro, só é verdadeiro pela verdade. Não possui, pois, o direito de duvidar da existência da verdade aquele que de um modo ou outro chegou à dúvida.¹⁵⁴

Portanto, quando se diz que o homem religioso deve duvidar, a sua dúvida deve estar sempre vinculada à busca da verdade.

Além do pensamento cristão, encontramos a mesma certeza em Averróis:

E se a lei divina é a verdade, e se ela convida a praticar o exame racional que leva ao conhecimento da verdade, então, certamente, nós, a comunidade dos muçulmanos, estamos convencidos de que a especulação demonstrativa não pode conduzir a conclusões diferentes

¹⁵³ TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 53; *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 4, rep.

¹⁵⁴ AGOSTINHO, 2007b, p. 100; *A verdadeira religião*, cap. 39, 73.

daquelas contidas na Lei, já que a verdade não contraria a verdade, mas concorda com ela e dá testemunho em favor dela.¹⁵⁵

Os religiosos não podem ser privados do direito de liberdade de pensamento, desde que seja não-violenta. Aqui, deve-se entender que por mais que seja difícil e aparentemente contraditório, todos os religiosos, de todas as religiões, devem ter sempre certa desconfiança, certo ceticismo, em relação à sua religião. Repare que a consideração da falsidade não é uma contradição real, mas apenas uma consideração lógica, como hipótese. A consideração real da contradição é um absurdo e por isso não tem sentido aceitar tais proposições.

Por exemplo, convém racionalmente que um cristão mude de religião se ele acredita que a religião mais verdadeira seja o Islamismo, mesmo que ele já esteja há anos no cristianismo, talvez desde a sua infância. Essa mudança se dá por uma busca humana de adesão à verdade, de buscar e ser fiel até o fim ao próprio pensamento. Se o cristão não mais concordar racionalmente com o cristianismo e a sua razão lhe afirmar que seja um mal manter a adesão ao cristianismo, ele deverá mudar de religião e não consentir naquilo que a sua razão diz ser um mal, pois assim ele estaria agindo sob o mesmo ponto de vista do pensador cristão Tomás de Aquino, a favor da sua razão:

Porque o objeto da vontade é aquilo que é proposto pela razão como foi dito, se foi proposto pela razão como mau, a vontade aceitando-o, tem a razão de mal. Isto acontece não somente nas coisas indiferentes, mas nas boas ou más por si. Não somente o que é indiferente pode ter acidentalmente razão de bem ou de mal, como também o que é bom pode ter razão de mal, ou o que é mau, razão de bem, por causa da apreensão da razão. Por exemplo, abster-se da fornicação é um certo bem, mas este bem a vontade não aceita, a não ser que seja proposto pela razão. Se, portanto, foi proposto como mal pela razão errônea, será levada a isso sob a razão de mal. Daí que a vontade será má por querer o mal, não o que é mau por si, mas o que é mau acidentalmente, por causa da apreensão da razão. Semelhantemente, crer em Cristo é um bem por si e necessário para a salvação. Mas a vontade não é levada a esta verdade se não lhe for proposta pela razão. Portanto, se a razão a propuser como mal, a vontade a aceitará como mal, não porque seja um mal em si, mas porque é mal acidentalmente pela apreensão da razão. Por isso, diz o Filósofo no livro VII da *Ética*: “Propriamente falando, incontinente é aquele não segue a reta razão; acidentalmente, aquele que não segue também a razão falsa”. Portanto, deve-se dizer, de modo absoluto, que toda a vontade que discorda da razão, seja reta, ou errônea, é sempre má.¹⁵⁶

¹⁵⁵ AVERRÓIS, 2003, p. 21.

¹⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, 2003, pp. 267-268; *Suma Teológica*, I-II, q. 19, a.5, rep.

De forma alguma, Tomás defende o relativismo em matéria de fé, mas apenas diz que não é conveniente, pela moral, assentir naquilo que seja tido como um mal. Neste ponto, deve-se ter bem claro a necessidade e fidelidade socrática¹⁵⁷ em relação à verdade. A falta de sinceridade em uma religião pode criar profundas patologias religiosas. Não quer dizer que se deva abandonar uma religião apenas porque se está em dúvidas.¹⁵⁸ Não é isso. A dúvida em si não deve ser o critério absoluto da mudança, mas é apenas um caminho. A mudança de uma religião para outra, ou mesmo abster-se de ter uma religião deve ocorrer quando, ao considerar a própria falsidade da sua religião, houver uma dúvida, para depois existir outra certeza. São três os passos para a mudança teórica de sair de uma religião: (1) ter a certeza da sua própria religião; (2) considerar como possível a sua falsidade; (3) manter a antiga certeza da fé ou mudar para outra visão que tenha a própria religião como falsa. Claro que isso é um processo e uma simples dúvida não deve ser suficiente para mudar de pensamento. Convém, em última instância, tentar defender a razão dessa certeza, não por egoísmo, mas em função da própria comunicação, pois mesmo considerando como possibilidade a falsidade própria, o diálogo implica a justa defesa de ambas as partes, conforme a própria racionalidade do discurso. Deve-se evitar assim que haja a limitação da verdade pela preguiça ou má disposição para defendê-la, enquanto a considere como verdade, mesmo que o argumento não seja absolutamente verdadeiro. Em outras palavras, é como se os argumentos tivessem a conveniência de serem defendidos na medida em que impliquem a certeza de um determinado pensamento. A própria singularidade e vínculo com uma pessoa revelam o direito da defesa dos argumentos.

3.4 A teoria da dupla verdade e a visão de Tomás de Aquino

Ainda em relação ao pensamento, deve-se considerar uma posição que foi bem difundida na Idade Média, que é a dupla verdade, o averroísmo latino¹⁵⁹. Averróis não chegou a defender tal teoria da dupla verdade, apenas alguns dos seus seguidores lhes

¹⁵⁷ “Se o que digo é justo ou não: essa, de fato, é a virtude do juiz, do orador – dizer a verdade.” (PLATÃO, 1956, p. 10; *Apologia da Sócrates*, I.)

¹⁵⁸ “Num mundo tão confuso como o nosso, a dúvida voltará sempre, inevitavelmente, a invadir cada pessoa. A dúvida não tem de estar automaticamente ligada a uma negação da fé. Posso confrontar-me seriamente com as questões que me inquietam, e ao mesmo tempo confiar em Deus, no núcleo essencial da fé. Por um lado, posso tentar resolver as contradições aparentes, mas, por outro, apesar de não poder encontrar soluções para tudo, posso confiar em que se venha a resolver o que não é possível solucionar agora.” (RATZINGER, 2005b, p. 217)

¹⁵⁹ “Entre 1260 a 1265, difundiu-se em Paris um aristotelismo que não estava em absoluto preocupado com a conciliação entre razão e fé: trata-se precisamente do *averroísmo latino*.” (ANTISERI e REALE, 1990, p. 588)

atribuíram tal posição.¹⁶⁰ Conforme o historiador Saranyana tal visão, da dupla verdade, defende que “pode haver uma verdade filosófica contrária a uma verdade teológica sobre o mesmo tema, sem que por isso nenhuma das duas ‘verdades’ seja falsa”¹⁶¹ Mas com isso há um problema, porque não é possível solucionar a origem de verdades que sejam paralelamente falsas. E pode-se dizer que uma verdade filosófica e uma verdade teológica não podem ser falsas por dois motivos: (1) pelo objeto e (2) pela origem.

Se se considera o próprio objeto, percebe-se que há uma contradição, pois não é possível que uma verdade seja ao mesmo tempo verdadeira sob um aspecto e falsa sob outro¹⁶². Por exemplo, imagine que uma filosofia diga que Deus seja *apenas* justo, mas uma determinada religião diga que Deus, além de ser justo, seja *também* misericordioso ou amoroso, isto é, a filosofia colocaria que Deus não poderia ser amoroso, enquanto a religião colocaria que ele, além de poder ser amoroso, o seria de fato. Assim ocorreria uma contradição entre essas posições. A proposição filosófica é: *Deus apenas é justo*; enquanto a religiosa é: *Deus é justo e amoroso*. É inviável a posição da dupla verdade conforme o princípio da não contradição. E poder-se-ia aplicar tal contradição para o objeto das proposições que se manifestam como de uma dupla origem, para qualquer objeto, não apenas a Deus, mas a qualquer coisa que não seja Deus, mas que esteja vinculada a Ele, uma vez que se fale de proposições religiosas.

O outro aspecto é exclusivo de Deus, pois parte do princípio de que todas as verdades têm a Deus como princípio último e sustentáculo e base para todas as proposições, postas, de certa forma, na totalidade da fé, mesmo quando acessíveis à razão, segundo a visão de Tomás de Aquino:

Foi, pois, vantajoso que a clemência divina determinasse serem tidas como de fé também as verdades que a razão pode por si mesma investigar. Assim, todos podem com facilidade, sem dúvida e sem erro, ser participantes do conhecimento das verdades divinas.¹⁶³

Com isso, se se diz que há uma dupla verdade, deve-se dizer não apenas que as suas proposições possam ser contraditórias, mas que a sua própria origem é contraditória, e assim dir-se-ia que o próprio Deus seria contraditório. Se admitirmos que Deus é a própria Verdade, é impossível existir a contradição, pois, logicamente, do verdadeiro só pode sair o verdadeiro, como Tomás defende:

¹⁶⁰ Foi Siger de Brabante quem difundiu o averroísmo latino: *Ibid.*, p. 589.

¹⁶¹ SARANYANA, 2006, pp. 239-240.

¹⁶² No fundo, o averroísmo latino procurava enfatizar um dos dois aspectos. Em Siger de Brabante, enfatiza-se a fé, em Jean de Jandun, a razão, sem que deva haver uma harmonia entre ambas: (GILSON, 2001, p. 857)

¹⁶³ TOMÁS DE AQUINO, 1990, p. 25; *Suma contra os gentios*, IV. I, 6.

Quando, porém, refiro-me à dupla verdade das coisas divinas, não considero isso como sendo da parte de Deus mesmo, cuja verdade é una e simples; considero da parte do nosso conhecimento, que se comporta diversamente do conhecimento das coisas divinas.¹⁶⁴

Assim, a impossibilidade da contradição das próprias proposições se dá como consequência da impossibilidade da contradição da sua origem que é Deus. E por isso, é impossível que haja um posicionamento sobre a dupla verdade.¹⁶⁵

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 30; *Ibid.*, IX, I, 1.

¹⁶⁵ “Embora a supracitada verdade da fé cristã exceda a capacidade da razão humana, os princípios que a razão tem postos em si pela natureza não podem ser contrários àquela verdade” (*Ibid.*, p. 28; *Ibid.*, VII, I, 1.)

IV - O LOGOS E O AGIR PRÁTICO

Investiga-se a relação do conhecimento sobre a religião e a disposição amorosa do crente, em que sentido é possível e mais conveniente amar conforme um determinado pensamento.

4.1 A religião e o voluntarismo

E para entender melhor o conteúdo desse *Logos*¹⁶⁶, deve-se entendê-lo na sua parte amorosa¹⁶⁷. Então, deve-se analisar mais detidamente a parte mais relativa a Deus deste amor, quando ele se dirige à religião.

Assim, pode existir certa opinião de que todo discurso religioso é um discurso meramente amoroso e, logo, não seria conveniente discutir sobre religião, porque seria sobre as mesmas coisas, isto é, sobre o amor. O argumento fica mais interessante quando diz que em cada religião se manifesta diferentes formas de amor, todas legítimas e iguais na sua natureza. Todos prezam o desejo de amar os outros, fazer o bem e por isso todas são iguais no seu núcleo.

Tal afirmação não parece totalmente verdadeira. Que as religiões tenham discursos semelhantes, não se duvida que algumas tenham, mas dizer que todas têm, já é algo mais difícil. Basta ver as histórias das religiões e a história dos sacrifícios humanos nas religiões. Por exemplo, há esta descrição de Cortez:

Praticam uma outra coisa horrível e abominável, digna de ser punida, jamais vista em qualquer outra parte e que é a seguinte: toda vez que pedem a seus ídolos alguma coisa que muito desejam, tomam meninos e meninas ou até mesmo adultos, colocam diante destes ídolos e abrem seus peitos, arrancando o coração e queimando-o em oferenda. (...) Estes índios [astecas] realizam estas oferendas com freqüência, não havendo ano em que não matem pelo menos cinquenta pessoas nessas circunstâncias.¹⁶⁸

Pode-se dizer que tais manifestações, de sacrifícios humanos, são formas degeneradas da religião, como, de forma semelhante, a Inquisição e as Cruzadas. Não se deve julgar o todo pela parte, pois é possível compreender que tais fundamentos não

¹⁶⁶ “A verdade abre e une as inteligências no logos do amor” (RATZINGER, 2009, p. 6)

¹⁶⁷ Pode-se entender no sentido aristotélico da amizade, que tem Deus como amigo, no amor a ele mesmo: “os homens desejam bem àqueles a quem amam por eles mesmos, e não em razão de um sentimento, mas de uma disposição de caráter” (ARISTÓTELES, 2007, p. 179; *Ética a Nicômaco*, 1157b) E Tomás de Aquino comenta tal visão: 2004, pp. 294-295; *Suma Teológica*, II-II, q. 23, a. 1, rep.)

¹⁶⁸ CORTEZ, 2007, p. 31.

fossem próprios das suas doutrinas, antes eram uma forma contrária a elas e por isso pode-se ainda manter a integridade das religiões. Assim, da mesma forma que foi dito que alguém é hipócrita porque age contrário ao que pensa, aqui não se condena o pensamento, mas apenas a incongruência de agir diferentemente do que pensa.

Dever-se-ia, então, separar os problemas objetivos das religiões que são conforme a sua doutrina e aqueles que lhes são contrários. Por exemplo, se alguma religião oficialmente dissesse: queira o mal das pessoas próximas, ela estaria com um problema interno na doutrina, como o sacrifício humano. Mas se ela dissesse para amar todas as pessoas e se alguém não amasse, não seria correto dizer que essa religião não seja boa, mas apenas que, caso os seus seguidores não sigam os seus preceitos, eles não são bons seguidores de tal religião.

É possível também conceber que seria melhor para as religiões que todos se amassem como se fossem um e com isso desapareceria os conflitos inter-religiosos. A argumentação segue assim: que haja uma unidade amorosa entre todas as religiões de tal forma que as doutrinas diferentes sejam uma coisa só, isto é, o amor superaria as doutrinas e colocariam a ortodoxia submetida ao amor. A diferença dos discursos se submeteria ao querer e a boa disposição da vontade guiaria e não impediria os limites da razão. Este argumento defende que uma determinada doutrina limita o amor, e limita as suas diferentes manifestações nas peculiaridades das religiões. O querer seria superior ao entender, isto é, a vontade de amar não poderia estar presa a uma determinada doutrina, mas ela seria uma soma indiferenciada que apareceria por um desejo de amor que transcenderia um ponto específico.

Tal argumento possui a sua origem em Duns Escoto, ao dizer que as leis humanas não são boas pela sustentação na lei eterna de Deus, porque elas poderiam deixar de ser boas, se Deus quisesse, de tal forma que há propriamente uma bondade ontológica nas coisas contingentes, quando não estão relacionadas diretamente com Deus. E assim Escoto¹⁶⁹ desenvolve o seu argumento, mas, como bom lógico, diz que Deus minimamente está vinculado ao princípio da não-contradição¹⁷⁰. Seguem-se duas citações para que fique mais clara a sua visão:

Muitas coisas que são proibidas como ilícitas poderiam se tornar lícitas se o legislador as ordenasse ou, pelo menos, as permitisse, como, por

¹⁶⁹ O que foi feito, já foi feito. Poderia ser feito de outra maneira, pois não há na natureza da moralidade algo que diga que seja boa ou má, afora o querer divino, mas uma vez dito que é desta forma, Deus não pode se contradizer.

¹⁷⁰ Também encontramos em Tomás a submissão de Deus a não-contradição: 2001, p. 480; *Suma Teológica*, I, q. 25, a. 3, rep.) Avicena também diz o mesmo: 2005, p. 89; *A origem e o retorno*, XXIX)

exemplo, o furto, o homicídio, o adultério e outras coisas do gênero, que não implicam maldade inconciliável com o fim último, do mesmo modo que seus opostos não incluem uma bondade que necessariamente conduza ao fim último¹⁷¹

E “como Deus podia agir diversamente, ele poderia ter estabelecido outras leis, que, se houvessem sido promulgadas, seriam retas, porque nenhuma lei é tal senão quando estabelecida pela vontade aceitante de Deus.”¹⁷² Defender que o amor supera a ortodoxia das religiões é, de fato, semelhante ao posicionamento de Escoto, porque o que ele atribui a Deus de forma absoluta tira da natureza das ações o seu valor objetivo e por isso esse argumento não estaria correto.

Escoto valoriza mais a vontade de Deus em relação ao intelecto:

À parte o princípio de contradição e sua imutabilidade, a vontade de Deus é, pois, senhora absoluta da escolha e da combinação das essências; ela não é submetida à regra do bem; ao contrário, a regra do bem é que lhe é submetida. Se Deus quer uma coisa, essa coisa será boa; e se ele tivesse querido outras leis morais diferentes das que estabeleceu, essas outras leis teriam sido justas, porque a retidão é interior à sua própria vontade e porque uma lei só é reta na medida em que é aceita pela vontade de Deus¹⁷³

Guilherme de Ockham levará até as últimas consequências o voluntarismo de Escoto:

Ockham submete, como Duns Scot, porém de maneira ainda mais absoluta, todas as leis morais à pura e simples vontade de Deus. A restrição mantida por Duns Scot a favor dos dois primeiros preceitos do decálogo não detém G. de Ockham (...). O ódio a Deus¹⁷⁴, o roubo e o adultério são maus devido ao preceito divino que os proíbe, mas teriam sido atos meritórios se a lei de Deus no-los houvessem prescrito. Não é preciso dizer, enfim, que Deus não tem méritos em si a recompensar no homem, nem faltas em si a punir; portanto, ele pode perder os inocentes e salvar os culpados; não há nada de tudo isso que não dependa de sua simples vontade. Poderíamos seguir Ockham mais longe ainda e mostrar com ele que Deus teria podido tanto fazer-se asno como fazer-se homem, ou revestir a natureza da madeira e da pedra. A partir do momento em que suprimimos radicalmente as essências e os arquétipos universais, não resta mais barreira alguma que possa conter a arbitrariedade do poder divino.¹⁷⁵

¹⁷¹ ESCOTO *apud* ANTISERI e EALE, 1990, p. 608.

¹⁷² *Ibid.*, p. 609.

¹⁷³ GILSON, 2001, p. 745.

¹⁷⁴ Ockham considera a possibilidade de Deus mandara que alguém não o ame – porque não repudia o princípio da não contradição, mas não considera que a vontade possa exercer tal ato: “Se Deus pudesse mandar isso, como parece que pode sem contradição, digo que nesse caso a vontade não pode exercer semelhante ato, porque, pelo simples fato de exercê-lo, amaria a Deus sobre todas as coisas” (1989, p. 172 – *Quodlibeta*, III, q. 13.)

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 811.

Mas repare que aqui se retoma o pensamento nietzscheano de que o amor, entendido como tal coisa, está além do bem e do mal¹⁷⁶. E se se analisar o que foi dito, perguntar-se-á: de qual amor se está falando? Como se procede ao amar? O que é amar? Por que se ama? E assim se estabelece perguntas que o amante em potencial não saberia responder. Não haveria nada na natureza das coisas que impelisse para que fossem amadas de forma justa, pois o justo e o injusto seriam uma espécie de um todo indiferenciado, perdidos em um querer sem um sentido e medida.

Poder-se-ia, em função disso, amar um vício. Mas seria possível rebater: ninguém amaria um vício, porque o vício é algo ruim; as pessoas, nas suas religiões só amariam as coisas boas. Claro, isso procede. Mas como seria possível dizer que determinada religião diz ou não que tal coisa é boa ou ruim, senão pela razão que analisa o discurso religioso? No entanto, não se defende um racionalismo nas religiões. A razão humana não consegue abarcar todo o mistério religioso, tampouco deve-se, por outro lado, descurar dos discursos que podem ser contra a razão. O amor na religião deve fugir desses dois extremos: um racionalismo cego que nega que possa haver algo misterioso nas questões religiosas e o que não possa ser conduzido por algo não racional, que negue os princípios da razão.

4.2 O agir conforme as proposições religiosas

Desta forma, porque há uma natureza, que implica em um conhecimento, em uma verdade, é necessário que haja uma melhor forma de amar na religião, medida pelo conteúdo da sua doutrina, como afirma Raimundo Lúlio:

E assim como temos um Deus, um Criador, um Senhor, tomara tivéssemos uma só fé, um só Lei, uma única seita, uma só maneira de amar e honrar a Deus, e fôssemos amantes e ajudantes uns dos outros, e entre nós não houvesse nenhuma diferença nem contrariedade de fé, nem de costumes.¹⁷⁷

A conveniência da unidade de um credo se dá pela medida objetiva da forma de amar.¹⁷⁸ Mas com isso, há pelos menos duas perguntas contra essa argumentação. (1)

¹⁷⁶ NIETZSCHE, 2005, p. 70; *Além do bem e do mal*, n. 153.

¹⁷⁷ LÚLIO, 2001, p. 246.

¹⁷⁸ Aqui não se desconsidera a atuação na caridade, como dom de Deus. Apenas toma-se a caridade como algo dado, e estuda-se o fenômeno humano do amor religioso. Segundo Tomás, a fé é entendida como um dom (TOMÁS DE AQUINO, 2004, pp. 312; *Suma Teológica*, II-II, q. 24, a. 2, rep.). Mas tomá-la sob o aspecto do fenômeno humano não nega a possibilidade da sua existência como dom.

Por que as religiões precisam ter credos bons para que haja amor? (2) Por que convém uma unidade religiosa, de forma absoluta, se elas podem ter formas de manifestações diferentes que se complementam entre si?

Será que as religiões precisam de um credo para que haja o amor? É possível amar sem uma natureza própria da doutrina? De forma absoluta, não é possível porque todo amor parte de algum conhecimento. Ninguém ama o que desconhece. E mesmo assim, não é qualquer credo, mas tem de ser um credo amoroso. E se alguém cria uma religião que diga: odeie todas as pessoas? Quem disse que não é algo possível? Não é absurdo que alguém possa fazer isso, embora seja uma posição absurda do ponto de vista ético. É o que é contrário à natureza, à ética, que limita as disposições amorosas.

Quem pode amar retamente se defende um Deus que trai, que mata, que fere sem qualquer motivo justo? Mas, repare, que não é apenas um bom credo que garante um bom amor, mas a prática desse credo, o agir amoroso, pois senão continuar-se-ia chamar a teoria de pálida como diz Goethe¹⁷⁹, pois, assim, ele teria razão. Mesmo boa, ela é pálida quando cai no esquecimento e não é seguida. Ela morre por debilidade de adeptos. O seu desprezo é o peso da sua condenação. Assim, o bom credo deve ser vivido para que haja uma disposição amorosa, e com isso haja a comunicação de algo próprio daquela religião, um diálogo vivo do divino religioso no humano, como diz Ratzinger:

O verdadeiro diálogo não se realiza quando os homens falam apenas sobre *alguma coisa*. O diálogo entre os seres humanos só se torna autêntico quando eles já não tentam dizer *algo*, mas dizer a *si mesmos*, ou seja, quando o diálogo se torna comunicação. Quando isso acontece, quando o homem comunica a si próprio no diálogo, fala-se de alguma forma também de Deus que é o verdadeiro tema das disputas entre os homens desde o começo da história. Mas vale também dizer que o ser humano entra no seu discurso só quando, naquilo que ele diz, aborda a sua própria pessoa juntamente com o *logos* do ser humano e o *logos* de todo o ser. Por isso, carece do testemunho de Deus aquele discurso que não passa de ser técnica de comunicação de “algo”. Deus não se encontra nas operações logísticas. A nossa dificuldade atual de falar de Deus talvez se deva precisamente à tendência crescente de nossa língua de se tornar meramente operacional, virando cada vez mais mera significação da comunicação técnica e cada vez menos contato com o *logos* do ser comum, no qual também tocamos, intuitiva ou conscientemente, o fundamento de todas as coisas.¹⁸⁰

¹⁷⁹ “Pálida, amigo, é toda a teoria, / Mas a árvore da vida é verdejante.” (2006, p. 92. *Fausto*, vv. 2025-2026)

¹⁸⁰ RATZINGER, 2006, p. 70.

E para concluir essa posição, deve-se retornar à pergunta: como um adepto de uma religião vai amar se não sabe como? Como deve amar a esposa ou o marido? Se deve ter muitas esposas, se nenhuma, se deve ter muitos amigos, ou nenhum? E como deve tratá-los?

É necessária a defesa da unidade do credo de cada religião, para que haja uma comunicação amorosa de cada um dos seus membros, conforme as suas respectivas doutrinas. Qualquer religião deve se orientar por uma determinada doutrina que se mostre como a diferença específica em relação às outras.

O credo das religiões deve respeitar as doutrinas características de cada uma delas. Se não fosse assim, poderiam ocorrer dois graves problemas: por um lado, desapareceria a unidade doutrinal de cada religião, e essa pseudo-comunicação facilitaria uma divulgação contrária à própria doutrina original. Por outro, ao se perder a unidade doutrinal de uma religião poder-se-iam introduzir elementos de doutrinas diferentes, talvez contraditórios entre si e, em consequência, a sua divulgação seria contrária à própria doutrina, fazendo-se, assim, mas certamente sem o pretender, propaganda de outras religiões. Portanto, a forma de expressar a religião deve sempre se submeter à própria doutrina, mostrando que esta submissão é sempre algo interno próprio da doutrina que expressa.¹⁸¹ Caso a forma de comunicar contrariasse a própria doutrina, o resultado seria o aviltamento desta.

Um amor de um adepto de uma religião não pode ser manifestado por conteúdos contraditórios entre si de outra religião. Seria o mesmo se um católico se casasse com mais de uma mulher ao mesmo tempo, porque ele acha que há uma conveniência do seu amor cristão com a religião muçulmana, por exemplo. Mas caso haja possibilidade de uma harmonia de um princípio de uma religião com o da outra, o que ocorre muitas vezes, de fato, é uma possibilidade interna de uma religião descoberta pelo conhecimento da outra. Imagine que uma pessoa de uma religião quer realizar um ato que é de outra, mas não é contraditório com a sua, como por exemplo, um budista que seja a favor do quinto mandamento (“não matarás”) e o sétimo mandamentos¹⁸² (“não roubarás”) bíblicos, e segue rigorosamente tais normas. Essa manifestação não atinge uma contradição, porque as normas de tais mandamentos não são contraditórias com a doutrina budista, por já estar como que inserida no seu credo, mas de uma forma menos

¹⁸¹ VEIGA, 2009, p. 14.

¹⁸² “Não causar dano a ninguém é uma obrigação universal. Por isso, os preceitos negativos, que proíbem os danos que se podem infligir ao próximo, por causa de sua própria universalidade tinham que figurar entre os preceitos do Decálogo.” TOMÁS DE AQUINO, 2005c, p. 710; *Suma Teológica*, II-II, q. 122, a. 6, sol. 1)

explícita que no cristianismo e judaísmo. Para Tomás, há a identificação dos dez mandamentos com a razão natural, na justiça¹⁸³.

Contudo, em relação ao exemplo do cristão polígamo, em si mesmo, formalmente, não é possível dizer que é um erro, mas somente se se considera como verdadeira uma das duas religiões. Pode-se defender tal posição apenas se tal indivíduo defender uma terceira religião, que não seja nem cristã, nem islâmica, mas um misto de cristianismo e islamismo, que aceite que uma pessoa com parte do pensamento cristão seja polígamo.

Se alguém de uma religião A, gostou de um aspecto de B que é contraditório com A, ele não pode ser adepto nem de A, nem de B, mas de C, de tal forma que C seja uma mistura de elementos de A e de B, sem que seja uma soma justaposta porque seria uma religião contraditória, absurda, totalmente irracional. Ele deve pegar elementos de A e de B, e construir, melhor, criar uma religião C, com esses elementos. Se ele desejar pegar todos os elementos de A, e apenas alguns de B, que não são contraditórios com A, na verdade ele apenas está conhecendo melhor a doutrina de A. Ele não estaria criando nada, apenas se aperfeiçoando no conhecimento de A. Neste caso, C seria apenas *A melhor compreendido*. Ele poderia perceber que seria necessário recorrer a elementos de A, de B e de outra religião, como, por exemplo, D, para construir C. Tal pensamento deve obedecer ao princípio da não-contradição, pois os elementos retirados de A, B e D não podem ser contraditórios. Tal pessoa, quando pegou elementos de A, B e D e criou C, percebeu depois que havia um elemento de B, que entrava em contradição com um elemento de D, então decidiu tirar um elemento de D e acrescentar um elemento de A, que não havia escolhido para C inicialmente, mas quando tomou tal elemento, viu que entrava em contradição com D, e teve de pensar em outro de uma religião E. Mas quando viu o todo que ficou, uma religião C muito heterogênea, decidiu pegar os elementos de uma religião F com apenas algumas construções híbridas de C e formou algo diferente de F e C, que foi G. Isso tudo é para ficar bem claro que as religiões que se querem como razoáveis são formadas por credos coerentes entre si, que possuem elementos estruturais para as doutrinas e por isso A mais B não dá AB, perfeitamente unidos, se são contraditórios, mas dá C, uma outra religião com alguns, não todos, os elementos de A e B.

É possível dizer que há uma conveniência amorosa, conforme a unidade de uma única doutrina, como disse Raimundo Lúlio? O limite da capacidade de amar que expressa uma determinada religião está diretamente ligado com o grau da sua relação

¹⁸³ *Ibid.*, p. 697; *Ibid.*, II-II, q. 122, a.1, sol. 1.

com a verdade. Quanto mais verdadeira for uma religião, os seus adeptos poderão amar cada vez mais. Mas, repare que é um limite para a capacidade de amar, pois não é o próprio amor realizado.

Assim, a conveniência amorosa, conforme a unidade da doutrina, se dá de duas formas: (1) a unidade que se identifica cada vez mais com a verdade e (2) a dificuldade para que haja um conflito entre uma mesma religião. No primeiro aspecto, sabe-se que se determinada doutrina religiosa se identifica com a verdade, há uma possibilidade de amar cada vez mais. Não é uma unidade por si própria, mas uma unidade em função da unidade da verdade. Não quer dizer que as outras não sejam verdadeiras. Elas são. Mas são verdadeiras parcialmente, pois não possuem todas as proposições conforme a verdade. Considerando a existência divina, convém que todos sejam adeptos da religião que foi dita acima, de A, porque todos poderão amar da melhor forma possível, pois saberão como amar melhor. E no segundo aspecto, haverá uma dificuldade de conflito porque se manterão sem uma disputa de poder de convencimento para que haja uma mudança, se todos já estiverem na religião verdadeira.

Mas, por exemplo, talvez não haja uma religião plena, que tenha 100% das suas proposições corretas. Qual seria a melhor religião? Aquela que possua mais proposições ligadas à verdade. Se não existe uma de 100%, talvez haja uma de 60%, como foi dito da religião número B. Se ela está mais próxima da verdade que a religião C, convém que todos sejam adeptos da religião B, porque é a religião que mais se aproxima da verdade. E caso alguém descubra uma religião D, que possua 80% das proposições ligadas à verdade, convém que todos sejam dessa religião D. E caso se descubra a religião A, convém que sejam da A, por ser 100%.

Mas duas perguntas imediatamente podem vir à tona: e (1) se todas as religiões são verdadeiras plenamente, ou (2) se todas são parcialmente verdadeiras na mesma unidade de parcialidade. Se se diz que todas as religiões são totalmente verdadeiras deve-se negar o princípio da não-contradição, como fez alguns sofistas gregos e Hegel ao dizer:

A contradição teria que ser como o elemento mais profundo e essencial. Com efeito, frente a ela, a identidade é somente a determinação do simples imediato, o ser morto; por outro lado, a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade, pois uma coisa move-se, tem impulso e vitalidade somente ao conter uma contradição em si.¹⁸⁴

¹⁸⁴ HEGEL *apud* LLANO, 2004, pp. 93-94.

Quando Hegel diz que a contradição é o “elemento mais profundo e essencial”, deve-se ter cuidado para entender o que ele quer dizer com contradição. Se for no sentido mais estrito, como algo que fere o princípio da não contradição, seria um absurdo, pois ele estaria tentando definir a contradição como algo real, sem considerar que ao terminar a própria frase a contradição não iria adquirir sentido algum, pois o contrário de “profundo e essencial” poderia ter o mesmo valor como a definição da contradição.

Quando Hegel diz, depois, que “a identidade é somente a determinação do simples imediato, o ser morto”, ele está certo, pois o princípio de que alguma coisa seja determinada coisa não diz muito da coisa, a não ser que ela é ela mesma. É algo, pode-se dizer, constante em relação à própria coisa. Mas não é possível inferir que “a contradição é a raiz de todo o movimento e vitalidade, pois uma coisa move-se, tem impulso e vitalidade somente ao conter uma contradição em si.” Tal contradição, não é a contradição absoluta, mas uma disposição do próprio ser da coisa. Ela contém em si mesma as possibilidades da mudança. A mudança não é a contradição que atua no ente, mas algo do ente que pode sofrer alguma mudança que se altera por alguma ação do ente ou no ente¹⁸⁵. A vitalidade do ente não se dá pelo fato dele ser contraditório em si, mas pelo fato dele poder ser mudado conforme aquilo que já está pré-disposto à mudança.¹⁸⁶ Não há contradição. Há apenas a realização no ser do ente, para algo que antes, estava como uma possibilidade de ser.¹⁸⁷ O que não podia ser não será, pois determinado ente não possui uma abertura específica para que seja alterado desta ou daquela forma, por isso que afirmações contraditórias sobre ele não podem ser verdadeiras.¹⁸⁸

Assim, quando se diz que todas as religiões são verdadeiras há entre elas “proposições manifestamente contraditórias e que não podem ser verdadeiras juntas¹⁸⁹”.¹⁹⁰ Mas poder-se-ia contra-argumentar dizendo junto com Wittgenstein que a religião não está vinculada à verdade, que ela é antes como uma questão de gosto,

¹⁸⁵ “Não existe nenhum movimento que esteja fora das coisas” (ARISTÓTELES, 2005a, p. 519; *Metafísica*, 1065b 7); e “é evidente que o movimento está na coisa movida pois é ato dela, sob a ação do movente” (*Ibid.*, p. 523; *Ibid.*, 1066a 26)

¹⁸⁶ “De fato, a mudança sempre ocorre segundo as categorias do ser, e não há nada que seja comum a todas e que não se inclua numa das categorias.” (*Ibid.*, p. 519; *Ibid.*, 1065c 8-9)

¹⁸⁷ “É evidentemente verdade que pelo menos os termos ‘ser’ e ‘não-ser’ têm um significado determinado; conseqüentemente, nem tudo pode ser desse modo e, ao mesmo tempo, não ser desse modo” (*Ibid.*, p. 147; *Ibid.*, 1006a 29-32)

¹⁸⁸ “Fica evidente ser impossível que as afirmações contraditórias relativas ao mesmo objeto e ao mesmo tempo sejam verdadeiras; e tampouco podem ser verdadeiros os contrários, porque em todos os contrários um termo é a privação do outro, o que fica claro quando remetemos as noções dos contrários a seu princípio. (*Ibid.*, p. 509; *Ibid.*, 1063b 15-18)

¹⁸⁹ Apesar de Aristóteles não ter feito diretamente essa afirmação para as religiões.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 183; *Ibid.*, 1012b.

assim como se gosta de uma fruta ou de um time de futebol. Contra tal visão Ratzinger faz uma crítica:

Talvez seja útil (...) indicar outra variante da recusa à verdade na religião, que dessa vez não provém da História, mas do pensamento filosófico: a tese de Wittgenstein para o nosso tema. G. Elisabeth M. Ascombe sintetizou a concepção de seu mestre, Wittgenstein, em duas teses: “Não se pode afirmar que uma religião seja verdadeira. É isso aproximadamente o que se quer significar quando se diz: ‘Esta proposição religiosa não tem semelhança com alguma proposição das ciências naturais’. 2) A fé religiosa compara-se mais com a apaixonar-se por alguém do que com a convicção de que algo seja verdadeiro ou falso.” De acordo com essa lógica, Wittgenstein escreve em um de seus muitos cadernos de anotações que não tinha nenhuma importância para a religião cristã o fato de Cristo ter ou não ter realizado efetivamente qualquer uma das ações que se lhe atribuem, ou até mesmo o fato de ter ou não existido. Isso condiz com a tese de Bultmann segundo a qual, acreditar em um só Deus, criador do céu e da terra, não significa que se acredite que Deus tenha realmente criado o céu e a terra, mas somente que nós nos entendemos a nós mesmos como criaturas e, desse modo vivemos uma vida com mais sentido.¹⁹¹

Tal visão defendida por Wittgenstein conduz à chamada “religião da eficácia”. Não importa, segundo ele, que tal religião seja verdadeira ou falsa, o que importa é que ela desperte no indivíduo um subjetivismo bom, uma disposição psicológica agradável. Para Wittgenstein, a verdade ou a falsidade não se aplicam à religião.¹⁹² O crente não deveria perguntar sobre a realidade dos fatos, verificar com a razão se é verdadeiro, ou se possui uma lógica em si mesmo. O adepto deveria apenas se inclinar de forma cega para a religião, semelhante o dizer de Lutero, citado por Nietzsche: “para não falar da razão mesma, que ainda Lutero gostava de chamar ‘Fraw Klüglin die Kluge Hur’ [Dona Sabida, a sábia puta]”¹⁹³. Portanto, a razão não é um empecilho para a religião, apenas se for tomada de uma forma muito exaltada, como um racionalismo, ou antes, como uma depreciação, como certo fideísmo.

¹⁹¹ RATZINGER, 2007a, pp. 195-196.

¹⁹² No *Tractatus*, as proposições não podem expressar o místico: “Proposições não podem exprimir nada de mais alto” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 275; *Tractatus*, 6.42)

¹⁹³ NIETZSCHE, 1998, p. 102; *Genealogia da Moral, Terceira dissertação*, n. 9.

V - DOIS ESTUDOS DE CASOS: O APELO DE JUSTINO AO IMPERADOR TITO E A PSICOLOGIA DE ABRAÃO EM CONTRASTE COM A DE ÁJAX

Investiga-se o apelo de Justino ao imperador Tito sob a argumentação comum e filosófica. Defende-se que ninguém seja acusado apenas por ser religioso e se coloca a liberdade de consciência como fundamento humano e religioso. Toda a argumentação de Justino se baseia ao apelo à humanidade de Tito e não à religiosidade e portanto é um apelo à razão, o que fundamenta o diálogo entre o crente e o não crente sob uma base comum humana.

Em seguida, analisa-se o limite do religioso nas ações civis na diferença da psicologia de Abraão e Ajax, da peça de Sófocles. Estuda-se alguns caminhos para minimizar ou neutralizar a violência sob um discurso religioso, o que coloca a ação religiosa sobre certos limites da razão.

5.1 Estudo de caso: Justino e o seu apelo ao imperador Tito

É conhecida a perseguição aos primeiros cristãos apenas por serem cristãos. Não havia outro motivo além de defenderem a fé cristã.¹⁹⁴ Muitos foram condenados a serem devorados por feras e a outras diversas condenações semelhantes. Em Justino de Leão, nas suas duas *Apologias*, há provavelmente a primeira grande tentativa de estabelecer um diálogo entre os cristãos e o Estado. Justino tenta desenvolver uma argumentação racional, conforme a sua filosofia platônica, com o imperador romano Tito, para que acabe a perseguição aos cristãos e permita a liberdade religiosa¹⁹⁵.

¹⁹⁴ “Os cristão eram considerados diferentes dos judeus e tidos como dissidentes do judaísmo; por isso, não se beneficiavam dos privilégios especiais obtidos por Israel, principalmente o de poderem orar ao seu Deus pelo imperador sem terem de prestar-lhe obediência nos cultos oficiais. Mas isto não explica que devessem ser perseguidos *ipso facto*. Os crimes contra o direito comum, tais como o de atear incêndios e outros de que a maldade e a estupidez do povo os acusavam, poderiam quando muito servir de pretexto para desencadear as perseguições; mas nenhum homem sensato nem jurista algum tomaria a sério tal pretexto. (DANIEL-ROPS, 1998, p. 159)

¹⁹⁵ É condição necessária para a o diálogo a liberdade das consciências em todos os temas, inclusive o religioso, defendida solenemente pela Igreja católica como doutrina na declaração *Dignitatis Humanae* (1965) do Concílio Vaticano II: “Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil.” (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html, acessado no dia 24/02/2008 às 15h e 42min.)

Ele começa não apenas defendendo os cristãos, mas todos os homens que sofrem injustiça: “Em prol dos homens de qualquer raça que são injustamente odiados e caluniados, eu, Justino, um deles, filho de Prisco, que o foi de Báquio, natural de Flávia Neápolis na Síria Palestina, compus este discurso e esta súplica”¹⁹⁶. E logo, em seguida, Justino não apela ao imperador usando argumentos teológicos ou exclusivos dos cristãos, mas antes argumenta conforme uma razão comum filosófica, que permite a troca com o interlocutor. Ele argumenta invocando a razão do imperador, para que ele saiba julgar com sabedoria a perseguição aos cristãos e aja conforme a fama de justiça que os romanos tinham na época:

A razão exige dos que são verdadeiramente piedosos e filósofos que, desprezando as opiniões dos antigos, se estas são más, estimem e amem apenas a verdade. De fato, o raciocínio sensato não só exige que se abandonem os que realizaram e ensinaram algo injustamente, mas também que o amante da verdade, de todos os modos e acima da própria vida, mesmo que seja ameaçado de morte, deve estar sempre decidido a dizer e praticar a justiça. Vós ouvis em toda parte que sois chamados piedosos e filósofos, guardiões da justiça e amantes da instrução; mas que o sejais realmente, é coisa que deverá ser demonstrada. Com o presente escrito, não pretendemos bajular-vos, nem dirigir-vos um discurso como mero agrado, mas pedir-vos que realizeis o julgamento contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação, e não deis sentença contra vós mesmos, levados pelo preconceito ou pelo desejo de agradar homens supersticiosos, ou movidos por impulso irracional ou por boato crônico.¹⁹⁷

O que Justino quer é apenas a justiça¹⁹⁸, pois se os cristãos estivessem cometendo crimes, ele seria o primeiro a defender que fossem condenados conforme o rigor e a medida justa:

Para que não se pense que se trata de alguma fanfarronada nossa e opinião, pedimos que sejam examinadas as acusações contra os cristãos. Se for demonstrado que são reais, castiguem-nos como é conveniente que sejam castigados os réus convictos; porém, se não há nenhum crime para interrogá-los, o verdadeiro discurso proíbe que, por um simples boato malévolo, se cometa injustiça contra homens inocentes ou, melhor dizendo, a cometeis contra vós mesmos, que acreditais ser justo que os assuntos sejam resolvidos não por julgamento, mas por paixão.¹⁹⁹

¹⁹⁶ JUSTINO, 1995, p. 19; *I Apologia*, cap. 1.

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 19; *Ibid.*, cap. 2.

¹⁹⁸ Pode-se utilizar o conceito aristotélico de justiça: “A justiça é aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo; e de modo análogo, a injustiça é a disposição que leva as pessoas a agir injustamente e a desejar o que é injusto.” (ARISTÓTELES, 2007, p. 103; *Ética a Nicômaco*, 1129, a, 7-11.)

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 20; *Ibid.*, cap. 3.

E, em seguida, ele utiliza um argumento que será retomado por Shakespeare no *Romeu e Julieta*²⁰⁰, de que ninguém pode ser julgado pelo nome, independente das suas ações:

Não se deve julgar que alguém seja bom ou mau por levar um nome, se prescindimos das ações que tal nome supõe. Além disso, se se examina aquilo de que nos acusam, somos os melhores homens. Todavia, como não consideramos justo pretender que nos absolvam por nosso nome se estamos convicto de maldade; do mesmo modo, se nem por nosso nome, nem por nossa conduta se constata que tenhamos cometido crime, o vosso dever é empenhar-vos para não vos tornardes responsáveis de castigo, condenando injustamente aqueles que não foram convencidos judicialmente. Com efeito, em sã razão, de um nome não se pode originar elogio ou reprovação, se não se puder demonstrar por fatos alguma coisa virtuosa ou vituperável. Não castigais ninguém que foi acusado diante dos vossos tribunais antes que ele seja réu convicto. Contudo, quando se trata de nós, tomais o nome como prova, sendo que, se for pelo nome, deveríeis antes castigar os nossos acusadores. De fato, acusam-nos de ser cristãos, isto é, bons, mas odiar o que é bom não é coisa justa. Além disso, basta que um acusado negue com a palavra ser cristão, vós o pondes em liberdade, como quem não tem outro crime a ser acusado; mas quem confessa que é cristão, vós o castigais apenas por essa confissão. O que se deveria fazer é examinar a vida tanto daquele que confessa, como daquele que nega, a fim de pôr às claras, por suas obras, a qualidade de cada um.²⁰¹

Aqui, Justino diz que de nada vale o qualificativo de religioso se também não vier acompanhado com a vivência desta religião e da mesma forma também ninguém deve ser absolvido de qualquer ação somente por causa do nome. Ele, então, faz ao mesmo tempo certa defesa, implícita, ao ideal de que todos são iguais perante a lei, contrário a uma suposta regalia conforme o “nome”, e, neste sentido, deve-se entender por “nome” tudo aquilo que está na pessoa como um título, um encargo ou uma função. Defende, assim, um julgamento, antes conforme a ação do que ao “nome” que se leva.

Desta forma, Justino pode clarear a próxima exposição sobre Abraão e Ajax, porque todo religioso, por ser humano, é um ser político. Tentar negar tal fundamento é tentar colocar o religioso como algo mais divino do que humano. O religioso, aquele que tem fé, é um indivíduo como qualquer outro, mesmo que ele supostamente tenha “visões sobrenaturais”, “levite”, ou “faça milagres”. E, por ser igual a todos, na natureza, deve ser julgado conforme as suas ações. Não é possível separar o indivíduo religioso do político. Eles são uma coisa só, porque se dão na mesma pessoa.

²⁰⁰ A clássica história de Shakespeare, em que dois amantes não podem consolidar o seu amor pela rivalidade das suas famílias, os *Capuletos* e os *Montecchio*: SHAKESPEARE, 2002, pp. 53-54; *Romeu e Julieta*, ato II, cena II)

²⁰¹ JUSTINO, 1995, p. 21; *Ibid.*, cap. 3.

Talvez poder-se-ia pensar que o monge anacoreta seja a exceção da regra, mas hoje em dia é mais fácil ver que isso é falso, em função da maior compreensão da totalidade do mundo. A visão ecológica ajuda a ver que há um todo comum natural fora do humano que une a própria humanidade.²⁰² Não se despreza o papel do divino, mas antes, dentro da visão cristã – comum a Justino – ecológica, se reconhece que o mundo é divino enquanto é fruto de uma criação amorosa para o homem. Muitos poderiam pensar que o monge foge do mundo porque o despreza, porque tem uma visão pessimista sobre a vida e larga tudo para viver isolado, longe da grande comunidade, longe da *polis*. Porém, antes o monge, que se isola, o faz porque ama o mundo e se dirige a Deus de uma forma especial para sustentar a humanidade, como considera Ratzinger:

Na consciência comum [da Idade Média], os mosteiros eram vistos como os lugares da fuga do mundo (*contemptus mundi*) e do subtrair-se à responsabilidade pelo mundo na procura da salvação privada. Bernardo de Claraval, que, com a sua Ordem reformada, trouxe uma multidão de jovens para os mosteiros, tinha a este respeito uma visão muito distinta. Na sua opinião, os monges desempenham uma tarefa para o bem de toda a Igreja e, por conseguinte, também de todo o mundo. Com muitas imagens, ele ilustra a responsabilidade dos monges dentro do organismo inteiro da Igreja, antes, pela humanidade; aplica a eles esta frase de Pseudo-Rufino: “O gênero humano vive graças a poucos; se estes não existissem, o mundo pereceria...”²⁰³

Se os monges, que seriam considerados a máxima representação possível de um indivíduo não político, são políticos, ou pelo menos devem ser, por que não se deve entender todo e qualquer crente como político? E, mais, o crente e o não crente se encontram na política com os mesmos direitos e deveres, pois ninguém é mais ou menos político por ser religioso ou ateu. Há uma profunda igualdade dos direitos e deveres de ambos, radicada na dignidade humana que é igual a ambos. Poder-se-ia dizer que a religião é, de certa forma, acidental ao homem. Mas, deve-se especificar bem isso, pois esta frase pode ser facilmente mal interpretada. Quer-se dizer de modo semelhante ao que Tomás de Aquino diz: “não é próprio da natureza humana ter a fé, mas sim que a mente humana não se oponha à inspiração interior nem à pregação exterior da verdade”²⁰⁴. Neste sentido diz-se que é acidental, porque não é algo absolutamente próprio da natureza, mas algo que convenientemente lhe é acrescentado

²⁰² “O tema do desenvolvimento aparece, hoje, estreitamente associado também com os deveres que nascem do *relacionamento do homem com o ambiente natural*.” (RATZINGER, 2009, p. 89)

²⁰³ *Id.*, 2007b, p. 28.

²⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 154; *Suma Teológica*, II-II, q. 10, a.1, sol. 1.

conforme a bondade divina. Assim, é acidental enquanto é objetivo de uma escolha humana livre e não é algo inalterável como a sua natureza. Esse acidental tem o mesmo sentido de dizer que a felicidade é acidental à natureza humana, que o indivíduo a busca como e quando a quer, sob a forma que percebe ser a melhor. Repare que não se nega que a religião não seja importante para o ser humano²⁰⁵, nem que em praticamente todas as sociedades a religião seja algo enraizado nas culturas²⁰⁶. Não há negação disto. A religião deve ser antes fruto de uma escolha pessoal para a sua adesão e algo que simplesmente pode deixar de ser sem que a pessoa deixe de ser ela mesma.

E para que isso fique mais claro, deve-se contrapor a religião com a dignidade humana. Assim, a dignidade humana é totalmente natural, enquanto a religião é algo acidental. Porque o indivíduo que deixa de ser religioso, continua sendo humano, enquanto o indivíduo que queira não ter mais a dignidade humana, não consegue senão deixando de ser. Por isso, a dignidade humana precede a escolha religiosa, porque é mais humana pela sua própria natureza. Mas, a precedência da dignidade humana é absolutamente mais importante do que a religião. Pois, o fim da religião é contemplar a Deus, que é o fim da natureza humana, e por isso a religião é mais nobre do que a dignidade humana em relação ao seu fim, que é se relacionar com Deus. Desta forma, a fé é superior à natureza humana pelo seu fim, porque ela é mais divina, mas ela depende da própria natureza humana como base e meio para alcançar a Deus, pois não é outra coisa senão a própria natureza humana que conhece a Deus pela religião. E tudo isso deve ser considerado, como foi visto, como um bem dado por Deus, que transcende à capacidade da natureza humana.

De qualquer maneira, a dignidade humana é a base para radicar as relações políticas, e ela precede a fé, porque ela é involuntária, porque, ao estar vivo, ninguém escolhe a própria natureza, a pessoa simplesmente possui a sua dignidade sem a sua vontade. Assim, as relações entre os crentes e os não crentes devem se dar não em uma base teológica, mas na base comum de uma razão sadia, como propõe Justino, através da sua filosofia platônica. Então deve-se defender absolutamente Platão ou qualquer outro grego? Não é isso. Os gregos tiveram bem claro a possibilidade do conhecimento e a defesa de uma verdade objetiva, que possa, enfim, defender a dignidade humana, e

²⁰⁵ Tomás de Aquino considera a religião superior às virtudes morais, o que eleva-a como grande virtude: “As coisas orientadas para o fim são boas em proporção a esta orientação. Por isso, quanto mais próximas estão do fim, tanto melhores são. Foi visto acima, que as virtudes morais se ordenam para Deus, como para seu fim. Ora, a religião mais próxima está de Deus que as outras virtudes morais, enquanto suas ações direta e imediatamente ordenam-se para a honra divina. Consequentemente, a religião é superior às outras virtudes morais.” (*Id.*, 2005c, p. 291; *Suma Teológica*, II-II, q. 81, a. 6, rep.)

²⁰⁶ (KÜNG, 2003, p. 70)

por isso a defesa do platonismo de Justino, mas poderia ser qualquer outra filosofia que tivesse como base tais fundamentos.

E a natureza política também é mais natural²⁰⁷ do que a religião: não se defende que a religião seja menos importante, na verdade, pode-se tê-la como a coisa mais importante para o ser humano, mas é acidental, no sentido em que se desenvolve a partir da dignidade. Ele a tem de buscar, como diz Aristóteles, o homem tem que conquistar a felicidade²⁰⁸. O homem simplesmente não nasce feliz, mas ele se torna, ao contrário da dignidade humana e da sua natureza política. Ele nasce humano, e nasce político; ele é assim, nem mais, nem menos. Ao contrário da religião e da felicidade, pois o indivíduo é mais ou menos feliz ou religioso conforme a sua livre vontade²⁰⁹.

No mundo político, a religião que não respeitar tal princípio da dignidade humana e não se propuser de uma forma racional e, de certa forma, razoável será taxada de fundamentalista, e com razão. Porque ela não conseguiria dialogar com o outro, nem consideraria o outro como uma possibilidade no discurso. O outro, o não crente de tal religião seria apenas um pobre condenado à ignorância ou um alvo para uma possível conversão. A própria Igreja católica agiu assim durante a Inquisição²¹⁰ e as Cruzadas²¹¹, o que justifica nessas formas de comunicação o termo fundamentalista, nesses momentos, não sempre. E não se afirma isso apenas para o catolicismo, mas para todas as outras religiões que agiram (e agem) de forma violenta.

Neste sentido concorda-se com o pensamento mais recente de Habermas, com esta sua definição de religião fundamentalista:

²⁰⁷ “é evidente que toda Cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política” (ARISTÓTELES, 2002, p. 4; *Política*, Introdução.)

²⁰⁸ “Também nossa concepção se harmoniza com a dos que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois a felicidade é a atividade conforme à virtude. (...) As coisas nobres e boas da vida só são conquistadas pelos que agem retamente. (*Id.*, 2007, p. 29; *Ética a Nicômaco*, 1098b 30s, 1099a 5.)

²⁰⁹ Não queremos aqui tratar o problema da graça divina. Portanto, não negamos a possibilidade da graça, apenas destacamos aquilo que é próprio da ação humana, na medida em que o indivíduo pode ou não agir moralmente.

²¹⁰ O próprio Tomás de Aquino, infelizmente, se manifestou a favor das cruzadas, por comparação com as penas no Estado: “É muito mais grave corromper a fé, que é vida da alma, do que falsificar o dinheiro, que serve à vida temporal. Ora, se os falsificadores de moeda ou outros malfeitores logo são justamente condenados à morte pelos princípios seculares, com maior razão os heréticos desde que sejam convencidos de heresia, podem não só ser excomungados, mas justamente serem condenados à morte.” (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 183; *Suma Teológica*, II-II, q. 11, a.3, rep.)

²¹¹ A *Guerra Santa* considerava os cristãos como soldados de Cristo, que poderiam matar em nome da religião, como segue o relato de um contemporâneo: “Os soldados de Cristo combatem seguros nas batalhas do Senhor, sem temor algum por pecar ao pôr-se em perigo de morte e por matar o inimigo. Para eles, morrer ou matar por Cristo não implica criminalidade alguma e reporta a uma grande glória (...) o soldado de Cristo mata com segurança de consciência e morre com mais segurança ainda.” (BERNARDO DE CLAIRVAUX *apud* COSTA, 2000, p. XXX)

Essa práxis apoia-se sobre interpretações religiosas ou histórico-filosóficas do mundo que reivindicam exclusividade para uma forma privilegiada de vida. Falta a tais concepções a consciência da falibilidade de sua reivindicação de validação e o respeito em face do “ônus da razão” (John Rawls). É natural que interpretações globais do mundo e convicções religiosas não se vinculem a um falibilismo dessa natureza, que hoje acompanha o saber hipotético das ciências empíricas. Mas visões de mundo fundamentalistas são dogmáticas em um outro sentido: elas não concedem nenhum espaço à reflexão sobre sua relação com imagens de mundo alheias, nem mesmo com imagens de mundo com as quais partilham *o mesmo* universo discursivo, e contra cujas reivindicações de validação podem impor-se sem dificuldades, apenas com base em fundamentos racionais. Visões de mundo fundamentalistas não dão nenhuma chance a “reasonable disagreement”.²¹²

Para Habermas, para que uma religião não seja fundamentalista, basta que ela considere discursivamente como possibilidade a sua falsidade e saiba reconhecer, com os outros discursos, alguma semelhança. Não se quer dizer que as religiões devam negar a sua própria verdade, não é isso, não se defende um relativismo ou algum tipo de ceticismo. Elas deveriam considerar a possibilidade da sua falsidade, pelo menos como possibilidade e identificar a semelhança com o outro. Essas características não fundamentalistas garantem o diálogo, porque elas estabelecem o que há de comum. No primeiro plano, afirma-se o que há de comum discursivamente, pois não há verdadeiro diálogo enquanto não se considera a si mesma como uma falsidade possível. Repare que não é uma falsidade absoluta, mas apenas uma falsidade possível. No fundo cada crente terá que escolher e reconhecer se é possível ou não tal consideração sobre essa falsidade. Apenas considerar-se como possivelmente falso intensifica o diálogo e o enriquece. Ocorre uma abertura, abre um canal de comunicação. Porque é o que, no fundo, se pergunta o não crente, antes de aderir à tal religião: “será que é possível o que diz tal religião, ou não é possível?”

A outra parte é própria para o convívio político do religioso. Sugere-se a dignidade humana como começo, mas há um mundo riquíssimo sobre esta base, por exemplo a arte e o esporte. A universalidade da arte e dos esportes une os humanos independentemente dos seus credos. Não se quer com isso dizer que todos devam gostar das mesmas artes, ou do mesmo esporte ou time. Não é isso. Pois, o princípio da não-violência se radica na identificação da semelhança, na união das diferenças pela semelhança. Não se deve esquecer que se vive em uma sociedade e que tal vida política seja algo totalmente natural. Pois, não é possível simplesmente não ser políticos, porque

²¹² HABERMAS, 2007, p. 261.

querer não ser políticos é uma medida baseada em uma escolha livre, logo é política. Não há indivíduo sem sociedade, nem sociedade sem indivíduo.

Assim, as religiões não devem buscar o comum racionalmente entre si para se apresentar politicamente sem a sua identidade. Não é isso. Elas devem buscar o comum entre si para dialogarem, para se enriquecerem, não apenas em um diálogo inter-religioso, mas também entre o crente e o não crente. E o diálogo deve sempre ser motivado pela verdade como fim, a paz como meio e a humanidade como fundamento.

Além dessa semelhança da religião e da racionalidade não religiosa, como a de Justino e do imperador Tito, há esta profunda semelhança, provavelmente mais arraigada do que a primeira que é uma semelhança mais profunda em todas as religiões: o próprio indivíduo religioso. Antes de dizer o que é comum entre o pensamento de Justino e de Tito, deve-se dizer o que é comum entre Justino e Tito. E eis que se retorna à dignidade humana. E não se nega o valor da verdade de cada religião, não é isso; não é uma posição relativista. Não se diz que a religião *apenas* afirma como verdade a dignidade humana e outros elementos naturais mais próximos. Ela *precisa* pelo menos afirmar isso para começar o diálogo e o resto da sua crença é afirmado também, mas não é requisito para o diálogo. Claro que se deve considerar que ela deva afirmar a totalidade da sua doutrina no diálogo inter-religioso e no diálogo com o não crente, senão ela perderia a sua própria identidade.

E, desta forma, Habermas continua, falando sobre esse diálogo autêntico, que não tira o direito da religião de defender a sua fé, nem ela se posiciona como fundamentalista:

Em face disso, as forças subjetivas de fé do mundo moderno são marcadas por um posicionamento reflexivo que não permite haver um único *modus vivendi* – juridicamente impositivo sob condições da liberdade religiosa. As imagens de mundo não-fundamentalistas, que Rawls caracteriza como “not unreasonable comprehensive doctrines”, permitem muito mais – no espírito da tolerância propugnada por Lessing – uma disputa civilizada entre diversas convicções, na qual um partido pode reconhecer os demais como parceiros na busca de verdades autênticas, sem com isso renunciar à própria reivindicação de validação. Em sociedade multiculturais, a constituição jurídico-estatal só pode tolerar formas de vida que se articulem no *médium* de tradições não-fundamentalistas, já que a coexistência equitativa dessas formas de vida exige o reconhecimento recíproco das diversas condições culturais de concernência ao grupo: também é preciso reconhecer cada pessoa como membro de uma comunidade integrada em torno de outra concepção diversa do que seja o bem, segundo cada caso em particular.²¹³

²¹³ *Ibid.*, p. 261.

Esse último trecho é a base do que foi dito: “é preciso reconhecer cada pessoa como membro de uma comunidade integrada em torno de outra concepção diversa do que seja o bem, segundo cada caso em particular”. Tal reconhecimento admite uma comunidade que não é apenas a da comunidade entre os religiosos, mas uma comunidade entre os religiosos e os não religiosos que os une politicamente. E há uma pluralidade das visões *sobre* o bem, mas não de uma existência objetiva *do* bem. Pois tudo aquilo relativo a algo admite a existência desse algo, e por isso defende-se antes certa racionalidade comum que reconhece a existência objetiva da verdade das coisas, mas que não necessariamente concorde nas soluções sobre tal verdade.

Repare que essa passagem para uma defesa racional é algo que se faz mais necessário na medida em que tal religião encontre o diferente, para que ela dialogue com o diferente. Caso essa religião fosse a única de uma forma absoluta, ela provavelmente usaria de outros meios irracionais para se impor,. De certa forma, usando uma linguagem mais capitalista, não há nada mais salutar para uma organização e para uma comunidade do que ela perceber que não é uma organização absoluta, que ela não está sozinha, que ela não é a única, que não é toda poderosa. Pois, o reconhecimento da sua própria fraqueza mostra que ela precisa conversar com o outro, conhecer o outro para conhecer o “próximo” e também – por que não? – para sobreviver. E Habermas é bem claro nesse ponto:

Se nos colocamos numa outra situação na qual, digamos, uma única religião teria encontrado uma difusão universal e digna de fé, vemos imediatamente que é preciso uma *outra espécie de argumentos* para explicar por que as normas morais só podem ser justificadas recorrendo a princípios e procedimentos universais e não a proposições credenciadas dogmaticamente. Para fundamentar a *superioridade de um modo de justificação reflexivo* e das representações jurídicas e morais pós-tradicionais desenvolvidas nesse nível, é preciso uma teoria normativa.²¹⁴

Mas, agora, voltando ao discurso de Justino com o imperador Tito. A argumentação de Justino é um apelo para que o imperador julgue conforme a justiça, mas depois Justino expõe a doutrina cristã. E alguém poderia dizer: “não há sentido nele expor a doutrina cristã se ela já não é um apelo à racionalidade da filosofia, isto é, já não é mais a filosofia comum, mas a fé por si mesma”. De fato, Justino expõe a fé cristã, mas ele o faz por três motivos: (1) para que o imperador perceba que ela não tem

²¹⁴ *Id.*, 2003, p. 97.

nada de condenável à luz do pensamento filosófico, isto é, os seus preceitos não vão contra o Estado romano da época, (2) para mostrar que a sua fé é possível ser posta em um discurso de certa razoabilidade e (3) que ele aderiu a tal fé justamente por essa razoabilidade. Por isso, ele diz que o seu Deus é “verdadeiríssimo” e que o honra “com razão e verdade”, ao se defender da acusação de não adorar os deuses romanos:

Por isso, também nós somos chamados ateus; e tratando-se desses supostos deuses, confessamos ser ateus. Não, porém, do Deus verdadeiríssimo, pai da Justiça, do bom senso e das outras virtudes, no qual não há mistura de maldade. A ele e ao Filho, que dele veio e nos ensinou tudo isso, ao exército dos outros anjos bons, que o seguem e lhe são semelhantes, e ao Espírito profético, nós cultuamos e adoramos, honrando-os com razão e verdade, e ensinando generosamente, a quem deseja sabê-lo a mesma coisa que aprendemos.²¹⁵

Deve-se considerar que a exposição da fé de Justino é esta tentativa de traduzir racionalmente para os não crentes o discurso cristão. Além disso, ele também procura mostrar as semelhanças entre o discurso cristão e o discurso dos filósofos e poetas clássicos:

Assim, quando dizemos que tudo foi ordenado e feito por Deus, parecerá apenas que enunciamos um dogma de Platão; ao falar sobre conflagração, outro dogma dos estoicos; ao dizer que são castigadas as almas dos iníquos que, ainda depois da morte, conservarão a consciência, e que as dos bons, livres de todo castigo, serão felizes, parecerá que falamos como vossos poetas e filósofos; que não se deve adorar obras de mãos humanas, não é senão repetir o que disseram Menandro, o poeta cômico, e outros com ele, que afirmaram que o artífice é maior do que aquele que o fabrica.²¹⁶

Após isso, Justino inicia a sua exposição sobre o cristianismo, mas pede ao imperador que se deve aderir ao cristianismo porque se acredita ser a verdade –, e não por qualquer outro motivo, como por exemplo, por uma conveniência política, por um sentimento, pela prosperidade etc²¹⁷:

E para que se torne evidente para vós, vamos apresentar-vos a prova de que aquilo que dizemos, por tê-lo aprendido de Cristo e dos profetas que o precederam, é a única verdade e a mais antiga do que todos os escritores que existiram. Não pedíamos que se aceite a nossa doutrina por coincidir com eles, mas porque dizemos a verdade. Demonstraremos também que Jesus Cristo é propriamente o único

²¹⁵ JUSTINO, 1995, p. 23; *I Apologia*, cap. 6, 1-2.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 37-38; *Ibid.*, cap. 20, 4-5.

²¹⁷ Em meio à perseguição aos cristãos esses motivos também não parecem, digamos, plausíveis.

filho nascido de Deus, como seu Verbo, seu Primogênito e sua Potência...²¹⁸

Convém comentar um trecho desta citação para esclarecer melhor o que já foi dito sobre a “única verdade”. Convém de um modo racional que todas as religiões se defendam como “única verdade”, enquanto defendem que possui uma verdade de um modo mais aperfeiçoado. Mas, neste caso, esse termo “única” é ambíguo, porque não se deve entender o termo “única” como a exclusividade da verdade, pois o próprio Justino havia dito que há uma semelhança da verdade cristã com a verdade dos filósofos e poetas clássicos. Esse termo “única” foi usado aqui para designar que é a melhor verdade, a única que mostra o esplendor da verdade, o esplendor de Deus. E essa afirmação de Justino é conveniente para todas as religiões que se querem mostrar como verdade, não apenas o cristianismo, muito menos exclusivamente do cristianismo romano. Então defende-se o relativismo? Não, de forma alguma. Apenas, afirma-se, por certo imperativo lógico, que cada religião deve afirmar a sua verdade, mesmo que seja contraditória com a outra, e caso ela não afirme, isto é, caso afirme que a sua religião é menos verdadeira do que outra, por que motivo humano racional seria conveniente aderir a tal religião? Convém, pois, que o humano passe sempre daquilo que lhe parecer menos verdadeiro para o que lhe parecer mais verdadeiro, conforme a sua consciência e livre escolha, assim como aderir ou sair de uma religião.

Assim, depois de expor racionalmente a doutrina cristã, no final da primeira *Apologia*, Justino condiciona a escolha da adesão ao cristianismo conforme a liberdade do imperador, mas não condiciona o seu agir conforme a retidão do julgamento dos cristãos:

Portanto, se vos parece que tais doutrinas provêm da razão e da verdade, respeitai-as; mas se as considerais como charlatanice ou coisa de charlatães, desprezai-as. Não decreteis, porém, pena de morte, como contra inimigos, contra aqueles que nenhum crime cometem.²¹⁹

Logo, o caso de Justino é um bom estudo para entender melhor a relação da religião com o Estado e a necessidade tanto de tentar entender racionalmente, quanto de aprender a base comum racional, enquanto não crente. Deve-se sempre considerar que todo indivíduo é antes político do que religioso, o que não implica que a sua religião seja apolítica, não, pelo contrário, antes que o religioso só se realiza, de fato, no universo político, como uma práxis histórica, voluntária, conforme a própria natureza

²¹⁸ *Ibid.*, p. 40; *Ibid.*, cap. 23, 1-2.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 84; *I Apologia*, cap. 68, 1.

humana. O homem, então, possui uma abertura para ser religioso, condicionada pela sua dignidade humana, por um valor intrínseco que possibilita o seu ser religioso. Não há sentido em falar do homem religioso sem dizer que ele é digno para ser religioso. Há uma dignidade intrínseca que possibilita o indivíduo religioso. E somente na dignidade humana, como base, é possível fundamentar um elo estável e seguro para começar e consolidar todo nobre diálogo entre a religião, o indivíduo e o Estado.

5.2 Abraão e Ájax

A partir do que foi dito, baseado em Justino e Habermas, será feito um estudo de um dos casos mais polêmicos da história das religiões: a tentativa de sacrifício de Isaac por Abraão. Kierkegaard, em *Temor e Tremor*, foi muito ousado ao tratar tal questão em muitos dos seus pormenores. Apenas serão feitas algumas pequenas inferências sobre o caso, convenientes para este estudo, da relação da razão com a religião. Em primeiro lugar a citação bíblica da história de Abraão:

Depois disso, Deus provou Abraão, e disse-lhe: “Abraão!” – “Eis-me aqui”, respondeu ele. Deus disse: “Toma teu filho, teu único filho a quem tanto amas, Isaac; e vai à terra de Moriá, onde tu oferecerás em holocausto sobre um dos montes que eu te indicar. (...) Quando chegaram ao lugar indicado por Deus, Abraão edificou um altar; colocou nele lenha, e amarrou Isaac, seu filho, e o pôs sobre o altar em cima da lenha. Depois, estendendo a mão, tomou a faca para imolar o seu filho. O anjo do Senhor, porém, gritou-lhe do céu: “Abraão! Abraão!” – Eis-me aqui!” – “Não estendas a tua mão contra o menino, e não lhe faças nada. Agora eu sei que temes a Deus, pois não me recusaste teu próprio filho, teu filho único.” Abraão, levantando os olhos, viu atrás dele um cordeiro preso pelos chifres entre os espinhos; e, tomando-o, ofereceu-o em holocausto em lugar de seu filho.²²⁰

Realmente não é uma questão simples tratar dos imperativos de uma pessoa que reconhece um imperativo da parte divina. Será que Deus pode ser contraditório? Ou como Escoto, os imperativos divinos podem sofrer mudanças absolutamente, pois não há nada entre o matar e o não-matar que possua uma questão da natureza do ato? É uma questão difícil, e não será resolvida aqui; apenas será proposta uma linha possível de solução, sob o aspecto racional.

Normalmente, uma pessoa pode matar o seu filho? Não, claro que não, não há sentido nisso. Então por que Deus o mandou matar? Por que é um Deus mau? Poder-se-ia desenvolver este argumento, mas a concepção de Deus das religiões bíblicas não

²²⁰ Gn 22, 1s; 9-13.

defenda essa ideia. Ao admitir o princípio de que Deus é bom e amoroso, como é possível dizer que ele também seja racional? Porque se se diz que Deus, sendo amor, não é racional, quebra-se todo o argumento relativo sobre as religiões e todo este estudo. E um Deus racional é a garantia da racionalidade do mundo. Mas por que pedir que mate o próprio filho? Ao invés de se centrar tanto em Deus, parece mais conveniente ir para a ação humana, isto é, se centrar mais em Abraão, mais naquilo que é humano.

Duvidar-se-ia da disposição de Abraão? Não, a sua disposição parece bem sincera, tanto que a história o consagrou como “o pai da fé”. Portanto a sua ação era sincera, e se um anjo não tivesse impedido a sua ação, ele, de fato, mataria Isaac, o seu filho. Por isso, Agostinho, ao comentar tal passagem ressalta o fato de Abraão não desejar de forma alguma a morte do filho, nem acreditou que Deus se deleitasse com a sua ação concretizada e nem discutiu com Deus: “Abraão jamais acreditou que Deus se deleitasse em vítimas humanas, mas a voz do preceito divino deve ser obedecida e não discutida.”²²¹ O que Agostinho quer dizer com “a voz do preceito divino deve ser obedecida e não discutida”? Se sentirmos um chamado divino para matar determinada pessoa, há uma suspensão ética²²²? Para responder a tal pergunta, é necessário recorrer a Kierkegaard. Depois a sua visão será comentada:

O dever absoluto pode então levar-nos à realização de um ato proibido pela ética, mas nunca induzir o cavaleiro da fé a cessar de amar. Esse é o que exemplifica Abraão. Desde o momento mesmo em que se decide sacrificar Isaac, a expressão ética de sua ação se pode resumir com estas palavras: odeie Isaac. Porém, se verdadeiramente odiasse a seu filho, é seguro que Deus não lhe pediria uma ação semelhante, pois Abraão não é idêntico a Caim. É necessário que ame Isaac com toda a sua alma, e amá-lo ainda mais – se isso é possível – no momento mesmo em que Deus o exige; só então estará em condições de poder sacrificá-lo, pois esse amor, precisamente esse amor que sente por Isaac, ao ser paradoxalmente oposto ao que sente por Deus, converte seu ato em sacrifício. E a angústia e a dor do paradoxo residem em que Abraão – falando em termos humanos – não pode fazer-se compreender por nenhuma pessoa. Só no momento em que seu ato está em contradição absoluta com o que sente, só então sacrifica Isaac, mas ao perceber a realidade de sua ação no âmbito geral, é e continuará sendo um assassino.²²³

²²¹ AGOSTINHO, 2001, p. 256; *Cidade de Deus*, livro XVI, cap. XXXII, 1.

²²² KIERKEGAARD, 2007, p. 114.

²²³ *Ibid.*, pp. 134-135, traduzido pelo autor.

O que Kierkegaard destaca é o fato do amor de Abraão ser inquestionável.²²⁴ E parece com isso que toda esta argumentação entra em xeque-mate, pois Abraão só amou verdadeiramente a Deus e ao seu Filho porque não seguiu os ditames da razão, que seria ignorar o chamado divino e continuar da forma que estava. Deve-se ter certo cuidado ao afirmar isso. Porque em última instância Abraão seguiu a razão, porque se não reconhecesse que era Deus que estava falando com ele, poderia ser apenas uma voz íntima doentia, ou talvez, dentro do universo religioso, uma espécie de demônio que o aconselhava. A razão não disse: mate o seu filho, mas antes: obedeça a Deus²²⁵.

Mas, quando Deus disse: mate Isaac, ele entra em contradição com o mandamento: não matarás²²⁶? Pois, se se disser que, por amor, é possível matar, voltar-se-á ao argumento de Nietzsche de que o amor justifica tudo, e justifica até uma contradição ética: o matar e não matar.

Como sair dessa questão? Pode-se ir pelo mesmo argumento ético que sustenta a legítima defesa²²⁷. Se se mata alguém por uma defesa legítima, não há querer em matar, de tal forma que se houvesse uma oportunidade para não matar, não seria feito. Mas a questão é que se age de tal forma que não se quer matar propriamente tal pessoa, mas apenas para se defender, e deve-se tolerar uma consequência da ação que é a morte do outro. Pois, deve-se evitar ao máximo matar uma pessoa, conforme o mandato não matar, mas não apenas pelo mandato em si, mas pelo que ele revela da natureza: não se pode matar uma pessoa, porque fere o direito à vida humana. Em certo sentido, pode-se dizer, como Kierkegaard, que na legítima defesa há um motivo aceitável para suspender o princípio ético natural de não matar. Contudo, não há propriamente uma suspensão, mas apenas há uma circunstância tão diferente que a natureza humana pode agir de uma forma distinta, e a razão concorda. Quando se diz: não matar, se diz que não se deve desejar executar a morte de qualquer pessoa, o que não ocorre com a legítima defesa.

O caso de Abraão é um caso muito específico, porque Deus falou com ele diretamente. Colocou para ele um mandato que não é razoável, mas é racional²²⁸ por ser

²²⁴ “Então, por que o fez Abraão? Fez por amor a Deus e, portanto, do mesmo modo, por amor a si mesmo. Por Deus porque lhe exigiu esta prova de sua fé, e por si mesmo porque quer dar essa prova. (Ibid., p. 117, *traduzido pelo autor*.)

²²⁵ “Abraão, quando consentiu em matar seu filho, não consentiu no homicídio, porque era devido que matasse por mandato de Deus, que é o Senhor da vida e da morte.” (TOMÁS DE AQUINO, 2005a, p. 660; *Suma Teológica*, I-II, q. 100, a. 8, rep.)

²²⁶ “Todos os males que se podem cometer contra a pessoa do próximo, ficam proibidos pela proibição do homicídio, que nesta ordem é o mal principal.” (*Id.*, 2005c, p. 710; *Ibid.*, II-II, q. 122, a. 6, sol. 2); e “em si mesmo o homicídio não tem nada de desejável; é antes objeto de horror, porque não tem em si nenhuma razão de bem” (*Ibid.*, p. 711; *Ibid.*, q. 122, a. 6, sol. 4)

²²⁷ *Ibid.*, pp. 143-144; *Ibid.*, q. 64, a. 7, rep.

²²⁸ “Por morte natural morrem todos comumente, tanto os nocivos quanto os inocentes. Certamente a morte natural é induzida pelo poder divino por causa do pecado original, segundo aquela passagem do

divino. Não é razoável, porque não está na ordem comum das coisas que um pai mate o seu filho, mas as circunstâncias podem ser tais que possa alterar o não matar para outra forma e a própria natureza conceda a ele um legítimo ato para matar. É racional porque vem da mente divina e não pode ser algo contrário à natureza, como foi visto, pois isso geraria uma contradição e já nada poderia ser afirmado no universo das coisas lógicas e naturais. E assim, como foi dito que há motivos no coração humano que se desconhece, há motivos no “coração de Deus” que também é desconhecido, que não deixam de ser também incompreensíveis para a razão humana, porém não incompreensíveis de uma forma absoluta, para a razão de Deus.²²⁹

Deus não poderia pedir para que matasse alguém a não ser que tenha algum motivo na sua mente que justifique tal ato, conforme o pensou no caso de Abraão.²³⁰ Mas o caso de Abraão é um caso raríssimo e convém que seja assim, pois não se teria como justificar o seu caso, pois nem ele mesmo conseguiria, uma vez que as razões de fato ultrapassam a capacidade humana de explicar, como disse Kierkegaard: “E a angústia e a dor do paradoxo residem em que Abraão – falando em termos humanos – não pode fazer-se compreender por nenhuma pessoa.”²³¹ Se Abraão foi eleito para realizar tal ação, nem mesmo ele conseguiria explicar o motivo, se Deus não o revelou também sobrenaturalmente. E, repare, aqui é uma ação totalmente sobrenatural da parte de Deus. Algo que supera a natureza, mas a toma como medida, não a destrói. De qualquer forma, ninguém poderá entender a explicação de Abraão, a menos que compreenda a profundidade das razões divinas que superam a ação comum, pois não se mataria comumente um filho por motivo comum; talvez, no máximo, pela legítima defesa, o que não deixa de ser uma tragédia.

E se quisermos um alicerce mais seguro para uma religião, sem dúvida os alicerces da razão possuem uma medida mais moderada do que os das inspirações particulares. Não é um desprezo, mas certo temor, para que elas não sejam feitas por homens comuns, que não receberam um fardo tão pesado como o de Abraão. Por isso, para o homem comum, a fé e a razão devem caminhar juntas, uma ajudando a outra a

livro I dos Reis ‘O Senhor faz morrer e faz viver’. E assim sem qualquer injustiça, segundo a ordem de Deus, pode ser infligida a morte a qualquer homem, ou nocivo, ou inocente.” (TOMÁS DE AQUINO, 2005a, p. 570; *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 5, sol. 2)

²²⁹ “O mistério, tal como o alcança a fé, não é o irracional, mas sim a máxima profundidade da razão divina, que nós, com a nossa fraca vista, não temos capacidade para penetrar.” (RATZINGER, 2005a, p. 72)

²³⁰ “Deus é o senhor da vida e da morte; é por sua ordem que morrem pecadores e justos. Portanto, não peca quem mata um inocente por ordem de Deus, como não peca Deus, cuja ordem ele executa. Este mostra, ao contrário, que teme a Deus, obedecendo-lhe aos mandamentos.” (TOMÁS DE AQUINO, 2005c, p. 570; *Suma Teológica*, II-II, q. 64, a. 6, sol. 1)

²³¹ KIERKEGAARD, 2007, pp. 134-135, *traduzido pelo autor*.

não extrapolar os seus limites. Pois, somente a razão e a fé serão elas mesmas, quando não se tornarem nem um racionalismo absoluto, nem um fideísmo sem razão, como afirma Ratzinger:

Não é função menor da fé oferecer curas para a razão como tal; a fé não violenta, não se lhe mantém alheia, porém a reconduz de novo a si mesma. O instrumento histórico da fé pode libertar a razão como tal, de maneira que — levada ao próprio caminho pela fé — possa ver por si mesma. Temos de esforçar-nos por encontrar um caminho de diálogo entre fé e razão, pois ambas se necessitam mutuamente. A razão sem a fé não é saudável, mas a fé sem a razão não será humana.²³²

Por isso, deve haver uma saudável desconfiança da fé, por parte da razão. Abraão foi um grande alicerce de mais de uma religião. O título de “o homem da fé” é um título ímpar, concedido à sua ação totalmente heroica. Deus até poderia agir de uma forma semelhante conosco, pois ele é livre para agir assim. Ou, até mesmo, criar uma religião testando a fé de alguém, como fez com Abraão. Não é possível, de forma alguma, limitar tal poder de Deus e não seria conveniente questionar tal mandato divino, como disse Agostinho. Como então sair do problema? Se por um lado convém ser razoável, também não é possível esquecer que há a fé e a liberdade de Deus no mundo. Um grande místico, João da Cruz, procurou ser muito prudente em relação aos imperativos divinos, e se centrou mais na razão, deixando a fé em um lugar mais obscuro, e com isso ele não sabia perfeitamente como devia agir, mas, antes, buscava as razões que a fé dele concedia e mantinha um contato com o divino de forma mais indireta, na obscuridade da fé:

As palavras e visões divinas podem, então, por essa e muitas outras maneiras, ser verdadeiras e certas e, não obstante isso, acontecer que nos enganemos a seu respeito; porque não sabemos penetrar nos altos fins e profundos sentidos que Deus nelas tem em vista. Assim, é mais seguro e acertado exortar as almas a fugir com prudência de tais coisas sobrenaturais, acostumando-as, como dissemos, à pureza de espírito na obscuridade da fé – único meio para alcançar a união divina.²³³

Não há motivo algum para recorrer a tais meios extraordinários: temos a nossa razão natural, a lei e doutrina evangélica, pelas quais mui suficientemente nos podemos reger; não existe dificuldade ou necessidade que não se possa resolver ou remediar por esses meios comuns, mais agradáveis a Deus e proveitosos às almas. Tão grande é a importância de nos servirmos da razão e doutrina evangélica, que, mesmo no caso de recebermos algo por via sobrenatural – queiramos ou não, – só devemos admiti-lo quando é conforme à razão e aos

²³² RATZINGER, 2007a, p. 127.

²³³ DA CRUZ, 1988, p. 266; *Subida ao monte Carmelo*, livro II, cap. XIX, 14.

ensinamentos do Evangelho. Ainda assim, é preciso recebê-lo, não por ser revelação, mas por ser segundo a razão, deixando de lado todo o seu aspecto sobrenatural; mais ainda: convém considerar e examinar aquela razão com atenção maior do que se não houvesse revelação particular, pois muitas vezes o demônio diz coisas verdadeiras e futuras, muito razoáveis, para enganar as almas.²³⁴

Porque é tão importante ser prudente com as revelações divinas? Para evitar um mal maior. Pois é melhor impedir um místico e um psicopata do que permitir os dois. Seria melhor, claro, permitir apenas certa mística salutar e negar o psicopata. Mas se hoje se visse Abraão tentando matar o seu filho, dever-se-ia tentar fazer o papel do anjo de Deus e impedir um homicídio, porque não se vê o que Abraão vê, e nesse sentido é um dever julgar conforme o comum da razão. Se se pensasse de outra forma, todo psicopata poderia justificar a sua loucura e dizer que foi enviado por Deus. E a questão é exatamente essa! Independente de ser ou não enviado por Deus, ele deveria pagar pelo seu crime, no direito, como objeto da justiça²³⁵. Isso quer dizer que dever-se-ia mandar prender Abraão por tentativa de assassinato. A consciência de Abraão o livra de uma ação contra a religião, mas a justiça humana julga conforme os parâmetros de uma razão humana. É uma ação natural, por não ser contrária à natureza, mas ela a transcende, como algo sobrenatural, respeitando os parâmetros da justiça, mas tão ocultos, que os tribunais humanos não poderão permitir que determinada ação continue.

Para entender melhor a questão, deve-se destacar uma história de Sófocles que mostra exatamente o oposto: a peça *Ájax*. Nela, *Ájax*, herói grego da guerra de Troia, revoltado com a resolução dos chefes gregos de entregar as armas de Aquiles a Odisseu, toma a decisão de matar Agamêmnon e Menelau, responsáveis pela ordem. Neste momento, a deusa Atena muda a percepção de *Ájax* e ele mata os animais dos rebanhos conquistados pelos gregos, imaginando que assassinava Agamêmnon e Menelau. *Ájax* pensa, de fato, que matou os seus dois companheiros de batalha, sente remorso e decide se matar:

²³⁴ *Ibid.*, p. 273; *Ibid.* livro II, cap. XXI, 4.

²³⁵ “O nome de justo, que caracteriza a retidão convém à justiça, dá-se àquilo que a ação da justiça realiza, sem levar em conta a maneira de proceder de quem age. Nas outras virtudes, ao contrário, a retidão é determinada tão somente pela maneira de proceder de quem age. Eis por quê, de modo especial e acima das outras virtudes, o objeto da justiça é determinada em si mesmo e é chamado justo. Tal é precisamente o direito. Torna-se, assim, manifesto que o direito é objeto da justiça.” (TOMÁS DE AQUINO, 2005c, p. 47; *Suma Teológica*, II-II, q. 57, a. 1, rep.). E: “a palavra direito [*ius*] foi empregada primeiramente para significar a própria coisa justa; em seguida, estendeu-se à arte de discernir o que é justo; ulteriormente, passou a indicar o lugar onde se aplica o direito ao dizer, por exemplo, alguém comparece ao júri [*in iure*]; finalmente, chama-se ainda direito o que foi decidido por quem exerce a justiça, embora seja iníquo o que foi decidido.” (*Ibid.*, p. 47; *Ibid.*, II-II, q. 57, a. 1, sol. 1)

Irei imediatamente às praias planas / para banhar-me e para me purificar / de minhas culpas e escapar desta maneira / do pesado rancor da deusa. Avançarei / depois até algum lugar nunca pisado / por pés humanos; lá, cavando o solo virgem, enterrarei o ferro desta minha espada, arma odiosa, mais que todas detestada, / de tal maneira que ninguém jamais a veja.²³⁶

No caso de Ajax, algum tribunal humano poderia puni-lo por ter matado seres humanos? Claro que não. Por mais que os tribunais analisem também alguns qualificativos relativos à intenção, não haveria para Ajax um ato próprio de morte a seres humanos. Por isso que o caso de Ajax é totalmente oposto ao caso de Abraão. Ajax agiu contra a sua consciência e por isso sentiu remorso e se matou; Abraão agiu conforme o que pensava ser o correto e por isso amou de verdade o bem da sua ação. Mas o que objetivamente eles fizeram? O primeiro matou alguns animais, enquanto o outro tentou matar o próprio filho. Ajax só se pune porque pensa que faz parte da justiça divina, pois não suportaria viver com a culpa diante do rancor da divindade: “Irei imediatamente às praias planas / para banhar-me e para me purificar / de minhas culpas e escapar desta maneira / do pesado rancor da deusa.”, enquanto Abraão desde o início respondeu a Deus: “Eis-me aqui”²³⁷. Independente do que ocorresse, Abraão não sentiria remorso algum, mesmo preso ou acorrentado, ou se sofresse a pena de morte, enquanto Ajax sentia exatamente o contrário, pois por saber que não sofreria justiça alguma pelos homens, não poderia fazer outra coisa senão realizar a própria justiça²³⁸.

O que mais dificulta julgar algumas mentes é que não se vê os elementos obscuros dos seus raciocínios. Ou porque nem tais mentes conhecem esses elementos, ou porque tais elementos não podem ser mostrados. Pois a condenação de Ajax só se dá pelo seu próprio tormento e a justiça humana não veria a injustiça do ato de Ajax. (Enquanto ocorreria o contrário para Abraão.) Mas o que se deve dizer? A nossa justiça não funciona? Ela é inútil? Não é isso. Ela é algo falível, claro, justamente porque é humana, mas é o melhor que se tem, e sem ela haveria o retorno ao princípio sofista da soberania dos mais fortes. A justiça é um julgamento²³⁹ para tentar cada vez mais diminuir a injustiça, pois ela não é uma justiça absoluta.

²³⁶ SÓFOCLES, 2004, p. 106; *Ajax*, vv. 889-896.

²³⁷ Gn 22, 1.

²³⁸ Que fique claro que isso não é a defesa do suicídio, como contra-argumenta Tomás, 2005c, p. 138; *Suma Teológica*, II-II, q. 64, a. 5, rep., mas é apenas uma análise das disposições psicológicas do personagem principal desta tragédia. Sabemos que na tragédia alguns aspectos específicos da moralidade são questionados, em função do espírito dionisíaco descrito por Nietzsche: 2006, p. 41; *O nascimento da tragédia*. N. 4.)

²³⁹ TOMÁS DE AQUINO, 2005c, p. 85; *Suma Teológica*, II-II, q. 60, a. 1, rep. e *Ibid.*, p. 87; *Ibid.*, II-II, q. 60, a. 2, rep.

Assim, se se abre alguns precedentes de que há uma possibilidade de julgar apenas o ato psicológico ou dá a ele maior valor do que a ação física, poderia se perder em um subjetivismo de inclinações ocultas para o julgamento. Claro que há circunstâncias que amenizam ou acentuam a ação²⁴⁰, como a intenção de matar, inclinações ao sadismo e outros. Estes também devem ser considerados, mas a partir do ato concreto, de um homicídio, e não como uma pura intenção de matar. Ajax não seria condenado porque não é possível entrar na sua cabeça²⁴¹ e mesmo que ele confessasse o seu crime ele seria antes tido como louco do que como um criminoso. A sua confissão implica apenas que Ajax não é um indivíduo completamente são, pois confunde ovelhas com pessoas. O caso de Ajax não é um caso para uma prisão e sim para um hospício.²⁴²

Ajax matou as ovelhas que eram suas, e, de certa forma, era do seu direito, porque eram propriedades suas. E, pelo motivo de alguma deusa, ou de alguma origem religiosa, a sua alucinação só se dá quando ele vê as suas ovelhas. Às vezes ele vê amigos e os cumprimenta, ou vê como inimigos e as mata. Convém, por isso, que ele vá para a prisão por homicídio? Ele está matando o que lhe pertence, não fere nenhum humano. Ele poderia ir ao hospício apenas porque não consegue distinguir algumas ovelhas dos humanos e deve ser tratado. Mas o seu caso não é uma questão de moralidade ou imoralidade, julgado pela justiça²⁴³ humana, apenas por certa justiça julgada pela consciência. Por isso não é possível julgar a mera consciência sem um ato concreto, como explica Hobbes: “não há lugar para acusação humana de intenções que nunca se tornam visíveis em ações exteriores.”²⁴⁴ É o ato concreto que chama a atenção, e a partir dele analisa-se o todo, incluindo a consciência, mas ela por ela mesma, sem um ato que possa ser julgado, deve ser desprezada pela justiça humana.

Mas, em relação a Abraão, ele foi uma espécie de místico, no sentido de que teve um contato imediato com o divino e recebeu algumas ordens que não são comuns para o resto da população. Tais ordens são divinas e por isso são alicerçadas em algo natural do homem e de Deus, mas há uma aparente contradição com o não matar. E

²⁴⁰ *Id.*, 2003, pp. 242-243; *Ibid.*, I-II, q. 18, a. 3, rep.

²⁴¹ “A lei humana, com efeito, não pune aquele que quer matar e não mata” (*Id.*, 2005a, p. 663; *Ibid.*, I-II, q. 100, rep.)

²⁴² Por mais que não haja a morte propriamente dita, há o consentimento contra razão, como foi visto. Cf. *Id.*, 2003, pp. 267-268; *Ibid.*, I-II, q. 19, a.5, rep.

²⁴³ Os vícios puramente mentais não são julgados pela lei humana, apenas os vícios mais graves e, de certa forma, manifestos: “A lei humana é imposta à multidão dos homens e nessa maior parte é de homens não perfeitos na virtude. E assim pela lei humana não são proibidos todos os vícios, dos quais se absterem os virtuosos, mas tão-só os mais graves, dos quais é possível à maior parte dos homens se abster; e principalmente aqueles que são em prejuízo dos outros, sem cuja proibição a sociedade humana não pode conservar-se; assim são proibidos pela lei humana os homicídios, os furtos, e coisas semelhantes. (*Id.*, 2005a, pp. 586; *Ibid.*, I-II, q. 96, a.2, rep.)

²⁴⁴ HOBBS, 2008, p. 247; *Leviatã*, Parte 2, cap. XXVII.

essa aparente contradição deve ser entendida por ações opostas, realizadas por pessoas distintas, não as mesmas. Como assim? Se um pai tiver recebido uma visão particular de matar o seu filho, é dever do filho fugir dele com todas as suas forças, porque deve-se garantir a própria vida, um bem que é a condição de todos os outros bens. Deve-se ir contra a disposição do pai, porque os mandatos se chocam, e deve-se fazer isso sem que o mate, porque Deus não nos revelou que se deve matar esse pai, mas apenas para o pai, que deve matar o filho.

Então deve-se dizer que as leis não são universais? Elas são, pois se não fossem, nada teria sentido, nem a natureza, nem a verdade, nem a justiça. Mas a questão é que há algo na mente divina que optou por determinada ação, em uma circunstância tal que é semelhante à legítima defesa. Mas, neste caso, é mais prudente seguir a linha de João da Cruz, pelo que foi dito, por ser um mal menor. Não quer dizer que se nega toda e qualquer ação mística, não é isso. Mas se nega apenas aquela forma de revelação mística que vá contra uma medida considerada própria de algo bom daquela religião, mesmo que não seja algo plenamente razoável em si mesmo, mas que não fira ninguém.

Para Aristóteles a medida seria o próprio homem justo, entre o idealismo platônico e o relativismo de Protágoras, como comenta Aubenque:

Aristóteles não cede nenhum lugar ao relativismo, o qual, ao contrário, quer superar. O que quer dizer é que nem todos os homens têm o mesmo valor, e que se não há mais, como para Platão, uma Medida transcendente que permitia julgá-los, são os homens de valor que são juizes do próprio valor. Aristóteles está consciente da arbitrariedade dessa posição que sugere no mesmo texto um “critério”, embora seja necessariamente imanente: o da *saúde*. Assim como é preciso distinguir entre sensação do homem saudável, que julga amargo, o amargo, e doce, o doce, e a do enfermo, que se precipita em direção ao que lhe é nocivo, do mesmo modo é preciso distinguir entre o homem valoroso e o homem de má qualidade (φαῦλος), entre o homem consumado e o inferior, entre o homem servil e o homem livre. Aristóteles procurou substituir o relativismo humanista de Protágoras e o absolutismo platônico do Bem por um novo absolutismo que hoje, no entanto, nos parece bem relativo: o que recorre ao critério da superioridade física do homem do homem “saudável” ou social do homem “livre”.²⁴⁵

Mesmo sem rejeitar tal visão, tomar o homem justo como medida não esclarece propriamente a justiça e tende mais à tautologia, do ponto de vista retórico. A definição de Tomás de Aquino sobre a violência, tomada de Gregório de Nissa, pode esclarecer o tema, em uma solução para a não violência:

²⁴⁵ AUBENQUE, 2008, pp. 80-81.

Por isso, Gregório de Nissa diz, para excluir aquilo que é feito por medo, que na definição do violento não só se diz que: *violento é aquilo cujo princípio é extrínseco*, mas acrescenta: “em nada cooperando o paciente”, porque para aquilo que se faz por medo à vontade do que tem medo coopera com alguma coisa.²⁴⁶

Para Tomás a violência é uma ação externa em que o paciente não coopera com ela. Assim uma possível solução é a não violência, não como medida absoluta, mas como algo unido à justiça. Não se toma apenas como um acordo entre vontades, de forma contratualista, mas como uma relação entre vontades baseada em uma visão natural e objetiva do conceito de justiça no homem justo.

Imagine uma pessoa que comprou uma casa em determinado lugar e estabeleceu certo vínculo com aquela comunidade. Tal pessoa poderia receber uma revelação divina que diga: “saia deste lugar e vá morar em outra cidade”. Ela então deveria fazer a seguinte pergunta: “eu serei violento, de modo injusto com alguém, ao sair desta cidade? Há alguém que depende totalmente de mim?” As ponderações podem se inclinar ao cumprimento das suas disposições, mas sem que haja uma ação violenta, como por exemplo alguém que sustenta uma família e a deixaria desamparada se saísse da cidade. Em última instância é um conceito de justiça que se expressa principalmente na pragmática de não agir contra o outro, violentamente, nem deixar de cumprir as obrigações de justiça.

Se por exemplo, alguém recebe a seguinte revelação: “mate todos os primogênitos dessa cidade”, ele deve seriamente se questionar sobre a validade de tal revelação, além dela não ser razoável em si mesma, ela fere princípios de justiça, pois não há um motivo justificado para matar os primogênitos de uma cidade. Se agisse assim, faria de forma violenta, portanto, contra a justiça.

Um contraponto a essa visão é o pensamento de Aristóteles, citado por Tomás de Aquino, que diz o seguinte: “e o Filósofo diz também que ‘os homens impulsionados por um instinto divino não devem buscar conselho na razão humana, mas seguir esse instinto interior, porque são movidos por um princípio superior à razão humana.’”²⁴⁷ Deve-se apenas considerar tal pensamento, que se distancia da simples razoabilidade, no caso de inspirações inofensivas, não-violentas. Mas, mesmo que seja algo pouco razoável, deve ser sempre ponderado. Sempre a razão deve procurar agir para reconhecer o valor moral da ação e, se depois reconhecer que não é uma ação contra a

²⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, 2003, p. 129; *Suma Teológica*, I-II, q. 6, a. 6, sol. 1.

²⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, 2005a, p. 244; *Suma Teológica*, I-II, q. 68, a. 1, rep.

moralidade, a pessoa fica livre para optar, para escolher se aceitará ou não a inspiração. Não há uma necessidade absoluta para a escolha de tal ação e por isso não pode ser imputada como má, caso não tenha sido realizada, mesmo que seja divina, porque não está dentro da razoabilidade. Seria uma espécie de aposta em que não há perdas, uma vez que já não se apresenta como uma ação moralmente ruim. Caso seja uma inspiração divina, a pessoa terá o mérito pelo salto no escuro e por ser guiada pelo divino, como disse Aristóteles na citação acima; e se for mero psicologismo, o resultado não acarretaria um problema moral.

Algumas manifestações das revelações da divindade podem ser algo meramente subjetivo, criado por uma psicologia e por isso não deve também ser levado muito a sério. Imagine que uma mulher ame um homem, e deseja no seu íntimo que se case com ele. E acredita no seu íntimo que tenha escutado a seguinte inclinação: “case com ele”. A princípio, não há nada de errado, porque não é uma inclinação ruim em si mesma e ela poderia, de fato, realizar tal ação. Porém, se ela e ele fossem cristãos, e ele esteja casado, se ela se casar com ele, haveria uma bigamia, contrária aos ideais do cristianismo. E se ela quiser permanecer na sua religião monogâmica, não poderá se casar com ele, muito menos realizará algum ato para ferir a mulher casada com ele. Das duas, uma, ou ela espera ele enfiar, ou pensa que determinado dizer é apenas uma criação da sua mente, criado pelo seu próprio desejo de estar perto dele e ser-lhe amante.

De qualquer maneira, humanamente não se deve permitir que haja místicos que ajam contra a justiça humana, porque simplesmente os ditames de possíveis “Abraões” só devem ser seguidos por aqueles que recebem tais revelações. E mesmo aqueles que receberam, é bom manter um nível de precaução, para não cometer um homicídio por motivos da sua própria loucura e justificar por ser um ato realizado em nome de Deus.

Desta forma, há um quê na mente de Abraão que ninguém saberá o que é, e por isso Hobbes não admite, de uma forma racional e indubitável, um juízo sobrenatural, quando diz: “ninguém pode infalivelmente saber pela razão natural que alguém recebeu uma revelação sobrenatural da vontade de Deus”²⁴⁸. Muitos loucos acharão que terão esse quê e por isso terão tanta confiança nas suas supostas revelações particulares. E não é possível delimitar a linha tênue entre o quê de Abraão e o quê da insanidade e por isso convém ser prudente, sobretudo pela não violência. Há certa conveniência das revelações místicas por motivos muito mais justos do que os de aparente justiça como o de Abraão. Mas, de qualquer maneira, Abraão deve ser tratado como uma exceção

²⁴⁸ HOBBS, 2008, p. 243; *Leviatã*, Parte 2, cap. XXVI.

absoluta, uma pessoa que deva ser admirada muito mais pela sua fé, e por isso o nome de “cavaleiro da fé”, ou de “o pai da fé”, do que pelo ato concreto que foge da razoabilidade da justiça humana.

Contudo ainda poderia surgir um argumento, provindo do livro *Os irmãos Karamazov*, no capítulo *O Grande Inquisidor*. Este capítulo é uma história criada por um dos irmãos, o ateu Ivan Karamazov, que defende a ideia de que mesmo se Cristo aparecesse durante o século XVI, a inquisição o queimaria por considerá-lo um herege, como diz o inquisidor para Cristo:

“Tudo foi transmitido por ti ao papa, tudo depende pois agora do papa, não venhas estorvar-nos antes do tempo, pelo menos”. Tal é a doutrina deles, dos jesuítas, em todo caso. Encontrei-a nos seus teólogos. “Tens tu o direito de nos revelar um só dos segredos do mundo donde vens?”, pergunta o velho, que responde em seu lugar: “Não, não tens o direito, porque essa revelação se ajuntaria à de outrora, e seria isso retirar aos homens a liberdade que defendias tanto na terra. Todas as tuas revelações novas feririam a liberdade da fé, porque pareceriam miraculosas; ora, tu punhas acima de tudo, há quinze séculos, essa liberdade da fé. Não dissesstes bem muitas vezes: “Quero tornar-vos livres”? Pois bem, viste-os, os homens “livres” – acrescenta o velho, com ar sarcástico. – Sim, isto nos custou caro – prosseguiu ele, olhando-o com severidade –, mas levamos a cabo afinal aquela obra em teu nome. Foram-nos precisos quinze séculos de rude labor para instaurar a liberdade; mas está feito, e bem feito. Não o crês? Olhas-me com doçura, sem mesmo fazer-me a honra de te indignares. Mas fica sabendo que jamais os homens se creram tão livres como agora, e, no entanto, a liberdade deles depositaram-na humildemente a nossos pés. Isto é a nossa obra, para dizer a verdade: é a liberdade que sonhavas?”

249

Claro que se deve de considerar que é um discurso criado por um personagem ateu, mas também não é possível desprezar o valor dos seus argumentos. O que o personagem Ivan quer mostrar é o absurdo do impedimento das manifestações místicas, miraculosas, em favor de uma ortodoxia. E por isso que o inquisidor, que seria a máxima representação da intransigência religiosa, defende um limite para a manifestação de Cristo, dos novos milagres de Cristo no mundo, feitos diretamente, conforme a sua nova vinda, no século XVI, segundo a história.

Não se deve concordar com o inquisidor por negar qualquer manifestação mística, mas, por prudência, apenas se nega aquelas que parecem contrárias a certa justiça conveniente à humanidade, que se apresentariam como violentas. Nega-se a mística aparentemente ruim e não a boa, pois não se deve impedir as boas manifestações que vêm de Deus aos homens. E mesmo se tais manifestações sejam

²⁴⁹ DOSTOIÉVSKI, 1970, pp. 187-188; *Irmãos Karamazovi*, livro V, cap. 5.

totalmente falsas, isto é, não falsas absolutamente, como algo hipócrita da parte de quem recebe tal revelação, mas falsas por serem uma criação puramente subjetiva, se alguém cria, talvez inconscientemente, uma inspiração que diga: “seja mais paciente com os seus amigos, seja mais generoso com as pessoas”, não há problema algum, mesmo que tal ação seja uma criação totalmente subjetiva. E mesmo que haja uma criação voluntária que diga a mesma coisa – “seja mais paciente com os seus amigos, seja mais generoso com as pessoas” –, também não convém condenar a ação, porque o seu ato concreto é bom, apesar da pessoa mesma ter forjado conscientemente tal revelação, por algum motivo que não se convém julgar, se ela faz uma ação materialmente boa – talvez por querer se mostrar, dizendo que recebe certas visões de Deus.

Mas a humana precaução também pode ser baseada na história da mística em que muitos foram conduzidos por espíritos maus, que forjaram alguns conselhos em nome de espíritos bons. Assim, a dificuldade é tanta que convém ao indivíduo, que atue no limite da moralidade para ações que impliquem um conteúdo ético implícito, como a morte de alguém sem motivo, e para outras opções deve-se ter certa liberdade, fruto de uma livre disposição de querer ou não ouvir tal suposta revelação dentro da ética, ou ações afetivas mais específicas, inseridas sempre na boa ação.

Ainda há uma coisa que não é possível deixar de insistir. Será que se está tentando impedir a onipotência divina? Não, porque Deus pode agir da melhor forma que lhe aprouver e há liberdade para segui-lo ou não, independente da escolha humana ou da visão sobre as suas ações. Mas também se sabe que Deus pode ter outros meios mais comuns, mais normais para atuar, para fazer a sua vontade no mundo, em função dele mesmo ser racional. Pois, se considerarmos que a natureza é obra sua, a sua ação mais comum se dá nessa própria natureza, pelas leis relativas a ela mesma, assim como Hobbes define a natureza: “a arte pela qual Deus fez e governa o mundo”²⁵⁰. Tudo aquilo que está além da natureza, que é sobrenatural, é algo que o humano não pode nem deve impedir. Mas nem sempre se sabe o que é realmente divino e o que é fruto doentio de uma debilidade psicológica. Não é possível imaginar humanos perfeitos, que conhecem e sabem interpretar toda a mensagem da divindade. E se sabem perfeitamente é por algum auxílio divino direto, como, sem dúvida, teve Abraão. E por isso: é melhor evitar um místico não razoável e um psicopata, do que permitir os dois.

²⁵⁰ HOBBS, 2008, p. 11; *Leviatã*, Introdução.

CONCLUSÃO

Deve-se estar sempre atento à razão e a fé. Não é conveniente correr o risco de ter um preconceito racionalista de desprezo à fé, nem um preconceito fideísta de desprezo à razão. Deve-se estar abertos, e a melhor forma de quebrar preconceitos é

buscar certa inclinação aos mundos possíveis, aos mundos fantásticos. Eles auxiliam a pensar além, para estar livres de preconceitos, fruto de uma defesa limitada e exclusiva de um único mundo possível. Portanto, não convém ignorar os gregos como bom fundamento para o pensamento e base racional.

A razão, portanto, pode servir de freio à fé, para que ela não cometa excessos e mantenha uma firme desconfiança a certas intuições que fujam da mera razoabilidade moral. O divino que se ponha como imoral não pode elevar a própria humanidade, mas antes levaria a algo desumano, contrário a uma visão de síntese entre a religião e a filosofia. O verdadeiro religioso deve buscar em si a marca de uma humanidade plena, sem ferir os seus preceitos religiosos, antes tê-los como forte auxílio da sua humanidade.

Assim, a filosofia da religião não é uma teologia, porque não toma as proposições da fé como verdade, mas as toma como um objeto possível de investigação, dentro da máxima potencialidade do ser, em um mundo possível. E somente é possível a comunicabilidade da religião, na medida em que ela se propõe como comum, conforme a racionalidade, como foi visto em Filo e na helenização do cristianismo. Mas dificilmente seria possível a existência do pensamento filoniano sem a base platônica-aristotélica que destaca o elemento comum do *logos*. E, em Tomás de Aquino, há uma grande abertura e síntese desses dois elementos, como continuador da iniciativa filoniana.

Sobre a fé, pois, deve-se considerar que ela parte de Deus, *a posteriori* à fé, como um princípio amoroso que Deus possibilita ao crente e o concede em paralelo com o agir humano. O “louco sortudo” é apenas uma ilustração que ajuda a compreender a relação entre a razão e a fé, e não concebe a fé como um dom próprio de Deus, mas a tem como o máximo da racionalidade humana, ao considerá-la apenas como um mundo possível muitíssimo pouco razoável, sobretudo pela forma de aquisição. Desta forma, deve-se considerar a fé como um dom de Deus, e tal dom pode ser cultivado pelo homem, na medida em que é livre para pedi-lo mais a Deus, para aumentar a sua fé, e também é livre para compreendê-la melhor, conforme a sua razão. Não convém também conceber que haja uma dupla verdade, que a razão e a fé sejam contraditórias, porque seria um absurdo conceber que duas proposições possam coexistir contraditoriamente e que Deus seja contraditório, como defende Tomás de Aquino.

Além disso, em relação à religião, o amor está ligado ao conhecimento na medida em que ninguém pode amar além da capacidade em que conhece, pois o

conhecimento é uma causa necessária para o amor. Não é uma causa suficiente, mas uma causa necessária. Nesse sentido, é possível quantificar o limite do amor, pela possibilidade de quantificar o conhecimento.

Para a comunicação entre o religioso e o Estado, deve se ter em conta a argumentação de uma filosofia sadia, sempre com o respeito e a valorização da pessoa humana como princípio básico para início de qualquer diálogo. A análise do caso de Abraão e Ájax serve para entender melhor que se deve duvidar, muitas vezes, de determinadas inclinações e sentimentalismos, pela defesa de uma proposição racional e consolidada, para que não se atue violentamente, pensando que está agindo em nome de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGOSTINHO, S. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus. 5ª ed., 2008.
_____. *A graça (I)*. São Paulo: Paulus. 3ª ed., 2007a.

- _____. *A verdadeira religião / O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus. 2ª ed. 2007b.
- _____. *Confissões*. Petrópolis: Vozes. 18ªed., 2002a.
- _____. *A Cidade de Deus – parte II*. Petrópolis: Vozes. 4ª ed. 2001.
- AMARAL, Marcio Tavares d'. *Comunicação e diferença*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- _____. *O homem sem fundamentos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ-Tempo Brasileiro, 1995.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da Filosofia – volume 1*. São Paulo: Paulus. 1990.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret. 2007.
- _____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola. 2ªed., 2005a.
- _____. *Órganon*. Bauru: Edipro. 2005b.
- _____. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes. 3ª Ed. 2002.
- _____. *Da alma*. Lisboa: Editora 70. 2001.
- _____; HORÁCIO; LONGINO. *A poética clássica*. São Paulo: Cultrix. 1997.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus. 2ª ed. 2008.
- AVERRÓIS. *Discurso decisivo*. São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- AVICENA. *A origem e o retorno*. São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- BACON, Francis. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água. 1991.
- BOHM, David. *Diálogo*. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- CAMÕES, Luis Vaz de, *200 Sonetos*. Porto Alegre: L&PM. 2ª ed. 2003.
- CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: LTR. 2001.
- CORTEZ, Herman. *A conquista do México*. Porto Alegre: L&PM. 2ªed., 2007.
- COSTA, Ricardo da. Apresentação de *O livro da ordem de cavalaria*. São Paulo: Giordano. 2000.
- DA CRUZ, São João. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes. 2ªed., 1988.
- DANIEL-ROPS. *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*. São Paulo: Quadrante. 1988.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os irmãos Karamazov*. Rio de Janeiro: Abril. 1970.
- FILO DE ALEXANDRIA. *Obras completas – Volumen I*. Madrid: Editorial Trotta. 2009a.
- _____. *Obras completas – Volumen V*. Madrid: Editorial Trotta. 2009b.
- FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (século I-VII)*. São Paulo: Paulus. 1995.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes. 2ª Ed., 2001.

- GOETHE, Wolfgang Von. *Fausto*. São Paulo: Martin Claret. 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola. 3ª ed. 2007.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 2ª ed. 2003.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Rio de Janeiro: Diagrama. 1980.
- HESÍODO. *Teogonia – a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras. 5ª ed. 2003.
- _____. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras. 4ª ed. 2002.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck. São Paulo: Martins Fontes. 2008.
- HOPHAN, Otto. *São Paulo – o Apóstolo das Gentes*. São Paulo: Quadrante. 2007.
- IRINEU DE LIÃO, S. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulus. 1995.
- JAEGGER, Werner. *Cristianismo primitivo e Paideia grega*. Lisboa: Edições 70. 2002.
- JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas. 6ª ed., 2002.
- JUSTINO, S. *I e II Apologias / Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus. 2ª ed., 1995.
- KIERKEGAARD, Sören. *Temor y Temblor*. Madrid: Alianza. 5ªed., 2007.
- LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro: Editora 34. 14ª ed., 2006.
- _____. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34. 7ªed. 2005.
- LLANO, Alejandro. *Gnosiologia Realista*. São Paulo: IBFC “Raimundo Lúlio”. 2004.
- LÚLIO, Raimundo. *O livro do gentio e dos três sábios*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MACHADO, Irene. *O ponto de vista semiótico*. In: Antonio Holfeld; Luiz C. Martino; Vera França. (org.). *Teorias da Comunicação. Conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis: Vozes. 3ªed., 2003.
- MAIMÔNIDES, Moisés. *O guia dos perplexos, parte I*. São Paulo: Landy Editora, 2004.
- MARITAIN, Jacques. *Introdução geral à filosofia*. Rio de Janeiro: Agir. 15ª ed. 1987.
- MARTINS, Ives Gandra Filho. *Manual Esquemático de História da Filosofia*. São Paulo: LTR. 3ªed. 2004.
- MELENDO, Tomás. *Iniciação à filosofia*. São Paulo: IBFC Raimundo Lúlio. 2005.
- NÉRET, Gilles. *Dalí*. Lisboa: Paisagem. 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra. 2008.
- _____. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras. 2ª ed., 2006.
- _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das letras. 5ª ed., 2005.
- _____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras. 10ª ed., 1998.
- NUNES, Carlos Alberto, *A Questão Homérica em Ilíada*. Rio de Janeiro: Ediouro. 2ª ed. 2001.

- OCKHAM, Guilherme; SCOT, Duns. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural. 1989.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. São Paulo: Loyola. 2002.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes. 2003.
- PAULO VI. *Dei Verbum*. São Paulo: Paulinas. 9ª ed., 2004.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002.
- PLATÃO. *Sofista*. São Paulo: Golden Books. 2005.
- _____. *Apologia de Sócrates / Banquete*. São Paulo: Martin Claret. 2004.
- _____. *Teeteto / Crátilo*. Belém: Pará. 3ª Ed. 2001.
- _____. *Fédon / Apologia de Sócrates*. São Paulo: Atena editora. 3ª Ed. 1954.
- RATZINGER, Joseph. *Caritas in veritate*. São Paulo: Paulinas. 2009.
- _____. *Fé, Verdade e Tolerância*. São Paulo: IBFC, 2007a.
- _____. *Spe Salvi*. São Paulo: Paulinas. 2007b.
- _____. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola. 2ª ed., 2006.
- _____. *A Igreja e a nova Europa*. São Paulo: Verbo. 2ª ed., 2005a.
- _____. In BLANCO, *Joseph Ratzinger*. São Paulo: Quadrante. 2005b.
- REALE, Giovanni. *Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo*. São Paulo: Loyola. 9ª ed., 2008.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval – Das origens Patrísticas à Escolástica Barroca*. São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio. 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de insultar*. São Paulo: Martins Fontes. 2ª ed. 2005.
- SHAKESPEARE, William. *Romeu e Julieta*. Martin Claret. 2002.
- _____. *Hamlet*. São Paulo: Martin Claret. 2000.
- _____. *Otelo*. Porto Alegre: P&PM Pocket. 1999.
- SIMPLÍCIO. *Os pensadores – Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural. 2005.
- SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho*. Petrópolis: Editora Vozes. 2002
- SÓFOCLES; ÉSQUILO; EURÍPEDES. *Ájax / Prometeu Acorrentado / Alceste*. Rio de Janeiro. JZE. 5ª ed. 2004.
- SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola. 2006.
- TOMÁS DE AQUINO, S. *Suma Teológica – Volume IV*. São Paulo: Loyola. 2005a.
- _____. *Suma Teológica – Volume II*. São Paulo: Loyola. 2ªed., 2005b.
- _____. *Suma Teológica – Volume VI*. São Paulo: Loyola. 2ªed., 2005c.
- _____. *Suma Teológica – Volume V*. São Paulo: Loyola. 2004.
- _____. *Suma Teológica – Volume III*. São Paulo: Loyola. 2003.

_____. *Suma Teológica – Volume I*. São Paulo: Loyola. 2ª ed. 2001.

_____. *Suma contra os gentios. Volume I*. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edição EST. 1990.

VEIGA, Bernardo. *É impossível o diálogo inter-religioso? – O pensamento de Bento XVI e a visão de Raimundo Lúlio sobre o diálogo inter-religioso*. São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio. 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel. 17ª ed. 2008.

_____. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes. 2006.

VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. São Leopoldo: Ed. Unisinos. 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp. 3ªed., 2008.

Site:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html, acessado 7/08/2007, às 16h 40min.