

FILOSOFIA CATÓLICA E FILOSOFIAS NACIONAIS

Márcia XAVIER DE BRITO

Diretora de Relações Interinstitucionais do
Centro Interdisciplinar de Ética e Economia Personalista (CIEEP)

Resumo: Inspirado na obra de Leonardo Prota, *As Filosofias Nacionais e a Questão da Universalidade da Filosofia*, o presente trabalho tem por objetivo apresentar a questão da filosofia católica na atualidade. Para isso, apresentamos brevemente o posicionamento da Igreja Católica ao longo da história em relação à filosofia e à possibilidade de surgimento de filosofias católicas nacionais.

Palavras-chave: Filosofia Católica. Filosofias Nacionais. Época Moderna. Época Contemporânea. Igreja Católica. Catolicismo.

Abstract: Inspired in the work of Leonardo Prota called *As Filosofias Nacionais e a Questão da Universalidade da Filosofia*, this paper intends to show the problem of catholic's philosophy nowadays. To this aim, the Catholic's Church historical position is briefly shown concerning the philosophical thought as well as the possibility of national catholic philosophy's.

Key-words: Catholic Philosophy. National Philosophies. Modern Period. Contemporary Period. Catholic Roman Church. Catholicism.

A presente comunicação pretende apresentar brevemente a problemática da universalidade do pensamento católico e sua inserção nas diversas realidades nacionais. Para cumprir satisfatoriamente tal propósito iniciaremos a exposição do tema com os possíveis planos de desenvolvimento do pensamento filosófico e suas distinções.

Didaticamente poderíamos dividir a filosofia em três grandes planos, a saber, o das *perspectivas*, que comporta duas visões: a *transcendente* e a *transcendental*; o dos *sistemas*, de caráter transitório e elaborado a partir de perspectivas e o dos *problemas*, característica contemporânea que se

firmou por possuir maior perenidade e amplitude em detrimento dos sistemas (PAIM: 1987, p. 3-17).

Por reunir abrangência e perenidade, analisaremos nosso tema, no que concerne à universalidade da filosofia católica, a partir do plano das *perspectivas* e, no que diz respeito às formas que essa filosofia assume nos diferentes espaços político-geográficos e culturais, abordaremos tal fenômeno de modo amplo, por motivos que mais adiante exporemos.

Historicamente, o questionamento da universalidade da filosofia se dá na formação do Estado Moderno. Tal processo, nas múltiplas facetas que assume, sejam políticas, culturais ou

econômicas, dá uma verdadeira guinada no modo de pensar até então praticado, algo que poderíamos identificar como uma mudança de paradigma. Além desse processo, no período também podemos destacar certos fatos como causa e produto de tal reviravolta. Dentre eles estão as descobertas marítimas, as reformas religiosas, a revolução científica e a quebra da unidade lingüística (PROTA: 2000, p. 25-28).

Os problemas decorrentes dessa transformação no campo filosófico poderiam ser elencados em três grandes grupos: o do *conhecimento*, o da *ciência* e o da *moralidade*. No campo do conhecimento o embate se dá entre experiência e teoria; na ciência, entre sua autonomia dentre os saberes ou da necessária vinculação com a filosofia e; no campo da moralidade, a discussão se passa entre a fundamentação moral católica, protestante ou laica. Tais problemas permanecem em pauta até a segunda metade do século XIX quando se inicia o questionamento do positivismo, fato que segundo Leonardo Prota, marca o início da Filosofia Contemporânea (PROTA: 2000, p. 28).

Nesse momento de transição, no que concerne à Filosofia Católica propriamente dita, o modo de pensar escolástico permaneceu impassível e distante de tais mudanças. Tal postura se deveu à fidelidade a perspectiva transcendente que Filosofia Católica assumiu desde suas primeiras formulações pelos Padres da Igreja.

Por perspectiva transcendente entendemos, assim como Kant, aquela que abarca princípios que ultrapassam a experiência possível, subordinando o real a parâmetros acima da experiência humana. Assim, o que permanece e não se sujeita à mudanças, ou seja, a *substância*, passa a constituir sua categoria básica e dar suporte à realidade (PAIM: 1987, p. 4).

Podemos apontar como fatores da fidelidade católica à perspectiva transcendente o próprio modelo grego adotado para o pensar teológico-filosófico, além da identificação de Deus com a verdade a partir da revelação evangélica (*FIDES ET RATIO*: VI.73, p. 98). Portanto, o sistema filosófico construído com base nessas premissas situa o drama da experiência do homem na tentativa de adequação das contingências histórico-sociais aos modelos transcendentais imutáveis, estáticos e eternos.

Foi exatamente a adesão ao sistema construído em bases transcendentais que permitiu a negação das mudanças que estavam ocorrendo naquele período e impossibilitou qualquer tentativa de transformação. O sistema desenvolvido pela meditação escolástica pressupunha uma cosmologia de base aristotélica que abarcava as esferas do conhecimento e ciência consideradas possíveis e acabadas, bem como subordinava a ética à teologia pela idéia de felicidade eterna e danação. Na verdade, toda a *ratio* era permitida desde que em função da *fides*, o que elevava a teologia à condição de supremo saber e a filo-

sofia a um mero meio para atingir essa finalidade.

Pela visão mais tradicionalista, toda a Filosofia Moderna era entendida como tentativa de desvincular a *fides* da *ratio* nos vários campos da ação humana, o que visto dessa forma não deixou de ser considerado uma sucessão de erros e desvios. Entretanto, o modo de pensar moderno, aos poucos, foi se impondo como nova forma de acesso à realidade, dando ensejo à filosofias nacionais independentes de qualquer credo religioso.

Inicialmente, poderíamos dizer que houve uma tentativa de agregação do método indutivo ao dedutivo, consolidado pela Escolástica. Essa tentativa, ocorrida principalmente entre o final do século XV e a primeira metade do século XVI, não pretendia a substituição do sistema escolástico, mas tão somente a incorporação do conceito de experiência. Destacamos nessa fase os trabalhos de *Francis Bacon* (1561-1626), *René Descartes* (1596-1650), *Giordano Bruno* (1548-1600), *Galileu Galilei* (1564-1642) e do jesuíta espanhol *Francisco Suárez* (1548-1617), que defendia concepções que em muito o aproximava dos nominalistas ingleses (PROTA: 2000, p. 31-37). Infelizmente, esse esforço de dialogar com a modernidade foi rechaçado por Roma, que radicalizou a posição de manter-se fiel à visão de mundo que privilegiava a *fides* e ao sistema filosófico que adotou. Assim, vemos a recusa da ciência moderna pela Igreja basear-se em dois pontos, a saber: a *impossibilidade de conhecimento da realidade em si mesma*

(base da moderna premissa transcendental) e a *negação que as mudanças impunham às formulações de Aristóteles*, que nesse momento se revestiam de caráter religioso (PROTA: 2000, p. 300).

Na verdade o tomismo ainda é considerado sistema filosófico preferencial e foi tido como doutrina oficial da Igreja até o Concílio Vaticano II (1962-1965). Entretanto, não foi possível a Igreja manter o sistema incólume e, informalmente a doutrina foi sofrendo influências das várias escolas filosóficas da modernidade.

No início do período contemporâneo, vimos uma tentativa da Igreja de resgatar o sistema tomista pela publicação da encíclica *Æternis Patris* (1879). Na verdade, essa encíclica foi uma espécie apropriação do sistema tomista por parte da ala tradicionalista da Igreja tentou recusar as novas formas de interpretativas derivadas da escola espiritualista. Igualmente, nos anos trinta e quarenta do século XX, vemos ressurgir, de forma mais intensa, a tentativa eclesial de resgatar o tomismo como único sistema possível de expressão da Verdade.

Assim vemos que para afastar o que até então era considerado ameaça à própria catolicidade, ascenderam várias formas de radicalismos por parte dos teóricos católicos, fato que ao invés de contribuir para afirmar da Igreja como local de manifestação da Verdade revelada, a colocou cada vez mais distante da realidade que a cercava, impedindo que sua missão

catequética se cumprisse de forma satisfatória.

No entanto, alguns dos pensadores que defenderam o sistema, como foi o caso de *Étienne Gilson* (1884-1978), ao fim da vida, embora ainda considerasse mais eficaz o caminho de São Tomás, admitiu ser possível chegar a Deus por muitos outros caminhos, até mesmo não metafísicos, levando em conta os vinte e quatro séculos de meditação e discussão que a humanidade tem por detrás de si (REALE & ANTISERI: 1991, p. 777).

No período conciliar, ou seja, na década de sessenta do século XX, diante das novas “realidades terrenas” que emergiram do mundo contemporâneo, finalmente a Igreja percebeu a necessidade de desenvolver instrumentos de interpretação capazes de dialogar com a filosofia moderna, abandonando o comportamento apologético e agressivo típico dos teólogos do século XIX e início do século XX. Para isso decidiu dialogar, à luz da tradição, com concepções mais abertas sobre ciência, política, antropologia, educação, vida sexual etc. Em termos de perspectivas, poderíamos dizer que essa postura celebraria o acolhimento da perspectiva transcendental por parte da Igreja.

Assim, vamos vendo aos poucos, num enorme lapso temporal, o abandono de uma Filosofia Escolástica privilegiadora de dogmas para assistirmos a adoção de uma filosofia válida em si mesma, capaz de chegar à verdade e ser digna da revelação por

parte do magistério católico (PAIM: 1987, p. 367).

A respeito da autonomia da filosofia, vale lembrar a ressalva feita por João Paulo II ao distinguir a *argumentação conduzida segundo rigorosos critérios racionais com a anuência da fé* da *argumentação racional separada da fé*. Segundo o Papa, essa segunda postura, longe de proporcionar uma filosofia autônoma, propõe uma ilegítima auto-suficiência do pensamento pois rejeita de pronto as contribuições de verdade vindas da revelação divina (*FIDES ET RATIO*: VI.75, p. 100).

Portanto, a atual postura da Igreja se consolida numa interação circular entre a *fides* e a *ratio*, designando por filosofia cristã, não esse ou aquele sistema, mas toda a reflexão filosófica concebida em união vital com a fé, abraçando “todos aqueles importantes avanços do pensamento filosófico que não seriam alcançados sem a contribuição direta ou indireta da fé cristã” (*FIDES ET RATIO*: VI.76, p. 101).

Ainda nesse mesmo documento, o Papa reconhece ser a filosofia o espaço de diálogo e entendimento com os que não partilham a fé católica e, por isso, tal espaço se torna cada vez mais importante para discutir os urgentes problemas da humanidade, tais como a questão ecológica, étnica ou da paz mundial (*FIDES ET RATIO*: concl.104, p. 136).

Como vimos, a Igreja ultimamente vem tentando se afinar com as transformações do mundo e recuperar o tempo em que se encerrou num

sistema fechado. Nesse processo de retomada da realidade, vem tentando redirecionar as derivações que informalmente surgiram em seu seio, afirmando-se como orientadora diante da multiplicidade de sistemas, métodos, conceitos e argumentos filosóficos. Esse discernimento eclesial pretende suscitar, promover e encorajar o pensamento filosófico, não mais dentro de um sistema fechado, mas dentro de uma proposta filosófica única que indique somente o que é incompatível com a fé (*FIDES ET RATIO*: V.50, p. 70). Tal modelo, baseado numa “doutrina mínima” (parafrazeando os liberais), se mostra muito mais maleável e realista, pois permite que os problemas e preocupações das investigações filosóficas locais, bem como suas soluções, surjam de forma mais criativa e eficaz. A esse propósito diz o Papa:

A Igreja não propõe uma filosofia própria, nem canoniza uma das correntes filosóficas em detrimento de outras. A razão profunda dessa reserva está no fato de que a filosofia, mesmo quando entra em relação com a teologia, deve proceder segundo os seus métodos e regras; caso contrário, não haveria garantia de permanecer orientada para a verdade, tendendo para a mesma por um processo racionalmente controlá-

vel. Pouca ajuda daria uma filosofia que não agisse à luz da razão, segundo princípios próprios e específicas metodologias(...). Uma filosofia ciente deste seu ‘estatuto constitutivo’, não pode deixar de respeitar as exigências e evidências próprias da verdade revelada (*FIDES ET RATIO*: V.49, p. 69).

Mais adiante esclarece:

Não é função nem competência do Magistério intervir para colmar as lacunas dum discurso filosófico carente. Mas, já é sua obrigação reagir, de forma clara e vigorosa, quando teses filosóficas discutíveis ameaçam a reta compreensão do dado revelado e quando se difundem teorias falsas e sectárias que semeiam erros graves, perturbando a simplicidade e a pureza da fé do povo de Deus (*FIDES ET RATIO*: V.49, p. 70).

Portanto, vimos que o resgate da universalidade católica não está mais na afirmação dogmática de um sistema e sim num diálogo com a realidade, o que nos leva a concluir que a admissão da perspectiva transcendente não implica necessariamente em excluir a perspectiva transcendental.

BIBLIOGRAFIA

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 2 Ed., 1998. (Coleção A Voz do Papa, Volume 160).

PAIM, Antônio. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 4 Ed. revista e ampliada, 1987.

XAVIER DE BRITO, Márcia. *Filosofia Católica e Filosofias Nacionais*

PROTA, Leonardo. *As Filosofias Nacionais e a questão da Universalidade da Filosofia*. Londrina: Editora UEL, 2000.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. [Tradução de Álvaro Cunha]. São Paulo: Paulus, 1990. 3v. (*Volume I: Antigüidade e Idade Média / Volume II: Do Humanismo a Kant / Volume III: Do Romantismo até nossos dias*).