

FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

GABRIEL HUDSON SOUZA DE OLIVEIRA

A VOLTA AO MITO: A BUSCA POR DEUS NOS DEUSES MODERNOS

ANÁPOLIS

2021

GABRIEL HUDSON SOUZA DE OLIVEIRA

A VOLTA AO MITO: A BUSCA POR DEUS NOS DEUSES MODERNOS

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do título de Licenciado em Filosofia, sob orientação do prof. Ms. Tobias Dias Goulão.

ANÁPOLIS-GO

2021

“Ninguém creu em Sócrates a ponto de dar a vida por sua doutrina. Quanto a Cristo, porém, a quem Sócrates já conheceu em parte..., n’Ele creem não só os filósofos e sábios, como também os artesãos e as pessoas simples, e isto com o mais perfeito desprezo às honrarias, ao temor e à morte. Pois Ele é a força do Pai inefável, e não um vaso da razão humana”

– São Justino. (Apologia II, 10).

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Cat	Catecismo da Igreja Católica
JCpAG	Documento: Jesus Cristo Portador da Água Viva. Uma reflexão cristã sobre a "New Age"
FR	Carta Encíclica <i>Fides et Ratio</i>

RESUMO

O homem busca por Deus. As mitologias antigas antecipavam o que na plenitude da Revelação viria a ser conhecido. Entretanto, propagadas ideias que opunham divisão entre fé e razão, a metafísica e sua objetividade foram julgadas ultrapassadas, colocando-se na relação entre a criatura finita e o Criador infinito o elemento da subjetividade, que como uma nuvem densa separou o homem de Deus. É nessa 'suposta ausência' que surgem os novos mitos, que nada mais são que relevantes das velhas mitologias com elementos de uma falsa modernidade e ares de progresso. A subjetividade, entretanto, não sendo capaz de alterar a realidade, não sacia a busca do homem por Deus, lançando-o em desventuras por ideais vazios de sentido e repletos de angústia. O que propomos aqui é um repasse histórico e analítico desse descaminho, bem como uma defesa da realidade objetiva, que oriente o homem no conhecimento de si e de Deus.

Palavras-chave: Mitos. Razão. Fé. Cristianismo. Subjetividade. Eclipse de Deus. Metafísica. Realidade.

ABSTRACT

The man searches for God. The ancient mythologies anticipated what in the fullness of the Revelation it would come to be known. However, propagated ideas that opposed division between faith and reason, the metaphysics and its objectivity were judged old-fashioned, putting the element of subjectivity in the relationship between finite creature and the infinite Creator, which as a heavy cloud separated the man from God. In this 'apparent absence' in which new myths emerge, which are nothing more than relevant from the old mythologies with elements from a false modernity and an apparent progress. The subjectivity, however, not being capable of altering reality, does not satisfy the man's search for God, throwing him into misfortunes by vacant ideals of sense filled with anguish. What we propose here is a historical and analytical review of this misplacement, as well as a defense of objective reality, which leads the man in the knowledge of himself and the knowledge of God.

Keywords: Myths. Reason. Faith. Christianity. Subjectivity. Eclipse of God. Metaphysics. Reality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	6
2 O MARAVILHOSO DESCONHECIDO	10
2.1 O SURGIMENTO DO MITO COMO RESPOSTA ÀS QUESTÕES HUMANAS	11
2.1.1 O que é mito?.....	11
2.1.2 O que é mito e o que não é mito	13
2.2 COMO OS MITOS ORIENTAVAM A VIDA DOS POVOS ANTIGOS	13
2.3 UM POUCO DE MITO: A ‘TEOGONIA’ DE HESÍODO	16
3 DO MITO AO LOGOS	19
3.1 A ‘CRISE’ DO MITO	19
3.2 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A ORIGEM DA FILOSOFIA.....	23
4 DO LOGOS AO LOGOS DIVINO	26
4.1 O CAMINHO DA REVELAÇÃO	26
4.2 O ENCONTRO ENTRE O LOGOS E O LOGOS DIVINO	27
4.3 A FILOSOFIA CRISTÃ.....	31
5 A NEGAÇÃO DO PENSAMENTO CRISTIANIZADO	33
5.1 FÉ E RAZÃO	33
5.1.1 Duns Scotus	34
5.1.2 Outras considerações sobre fé e razão	36
5.2 A DESELENIZAÇÃO	37
5.3 A MORTE DA METAFÍSICA NA MODERNIDADE	39
5.4 O DEICÍDIO NA MODERNIDADE	43
5.5 O ECLIPSE DE DEUS	46
6 A VOLTA AO MITO	49
6.1 A MODERNIDADE.....	50
6.2 A ANGÚSTIA DO HOMEM MODERNO.....	52
6.3 ALGUNS NOVOS MITOS.....	56
6.3.1 A <i>New Age</i>	58
7 A PROFISSÃO DA EXISTÊNCIA	62
7.1 A VERDADE SOBRE O HOMEM	63
7.2 A ‘VERDADE’ SOBRE DEUS	66
8 CONCLUSÃO	71
REFERÊNCIAS	75

1 INTRODUÇÃO

Estamos regredindo. As palavras que abrem o presente trabalho sintetizam o pensamento que aqui construímos; no afã de progredir, os homens voltaram a crer nos mitos. Tal conclusão, que de início tomamos, nada mais é do que uma constatação da realidade presente. Apesar de todo desenvolvimento filosófico, teológico, sociológico, psicológico e científico, nós nunca possuímos tão parco conhecimento acerca de nós mesmos e do mundo em que estamos inseridos como hodiernamente.

Construímos o relato dessa conclusão inicial através de um repasse histórico, que entre quedas e surreições, trata com brevidade, dada a extensão histórica dos fatos relevantes, os avanços na construção da racionalidade do homem moderno, bem como da sua espiritualidade, permeados por retrocessos que embora se apresentem como oportunidades de um célere desenvolvimento, levam o homem não somente a um status quo, mas o deixa desfavorável em amplo sentido, quando comparado aos homens primitivos da revelação divina e da filosofia nascente.

A condição desfavorável do homem moderno, elemento constitutivo da sociedade efêmera, líquida ou ainda, gasosa é a ausência de escusas que antes acobertavam de inocência os homens que devotavam culto aos deuses que hoje tomamos como pagãos. Isto porque a adoração e os altares erigidos eram respostas à uma necessidade de adorar algo que lhes fosse superior, que lhes explicasse a sua origem e o seu fim, bem como a origem e o fim do universo no qual estavam inseridos.

A vida dos homens sempre esteve permeada de acontecimentos que assinalam a sua pequenez. Acontecimentos que, cobertos pelo véu da ignorância primeira, geravam medo, questionamentos, inquietações e maravilhamentos. As mitologias antigas, como tratamos no segundo capítulo, surgem nesse contexto de questionamentos, que embora ainda não racionais, construíram um complexo pensamento orientador das sociedades antigas. O mito dizia a realidade e o papel do homem nessa realidade.

Parte daí o nosso repasse histórico, da necessidade do mito como resposta ‘absoluta’ aos anseios dos homens e o subsequente esvaziamento de valor da mensagem mitológica, até reduzi-la a uma forma de racionalidade primitiva. Se haviam nuvens que não permitiam que os homens contemplassem a realidade tal como ela é, os mitos eram conjecturas dos elementos celestes que ainda não se podia ver. Abordamos no terceiro capítulo a filosofia que surge como uma construção intelectual, dada a ausência de explicações dos mitos sobre os primeiros raios de luz que ultrapassavam a densidade dessas nuvens.

Aqui o nosso repasse faz alusão ao nascimento da filosofia, bem como da sua aceitação em um aparente detrimento da mitologia. Os homens veem os astros celestes e constroem um pensamento que os coloca em relação com tudo aquilo. O fazem sem nunca perder de vista a orientação de que inicialmente, antes de todas as forças, por maiores que sejam, há uma força superior e criadora de tudo, da qual tudo o mais decorre. Embora seja um avanço sem precedentes, a filosofia descobre as forças motoras do mundo, mas ainda é insuficiente sua capacidade de nomeá-las. O *logos* criador e divino ainda é algo distante e obscuro.

Síncrono a esse caminho racional, no quarto capítulo o nosso repasse trata de uma outra realidade: a divindade que se faz conhecer, não pela racionalidade, mas pela relação pessoal que fundamenta a fé de todos os que recebem o anúncio de sua revelação. Enquanto para os filósofos, do primeiro motor só se esboçava os traços de suas propriedades, para a geração de homens que surgem a partir de Abraão, o Deus criador dos céus e da terra dava a conhecer sua obra e sua vontade àquele povo.

Essas orientações tão diversas, uma da razão e outra da fé, tem seu encontro na plenitude dos tempos: o desconhecido criador se deu a conhecer, se relacionou pessoalmente com as suas criaturas e agora, para a redenção de sua obra, fez-se criatura e caminhou com passos humanos sobre a terra. O cristianismo não é fundado sobre a observação de um fenômeno transcendental, mas sobre o Logos Divino, que se encarnou no seio de uma virgem e se fez homem.

Do encontro entre a razão criadora, o *logos* dos filósofos, com o criador, o *Logos* Divino, surge não só uma nova religião como as centenas já existentes, mas também, um sistema filosófico que caminha ao lado da fé. O homem vê o mundo, compreende o mundo que vê, conhece o Criador, se relaciona com Ele e para Ele encaminha seu agir em todas as circunstâncias. Não há o que temer, nada há além para que se busque, Deus é a satisfação de todo desejo e nele cessa todo o anseio da criação. Não há nuvens, vemos o sol tal como ele é e sabemos que ele é a origem de toda luz.

A integração entre fé e razão é desde o início criticada por uns e aclamada e defendida por outros. Aduzimos no presente trabalho, em seu quinto capítulo que, partindo do pressuposto da ruptura entre ambos contextos, o da racionalidade e o da religiosidade, tem início os fenômenos que levam o homem a um obscurecimento. Não é a realidade que se encaminha para uma nova noite, é o elemento da subjetividade que agora começa a se interpor. Quando o sagrado é revelado ao homem, ele não declina em sua revelação, entretanto, o homem é que passa a conformar a realidade a si mesmo, sem nenhum traço imperativo de objetividade. ‘Deus’ é o que o homem pensa, faz ou deseja, e o homem torna-se deus de si mesmo.

A realidade é um clamor a Deus e nela inserido o homem não deixa de buscar pelo Sumo Bem. Essa é uma necessidade objetiva que vence a subjetividade, como a fome mais cedo ou mais tarde vence a vontade de não se alimentar. A humanidade que ocupou o lugar de Deus, sentindo-se ainda insuficiente para tanto, volta-se mais uma vez para fora de si, buscando deus em tudo, fazendo de tudo um divino e tendo como único critério o seu bel-prazer.

É pela angústia que o homem cria os novos mitos, que com um olhar mais acurado, como vemos no sexto capítulo, descobrimos ser uma colcha com os retalhos das velhas mitologias. Não há nada de novo na busca, nada que diferencie o homem dos celulares e computadores, dos homens da ágora e dos templos de Zeus, exceto o fato de que o homem moderno é rebelde e para ele não há escusas. Deus lhe é conhecido, mas se na modernidade Ele se tornou ignorável, é, portanto, uma regra universal ignora-Lo.

É assim que voltamos aos mitos, agora travestidos de nomes e teorias – yoga, misticismo, satanismo, filosofias pagãs, sexualização, naturalismo, etc. – que aparentam nos fazer superiores aos homens que sacrificavam crianças e mulheres ao deus sol. O homem não encontra a suficiência em si mesmo e é incapaz de confessar essa admissão, por isso vai aos poucos elegendo outros deuses para ocupar um lugar para o qual ele mesmo já se demonstrou tão insuficiente e pequeno.

Anuviaram-se os homens, não a realidade objetiva, por isso ela é um clamor a Deus. Se a criatura rompe com o absoluto, o seu anseio não acompanha essa decisão, bem como, os falsos deuses não suprem a necessidade de transcendência dos homens. As luzes que ‘iluminam’ a modernidade são luzes artificiais, muito diferentes daqueles raios de luz verdadeira que iluminavam a razão dos primeiros pensadores, muito diferente daqueles homens que não viam como sombra o desenho da cruz estendido no chão, mas a plenitude de toda a luz.

O sétimo capítulo é um convite à leitura da profissão de toda a existência. O homem é o fator determinado pela verdade, é ele que se adequa ao que está posto. Crer nisso é romper com o absoluto da relatividade, que não condiz com a verdade sobre o homem e nem pode determina-lo como tanto se deseja em nossos tempos. Nós sempre nos veremos obrigados a declinar a nossa vontade sobre a constituição originária de todo homem, ser finito, ente composto de corpo e de alma, substância individual de natureza racional. O ato de fé pleiteado é para que se creia na realidade como está diante dos nossos olhos. Nela Deus se dá a conhecer.

A presente pesquisa se justifica, por se tratar de um tema contemporâneo e de relevância antropológica, pois parte da identidade originária do homem que foi perdida com a decretação de sua independência como criatura ante um criador e busca revelar como hoje, em pleno século XXI, está inventando e crendo em novos mitos para negar a sua origem divina. Trata ainda dos

efeitos da decretação da morte de Deus na modernidade, desbancada em uma dissolução de valores e ingressando a sociedade em um relativismo ético como nunca antes vivido, protagonizado pelo angustiado, fragmentário e debilitado homem moderno.

Destaca-se a vantagem deste estudo, como uma análise desse percurso que resulta em uma proposição de redenção, o reconhecimento pelo homem das verdades já reveladas. O estudo de tal matéria contribui para o enriquecimento de pesquisas que versam sobre este assunto. Nosso objetivo no presente texto é: traçar um panorama da relação dos homens com os mitos como uma necessidade para explicar sua transcendência na antiguidade, o abandono desses mitos após a chegada da filosofia perene, a ruptura contemporânea com Deus, com a metafísica e conseqüentemente com a filosofia cristã, as conseqüências dessa ruptura com o seu retorno à novos mitos e a possibilidade de um caminho de redenção.

2 O MARAVILHOSO DESCONHECIDO

Se o surgimento do mundo, a sua data limite, os movimentos terrestres como rotação e translação, as mudanças da lua e o movimento dos astros, o nascimento ou a morte podem hoje parecer-nos fenômenos corriqueiros ou de segunda importância, no passado eles causavam vislumbre e ocupavam a vida dos homens. O mundo é um complexo problema sob diversos aspectos e os primeiros esforços da mente humana se debruçaram sobre os problemas cosmológicos (cf. MONDIN, 2004, p. 46).

Todos os fatos do universo apresentavam-se aos homens do passado como fenômenos sempre inéditos e eram causadores de um admirável maravilhamento, que revelava a pequenez dos homens em um universo tão grande; assim, segundo Luis Romera Oñate “todo homem já se sentiu oprimido, em alguma ocasião, ante a experiência do que Aristóteles denominava *maravilha*¹” (2004, p. 9, grifo do autor). Opressão que o colocava diante de uma realidade circunstante superior, desconhecida e inominada.

Ainda segundo Oñate, a interação do homem com a realidade superior a si, denominada por Aristóteles como maravilha, significava segundo o filósofo grego, tanto a admiração ante a beleza e o esplendor, quanto a estranheza de ter diante de si algo que escapa à própria compreensão. Seja a contemplação de uma obra de arte ou da natureza, de uma poesia ou uma música, de um nascimento ou uma morte, situações que alegram, que entristecem ou atemorizam, tudo está, segundo Oñate, dentro da dualidade proposta por Aristóteles: o encantador e o enigmático (cf. *Ibid.*, p. 9).

Ainda que os homens que não contemplassem o cosmos com sua ordem objetiva ou se maravilhassem com a natureza a sua volta, eles se deparavam com os fatos de uma ordem natural opressiva, da qual não poderiam ausentar-se, presente em seus familiares, amigos, conhecidos e em si mesmos: a vida e a morte, a origem e o fim. Estes fatos constituíam questões para as quais não haviam formulações que os fizessem ser compreendidos ou interpretados, gerando desde sempre questionamentos sobre a origem e sobre a finalidade da existência.

¹ Tradução livre de: “*todo hombre se ha sentido sobrecogido, em alguna ocasión, ante la experiencia de lo que Aristóteles denominaba maravilha*”.

2.1 O SURGIMENTO DO MITO COMO RESPOSTA ÀS QUESTÕES HUMANAS

O surgimento do mito não é fruto de uma espontaneidade criativa humana, mas surge das experiências dos indivíduos em seu trato pessoal ou coletivo com a natureza e os fenômenos materiais e espirituais. Os mitos são, segundo Joseph Campbell “a abertura secreta através da qual as inexauríveis energias do cosmos penetram nas manifestações culturais humanas” (1989, p. 15). Segundo Mondin, às perguntas que surgiam “os homens trataram de responder muito tempo antes de serem descobertos os instrumentos lógicos de pesquisa, próprios da filosofia, utilizando-se dos instrumentos expressivos do mito” (2004, p. 46).

As mitologias constituíram a cultura helênica tal como ela é: uma construção de séculos com influência especial dos orientais, que em sua cultura milenar, debruçavam-se sobre as questões do mundo que os circunscrevia muito antes que os gregos o fizessem, assim é inegável seu influxo. Porém, a mitologia grega não é uma continuidade intercultural, mas uma reelaboração das formas de compreensão da realidade resultantes de uma reflexão intuída.

2.1.1 O que é mito?

Do grego clássico, a palavra *μυθος* (mito) designa um discurso, uma mensagem ou palavra, um assunto e mais atualmente, está associado a uma invenção, uma lenda ou um relato imaginário. Sobre a compreensão do termo na historicidade, sua terminologia pode receber duas definições diversas, a da época pré-filosófica e a da época pós-filosófica. Essa dupla compreensão se justifica pela interpretação do Mito, que se dava de um modo antes do advento da filosofia e que foi reinterpretado após o progresso especulativo filosófico.

Segundo o Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano, na antiguidade clássica, era pré-filosófica, o mito “é uma forma autônoma de pensamento e de vida. Nesse sentido, a validade e a função do M. não são secundárias e subordinadas em relação ao conhecimento racional” (2007, p. 673). Tal autonomia faz do conhecimento mitológico algo originário com primazia, dotando-lhe de dignidade semelhante à do produto do intelecto, porém em um plano suprasensível (cf. Ibid., p. 673), “Portanto, a verdade do M. não é uma verdade intelectual corrompida ou degenerada, mas uma verdade autêntica, embora com forma diferente da verdade intelectual, com forma fantástica ou poética” (Ibid., p. 674).

Em contraposição, uma segunda definição de mito nos é dada como fruto do que se depreende ser uma época pós-filosófica. Nesta o mito “é considerado um produto inferior ou deformado da atividade intelectual. A ele era atribuída, no máximo, ‘verossimilhança’,

enquanto a ‘verdade’ pertencia aos produtos genuínos do intelecto” (ABBAGNANO, 2007, p. 673). Assim, o que consideramos ser uma definição pós filosofia, revela-nos que o mito deixou de ser *per se* suficiente aos questionamentos racionais humanos, restando-lhes ser o anúncio de uma verdade imperfeita ou diminuída.

O Dicionário Michaelis assim qualifica primeiramente o mito: “História fantástica de transmissão oral, cujos protagonistas são deuses, semideuses, seres sobrenaturais e heróis que representam simbolicamente fenômenos da natureza, fatos históricos ou aspectos da condição humana; fábula, lenda, mitologia” (2015, np.). As outras definições que o dicionário de língua portuguesa oferece são: “Interpretação ingênua e simplificada do mundo e de sua origem” e ainda: “Relato que, sob forma alegórica, deixa entrever um fato natural, histórico ou filosófico” (Ibid, np.).

Encontrar a definição de mito é uma tarefa árdua porque quanto mais termos usamos para defini-lo, mais estrito é o alcance da definição obtida. Nessa linha, para Eliade “O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (1972, p. 9). Embora hodiernamente os mitos sejam facilmente associados aos povos helênicos, para o filósofo esse é um parâmetro infeliz (cf. Id., 1989, p. 93).

O próprio autor reconhece que “só na Grécia o mito inspirou e guiou a poesia épica, a tragédia e a comédia, bem como as artes plásticas” (cf. Ibid., p. 93), porém quando tratamos da influência grega sobre a formação da sociedade ocidental, a ideia de mito divergia da ideia primordial de uma era pré-filosófica “mas não é menos verdade que foi especialmente na cultura grega que o mito foi submetido a uma longa e penetrante análise, da qual emergiu radicalmente ‘desmistificado’” (cf. Ibid., p. 93).

Por isso, segundo Eliade, se o termo ‘mito’ aparece relacionado à ‘ficção’ em todas as línguas europeias, concepção que alcança as demais linguagens com origem entre os idiomas europeus, isso se dá porque há vinte e cinco séculos atrás, os gregos afirmaram isso (cf. Ibid., p. 93) como fruto de uma mentalidade que começava a se moldar pela especulação, que já não julgava suficiente crer nas origens do universo baseando-se apenas nas histórias dos antigos.

Embora a defesa de Eliade justifique que nos debrucemos sobre a mitologia precedente à mitologia grega, já que a “mitologia que inspira Homero, Hesíodo e os poetas trágicos representa já uma seleção (sic) e uma interpretação de materiais arcaicos, alguns dos quais se tinham tomado quase ininteligíveis” (Ibid., p. 94), insta-nos focar na cultura mitológica que precedeu a filosofia e influenciou o encontro da razão especulativa com a revelação cristã, não obstante a consideração de que a mitologia grega foi fortemente influenciada pelas mitologias

que a precederam e pode ainda ser revisitada sob as luzes das culturas onde o mito ainda prevalece como verdade absoluta.

2.1.2 O que é mito e o que não é mito

Há um crivo objetivo para se qualificar um mito? Segundo Melendo, explanando a obra de Josef Pieper *Sobre los mitos platónicos*, existem dois critérios segundo os quais, objetivamente podemos qualificar um mito como genuíno ou não, o primeiro consiste em que “todos os legítimos mitos gozam de um significado religioso, porquanto expressam, a seu modo e no sentido mais amplo da expressão, algo acerca das relações entre homens e deuses” (MELENDO, 2005, p. 45). Tal asserção encontra concordância na obra de Mircea Eliade, segundo o qual:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (1972, p. 9).

Há ainda um segundo critério, segundo o qual o mito, dentro do contexto relacional entre homens e deuses, refere-se ordinariamente às origens e causas finais dos homens, enquanto inseridos no universo (cf. MELENDO, 2005, p. 46). Critério que por sua vez, também encontra fundamento nas palavras supracitadas de Eliade. Como se depreende, desde o seu surgimento, os mitos ofereceram respostas aos homens diante dos seus maiores anseios, revelando-lhe uma dualidade presente em toda a realidade, que não pode ser ignorada e na qual, todos os sujeitos estão envolvidos.

2.2 COMO OS MITOS ORIENTAVAM A VIDA DOS POVOS ANTIGOS

O que é sagrado para o homem moderno? O que lhe causa medo? Se hoje as respostas para tais questões podem constituir uma infundável miscelânea, para os gregos antigos esses

valores, apresentados e transmitidos dentro das mitologias, constituíam um uníssono. Embora o mito hoje não cause nenhum constrangimento, na era clássica, possuía uma autoridade que regia toda a conduta dos homens, um exemplo dessa conduta é retratado por Eliade:

[...] o mito se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas. Quando o missionário e etnólogo C. Strehlow perguntava aos Arunta australianos a razão por que celebravam determinadas cerimônias, obtinha invariavelmente a mesma resposta: "Porque os ancestrais assim o prescreveram". Os Kai da Nova Guiné recusaram-se a modificar o seu modo de vida e de trabalho, explicando: "Foi assim que fizeram os Nemu (os Ancestrais míticos) e fazemos como eles". Inquirido sobre a razão de determinado detalhe numa cerimônia, o cantor Navajo respondeu: "Porque foi assim que fez o Povo Santo da primeira vez". Encontramos exatamente a mesma explicação para a prece que acompanha um primitivo ritual tibetano: "Como foi transmitido desde o início da criação da terra, assim devemos sacrificar... Como fizeram os nossos ancestrais na antigüidade, assim fazemos hoje". Essa é também a justificação invocada pelos teólogos e ritualistas hindus. "Devemos fazer o que os deuses fizeram no princípio" (Satapatha Brâhmana, VII, 2, 1, 4). "Assim fizeram os deuses; assim fazem os homens" (Taittiriya Brâhmana, 1, 5, 9, 4)" (1972, p. 9-10).

Vale ressaltar a afirmação de Eliade de que ainda hoje, nas sociedades onde uma mitologia que explica a existência persiste e é comum, há uma diferenciação entre as histórias que são ditas verdadeiras e as que são falseadas (cf. *Ibid.*, p. 11). Nesse contexto, é considerado profano a recitação dos mitos ditos sagrados em momentos impróprios. "Enquanto as 'histórias falsas' podem ser contadas em qualquer parte e a qualquer momento, os mitos não devem ser recitados senão durante um lapso de tempo sagrado" (*Ibid.*, p. 12).

A sacralidade dos mitos nas sociedades antigas, sobretudo entre os helênicos dos quais nos convém tratar com acuidade, remonta em narrativas as primordiais razões do homem, de sua constituição existencial, bem como, tudo o que perpassa seu modo de ser e de se relacionar no cosmo em que está inserido. Assim como o homem moderno deveria se considerar constituído pela história, o homem das sociedades antigas se proclama o resultado de narrativas míticas. (cf. *Ibid.*, 13).

Associada a narrativa dos mitos, convém um parêntese do que aduz Eliade, segundo o autor, a ideia de um remédio, por exemplo, não age a menos que sua origem seja conhecida, para tornar concreto o exemplo, Eliade cita Erland Nordenskiöld e J. F. Rock:

Cada canto mágico deve ser precedido de um encantamento que fala da origem do remédio empregado, caso contrário, ele não terá efeito... Para que o remédio ou o canto curador tenham efeito, é preciso conhecer a origem da planta, a maneira como foi concebida pela primeira mulher [...] Nos cânticos rituais na-khi, publicados por J. F. Rock, diz-se expressamente: "Se não se relatar a origem do medicamento, é inútil empregá-lo" (1972, p. 16).

O que aqui se quer ressaltar é o constante retorno do homem à origem; compreendendo seu passado mais remoto para lançar luzes ao tempo presente, bem como ao futuro vindouro,

naquilo que poderíamos denominar mito cosmogônico e mito de origem: enquanto o primeiro dá a gênese do mundo, o segundo nos conta das suas transformações desde então não havendo que se falar em um sendo origem do outro, mas cada qual em sua forma autônoma se homologam (cf. ELIADE, 1972, p 20).

Tal retorno à origem é sempre paradigmático, busca ditames na conduta do passado para a vida no presente e expectativas do futuro. O mito é o ponto em que se pode retornar, porque é “sempre uma *história primordial* e esta história tem um *começo*” (Id., 1989, p. 97, grifo do autor). Sobre este ‘começo’ prossegue Eliade:

Este começo está implícito na sequência de mitos que relata os fabulosos acontecimentos que tiveram lugar após a criação ou aparecimento do universo, a saber, os mitos da origem de plantas, de animais e do homem, ou da origem do casamento, da família e da morte, etc. Todos reunidos, estes mitos de origem constituem uma história razoavelmente coerente. Revelam como o cosmos foi formado e se modificou, como o homem se tornou mortal, sexualmente diversificado e foi obrigado a trabalhar para viver; revelam igualmente o que os seres sobrenaturais e os antepassados míticos fizeram e como e porquê abandonaram a terra e desapareceram (Ibid., p. 97).

A observação da origem do mundo, como tentativa de explica-lo, aponta obrigatoriamente também para um fim. A mitologia não só conta sobre o começo do universo, mas delimita o seu fim “determinado pela última manifestação dos seres sobrenaturais, os heróis culturais ou os antepassados” (Ibid., p. 97).

Para Melendo, além da concepção narrativa, poética ou não, o mito na Grécia antiga possuía uma outra conotação: a de um relato que comunica uma verdade de valor transcendente, uma realidade de valor tão alto que não encontra uma outra forma de ser transmitida, se não aquela de símbolos usada para expressa-la. Ainda segundo o pensador, essa concepção de mito é a única que se deve relacionar com o surgimento da filosofia. (cf. 2005, p. 45).

A mitologia falava do mundo e da conduta do homem nesse mundo, observava uma ordem presente nos fenômenos naturais e buscava uma ordem semelhante para a conduta dos homens. Nas poesias de Homero, por exemplo, os gregos fundavam alicerces para o ideal de homem, necessário à manutenção e plenificação da vida nas *Hélades*². Esses poemas cantavam o itinerário formativo do homem virtuoso. Como uma repetição da ordem observada no universo, a sociedade é inspirada a estabelecer ordem semelhante às suas ações e instituições (cf. CHAUI, 2002, p. 504).

² "*Hélades*" eram os territórios atualmente pertencentes à moderna Grécia, que eram assim denominados durante a Antiguidade Clássica, principalmente antes da conquista romana da região.

Nas grandes epopeias da mitologia grega, o universo é visto com um elemento de pessoalidade, que faz do mundo uma cidade habitada por homens e por deuses, todos sob o governo de um regente e dos demais deuses, dos quais todas as ações no universo decorrem (cf. MONDIN, 2004, p. 46). Todos os acontecimentos na grande cidade, toda manifestação da natureza é fruto da ação das divindades, “o trovão e o raio são lançados do alto por Zeus, as ondas do mar são agitadas pelo tridente de Poseidon, os ventos são soprados por Éolo” (Ibid., p. 46).

O mito é a manifestação do anseio do homem pelo eterno e transcendente. Essa característica imanente, que constrói uma história antecedente à revelação divina contando a cosmogonia, parece ser uma faísca do que viria a ser revelado a todo o mundo na consumação dos tempos. Evidencia disso é a patente similaridade relativa do mito *Dayak* e a cosmogonia explicitada no Gênesis:

No princípio, diz o mito, a totalidade cósmica encontrava-se ainda indivisa na boca da cobra-d'água enrolada. Surgem então duas montanhas e das suas colisões repetidas nasce a realidade cósmica: as nuvens, os montes, o Sol e a Lua, etc. As montanhas são as sedes das duas divindades supremas e são também essas mesmas divindades. Elas, contudo, só revelam as suas formas no final da primeira parte da criação. Na sua forma antropomórfica, as duas divindades supremas, Mahatala e a sua mulher, Putir, procedem à obra cosmogónica e criam o mundo superior e o mundo inferior. Mas falta ainda um mundo intermédio, e a humanidade para o habitar. A terceira fase da criação é levada a cabo por dois calaus, macho e fêmea, que são na realidade idênticos às duas divindades supremas. Mahatala faz aparecer a árvore da vida no «Centro», os dois calaus voam para ela e acabam por se encontrar nos seus ramos. Uma furiosa luta tem lugar entre as duas aves e, como resultado, a árvore da vida é consideravelmente danificada. Das excrescências nodosas da árvore e do musgo que cai da garganta do calau fêmea, surgem uma donzela e um jovem, os antepassados dos Dayak. A árvore da vida é finalmente destruída e as duas aves acabam por se matar uma à outra (ELIADE, 1989, p. 99).

O mito testemunha a fé do homem, cujo olhar não está encerrado ao alcance dos sentidos, numa realidade da qual ele mesmo é parte e que vai se dando a conhecer, que gera temor e revela uma abertura sua para o infinito, e que deve, portanto, superar a morte e consumir o reencontro entre criador e criatura.

2.3 UM POUCO DE MITO: A ‘TEOGONIA’ DE HESÍODO

No período clássico, as grandes epopeias helênicas, cujos cernes orientavam e remontavam o pensamento mítico dos séculos X ao VI a.C., eram de Homero, considerado autor da ‘Ilíada’ e da ‘Odisséia’, e de Hesíodo, autor de ‘Os trabalhos e os dias’ e da ‘Teogonia’. O surgimento dessas obras se dá em um contexto de mudanças geográficas, sociais e culturais do

homem grego que, segundo Joel Gracioso “procurou cantar por meio da poesia o declínio das antigas formas de viver e pensar e o surgimento de uma nova situação” (2018, n.p).

É oportuno para compreensão desse modo de pensamento e de transmissão de conhecimento, exemplificar a partir da obra de Hesíodo ‘Teogonia’, aquilo o que o *rapsodo*³ narrava sobre a origem do universo, sobre a hierarquia dos deuses e grandes heróis da mitologia da Grécia. Nessa obra, Hesíodo “fixou com rigor o quadro cósmico, dentro do qual se moverá depois a explicação cosmológica dos filósofos” (MONDIN, 2004, p. 47). A obra é dividida em três momentos principais:

A (i) Cosmogonia (κοσμο - cosmos = universo; γονία - gonia = gênese, origem) que relata ilustradamente a origem do mundo, da natureza e dos seres. Nela Hesíodo fala sobre quatro deuses principais, são eles: Caos, Gaia, Tártaro e Eros (cf. CABRAL, 2021, np.).

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade. Do Caos Érebo e Noite negra nasceram. Da Noite aliás Éter e Dia nasceram, gerou-os fecundada unida a Érebo em amor. Terra primeiro pariu igual a si mesma Céu constelado, para cercá-la toda ao redor e ser aos deuses venturosos sede irresvalável sempre. Pariu altas Montanhas, belos abrigos das Deusas ninfas que moram nas montanhas frondosas. E pariu infecunda planície impetuosa de ondas o Mar, sem o desejoso amor. Depois pariu do coito com Céu: Oceano de fundos remoinhos e Coios e Crios e Hipérion e Jápeto e Téia e Réia e Têmis e Memória e Febe de áurea coroa e Tétys amorosa. E após com ótimas armas Crono de curvo pensar, filho o mais terrível: detestou o florescente pai. (HESÍODO, 2007, p. 109)

A (ii) Teogonia (Θεο - teo = deus; γονία - gonia = gênese, origem), Hesíodo aborda a origem de alguns deuses, entre eles: Deméter, Hades, Hera, Héstia, Posídon e Zeus; a criação destes novos deuses marca a substituição da ordem e da paz pelo efêmero, passageiro e transitório. E a (iii) Heroogonia (ηρωο - hero = herói; γονία - gonia = gênese, origem) que encerra a obra explicando a origem dos semideuses, entre os quais se destaca Hércules, famoso pelos 12 trabalhos, que visavam tornam difícil que as novas gerações de deuses não destronassem seus antecessores (cf. CABRAL, 2021, np.).

A genealogia descrita por Hesíodo, buscava fazer compreensível as fases do homem, conhecidas em três eras, de Ouro, Prata e Bronze, que marcavam a decadência dos homens de uma raça superior para uma inferior, criando uma hierarquia entre os homens semelhante à hierarquia dos deuses, submetidos às leis do cosmos (cf. Ibid., np.).

³ Era o artista popular ou cantor que, na antiga Grécia, ia de cidade em cidade recitando poemas mitológicos. Pode ser considerado um contador de histórias.

Para os povos helênicos, as mitologias referenciavam as contínuas intervenções dos deuses na vida dos homens, na natureza e em todo o universo. Era um modo de transmissão de um conhecimento necessário, fabuloso, fantástico e indescritível, que tocava a realidade mais próxima de quaisquer homens que vivessem nas polis.

Os caracteres poéticos nos quais consiste a essência das fábulas nasceram, por necessidade natural, da incapacidade de extrair as formas e as propriedades dos assuntos; por conseguinte, devia ser maneira de pensar de povos inteiros que tivessem sido postos em tal necessidade natural, que é nos tempos de sua maior barbárie (ABBAGNANO, 2007, p. 674).

Em forma de canto, as mitologias eram a mais poderosa tecnologia de comunicação precedente à *polis* e à adoção do alfabeto. Segundo Jaa Torrano, toda visão de mundo e da própria história dos gregos, sagrada ou não, é transmitida pelo canto dos poetas. “É através da audição deste canto que o homem comum podia romper os restritos limites de suas possibilidades físicas de movimento e visão, transcender suas fronteiras geográficas e temporais, que de outro modo permaneceria infranqueáveis” (HESÍODO⁴, 2007, p. 16). É deste modo que o homem torna presente a si as figuras, fatos e mundos que não lhe seriam alcançáveis senão pelo poder do canto das mitologias.

⁴ Embora a obra consultada seja a ‘Teogonia’ de Hesíodo, o trecho citado é de autoria do tradutor que prefacia o livro com uma nota introdutória: Jaa Torrano.

3 DO MITO AO LOGOS

O modo de vida guiado pelo mito, embora tenha sido dominante por vários séculos, não esgotava as especulações de um povo cada vez mais questionador. Nas palavras de Homero “os homens são como as ondas, quando uma geração floresce, a outra declina”, assim, poderíamos falar em um declínio da importância mitológica dentro da sociedade micênica⁵, onde o ato de contar os fatos sagrados que remontam a origem do mundo, fica restrito aos cultos religiosos e ao âmbito cultural.

É justamente nesse contexto de mudanças, que o crescimento das cidades, bem como da sua organização institucional, exigia respostas que não fossem influenciadas pelo dito conhecimento ‘inferior’ mitológico, restando esse limitado aos templos e aos homens que não se envolviam com as questões da vida pública. Segundo Gonçalves, o desenvolvimento das cidades exigia homens que ressignificassem a influência dos mitos:

Para que fosse possível a participação, era preciso que a natureza da palavra mitos se modificasse, que o discurso assumisse outra conotação. Deixar de ser saber revelado, mito, sagrado, sombreado, elaborado a partir de rituais hereditários, era condição fundamental para a transformação da cidade (2008, p.65).

Filosofar era inevitável. Ao homem que já não se ocupava da caça, da exploração e da sobrevivência, mas da administração da polis, das relações sociais e de comércio, continuavam a surgir os questionamentos acerca de um mundo admirável e enigmático, cuja compreensão superava as balizas de sua compreensão.

3.1 A ‘CRISE’ DO MITO

Quando abordamos o nascimento da filosofia, fazemos referência a um fenômeno apogístico: o surgimento de um novo modo de pensar. Entretanto, o homem não começou a ser homem após a filosofia, esse novo *modus* foi precedido por um modo de pensamento anterior aos questionamentos a que a filosofia se propunha exaurir. Uma construção histórica ordenada, destacada justamente por divergir do contínuo pensamento racional e especulativo, que tanto o precedeu como o completou: o mito.

⁵ Termo utilizado para descrever a última fase da Idade do Bronze na Grécia Antiga.

Há uma ideia geral de que o surgimento da filosofia coincida com o fim usual dos mitos. Heidegger, segundo Tomás Melendo, se opõe a essa superação, para ele “*Mythos* e *Logos*”⁶ de nenhuma maneira entram reciprocamente em conflito no âmbito da filosofia, como crê a historiografia corrente” (MELENDO, 2005, p. 44). Para o filósofo, tal sucessão incorreria em imenso dano para a construção do pensamento filosófico, por isso prossegue: “Pensar que o *mythos* foi destruído pelo *logos* é um prejuízo da historiografia e da filosofia” (Ibid., p. 44).

Se para Heidegger, a relação entre mito e filosofia não é uma relação de ruptura, em sentido contrário, para John Burnet, a filosofia surge com o esgotamento dos mitos, cujas explicações sobre a realidade já não se davam em contento para explicar a realidade. A afirmação de Burnet resulta na conclusão de Joel Gracioso, segundo o qual “o pensamento filosófico só poderia aparecer numa região onde não houvesse a influência da mitologia” (cf. 2018, np.).

Por outro viés, na contramão da ruptura, F. M. Cornford busca expor que alguns pontos estruturais dos Mitos, estão presentes no pensamento de filósofos posteriores, numa relação que, ainda segundo Gracioso, herda e faz empréstimos de termos e conceitos originários da mitologia (cf. Ibid, np.).

Seguindo a asserção aristotélica *virtus in médium*⁷, Gracioso, propõe ainda um terceiro termo entre ruptura e continuidade na relação mito-filosofia, apresentando a crítica que Jean-Pierre Vernant faz a ideia de ruptura, que se estende também ao pensamento de que a filosofia diz as mesmas coisas que o mito. Para Vernant, segundo Gracioso, o grande acontecimento que colabora com o nascimento da filosofia, diferente, mas não totalmente distinta do mito, é o aparecimento da *Polis*⁸ (cf. Ibid, np.).

Na sociedade micênica, a vida que gira em torno do rei e do palácio, elementos fundamentais da constituição da sociedade de então, vê-se transformada quando novos modelos de organização fazem frente à essa soberania. Não foi só a *Polis* que mudou, com ela a mentalidade do povo também foi alterada “a assembleia, a praça pública, a *agorá*, passa a ter uma importância muito grande. A lei deve, agora, ser expressão da vontade da comunidade humana e não dos deuses” (Ibid., np.).

⁶ Platão distingue *Mythos* de *Logos*, segundo tal distinção, o mito é uma narrativa daquilo o que escapa ao pensamento lógico, isto é, narra algo transcendente que foge ao concreto, não estando perpetuado nos limites do tempo e do espaço.

⁷ Conhecida frase de Aristóteles, cuja intenção é demonstrar que a virtude está na média ponderada dos fatos.

⁸ Na Grécia Antiga, a *pólis* era um pequeno território localizado geograficamente no ponto mais alto da região, e cujas características eram equivalentes a uma cidade.

Nas cidades, os homens de vida pública precisavam debater entre si, de modo a fazer valer a vontade da comunidade, demonstrando e justificando racionalmente suas propostas. A razão era, portanto, fundamental, pois qualquer pensamento contraditório, seria sinal de afastamento da realidade, em um campo onde a coerência interna do discurso era fundamental. A filosofia apresenta-se aqui como a busca, através da razão por uma compreensão da realidade, frente ao mito que constituía uma primeira tentativa de explicar as percepções humanas sobre uma realidade que explicasse o universo e o homem. A filosofia é razão, o mito era intuição.

Jussemar Weiss Gonçalves, professor de biblioteconomia e história na Universidade Federal do Rio Grande, faz um recorte histórico desse tempo de importantes mudanças sociais como o êxodo helênico, a nova vida na *polis*, as relações de comércio com outros povos, entre outros, cuja explanação se justifica por fundamentar o processo de transição da crença mítica ao pensamento filosófico, a passagem do mito ao *logos*.

A escassez de recursos naturais, bem como a exploração por parte dos nobres, gerou uma crise que, segundo o historiador, levou os gregos a migrarem para outras regiões do mediterrâneo. Tal crise é mencionada por Aristóteles em sua obra Constituição de Atenas⁹, um período que o filósofo grego denomina *stásis*¹⁰, período que quase culminou na extinção da *polis* como até então era conhecida. A luta contra a exploração dos nobres sobre os cidadãos era uma ruptura do princípio agregador que constituía as *polis* enquanto sociedade unida (cf. GONÇALVES, 2008, p. 63).

Nesse contexto, a dispersão fez tornarem-se mais complexas algumas atividades antes arcaicas e grupos de poder passavam a disputar entre si o domínio das cidades. Concomitantemente, havia o conflito entre os nobres, as *gens*¹¹ e os camponeses, organizados em *demos*¹². Segundo Gonçalves “dentro desta distinção social, cabia aos aristocratas o exercício religioso, a partir do qual a vida de todos e de cada um ganhava sentido” (Ibid., p. 64).

Como essa monopolização da verdade, ainda que mítica, era de profissão exclusiva dos nobres, eles detinham o controle da *polis*, pois as leis, os interesses aristocráticos e a verdade mítica se confundiam. O cerne do conflito centrava-se sobre a parca participação do *demos* nos papéis de decisões sociais. Por outro lado, o discurso da nobreza gerava respeito e temor:

⁹ Obra antiga, atribuída a Aristóteles e seus discípulos, que descreve o regime político de Atenas.

¹⁰ Se refere a um episódio de guerra civil dentro da pólis grega. Foi o resultado da oposição entre grupos de cidadãos, lutando pela constituição da cidade, por problemas sociais e econômicos.

¹¹ Termo que representava a identidade familiar de um determinado conjunto de famílias, largamente inscritas na aristocracia.

¹² Do grego que designa povo, era a subdivisão dos grupos de cidadãos que viviam nos campos. Ganham relevância durante a luta por maior participação no poder das *polis*.

[...] ao qual era necessário submeter-se porque reinava. Era o discurso pronunciado por quem de direito e segundo ritual requerido. Era um discurso que dizia a justiça e atribuía a cada um a sua parte. Era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia acontecer, mas contribuía para a sua realização. Esse pensamento mítico expressava uma forma de encontro dos homens consigo mesmos e com a natureza. Era uma forma de ordenar a vida a partir de uma produção mental na qual não havia nenhuma ação singular por parte dos humanos, mas sim ações exemplares que reproduziam os movimentos das forças cósmicas. (GONÇALVES, 2008, p. 64)

Contestar a forma de poder corrente, dominado pela aristocracia, significava para os camponeses e homens mais pobres, contestas também o pensamento mítico que perpetuava o poderio nas mãos dos nobres, pois nessa “forma de pensar e ordenar a vida, somente a aristocracia podia fazer justiça” (Ibid., p. 64-65). Era preciso romper com a *témis* – capacidade sagrada de dizer o justo – porque a forma de poder corrente não aceitava a participação daqueles que não tivessem um ‘toque’ divino.

Essas mudanças e o crescimento das cidades, bem como sua nova organização institucional, solicitava respostas que não fossem influenciadas pela fantástica realidade dos deuses, restando elas limitadas ao templo e aos homens que não se envolviam com as questões da vida pública. Segundo Gonçalves, o desenvolvimento das cidades exigia homens que ressignificassem a influência dos mitos:

Para que fosse possível a participação, era preciso que a natureza da palavra mitos se modificasse, que o discurso assumisse outra conotação. Deixar de ser saber revelado, mito, sagrado, sombreado, elaborado a partir de rituais hereditários, era condição fundamental para a transformação da cidade. (Ibid., p.65)

Diante dessa disputa de poder que “mostra de forma clara o conflito no mundo grego entre mitos e logos” (Ibid., p. 65) filosofar era inevitável. Ao homem que já não se ocupava da caça, da exploração e da sobrevivência, mas da administração da polis, surgiam os questionamentos acerca de um mundo admirável e enigmático, cuja compreensão superava as balizas de seu entendimento, bastava tornar-se ciente de tudo o que o circunscrevia. “Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar” (ARISTÓTELES, 1984, p. 14).

As inovações desse conturbado tempo de mudanças para a sociedade grega, podem ser atreladas em suma, à constituição de novo *modus operandi* quanto ao pensamento, o *logos*.

O logos não era termo ritual ou fórmula justa. Era persuasão construída através de um jogo dialógico. Era antitética: era o sim, era o não. Era uma prática discursiva, cuja verdade se encontra no que é dito, e não em quem pronuncia o discurso. Não há lugar sacralizado para proferir o discurso. A verdade se deslocou do ato ritualizado e eficaz, justo da enunciação para o enunciado enquanto tal. Esse discurso se encontrava ligado a uma prática de poder que se realizava na praça, na ágora (GONÇALVES, 2008, p. 67).

Não falamos aqui de uma troca que sobrepuja o mito, descreditando-o de valor significativo em favor do *logos*, o mito é ainda uma moldura que pontua limites para a nova forma de busca e produção da verdade. O limite corrente que o mito impunha sobre o *logos*, entretanto, teve mais eficácia que o limite imposto pela *polis*, no sentido de que do *logos* político constituiu-se o *logos* sofisticado e após, caminhou para a total independência da cidade como função ordinária, mas tornou-se também instrumento de crítica da sua constituição, o que resulta por exemplo, na condenação de Sócrates (cf. GONÇALVES, 2008, p. 68).

3.2 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A ORIGEM DA FILOSOFIA

As perguntas que surgiam por ocasião da especulação filosófica nascente eram o alvo da vida daqueles que se dedicavam à busca pelas verdades do mundo. O maravilhamento era do homem inteiro e fazia-o abandonar o convívio dos seus, expectativas sociais, físicas e profissionais. Ser filósofo era um modo absoluto de vida. Eles primeiro buscavam por princípios que explicassem a origem do mundo e de todas as coisas, a *arché*¹³ como denominavam.

Tales é, segundo Mondin, o primeiro pensador que expressa de modo sistemático os seus questionamentos “Qual a causa última, o princípio supremo de todas as coisas?” (2004, p. 47), seu pioneirismo é o de buscar as respostas a essas perguntas sem recorrer a “representações míticas, mas vale-se de conceitos filosóficos” (Ibid., p. 47). A busca de Tales por um princípio supremo supera os limites da cosmologia, como estudo do universo, invadindo o território da metafísica: “o problema do uno e do múltiplo” (Ibid., 47).

Embora haja uma busca por respostas que não sejam orientadas pelas mitologias, há ainda uma influência do conhecimento mítico sobre o conhecimento que se estava construindo acerca da compreensão do universo, “seguindo os passos de Homero e Hesíodo, Tales concebe o mundo como uma casa. Há movimento, há mutação nessa casa, há calor e frio, fogo e umidade; há fogo no centro e sobre ele uma panela com água” (Ibid., p. 47). Orientados por essa compreensão ambígua, que não distingue o problema cosmológico do problema metafísico, os pensadores posteriores não apresentaram novas compreensões, mas apenas conclusões sobre diferentes pontos de vista.

¹³ Para os pensadores pré-socráticos, a *arché* ou *arque*, do grego clássico: ἀρχή, era o elemento originário de tudo e deveria, portanto, estar presente em todos os momentos da existência de todas as coisas do mundo.

Entretanto, a cada resposta obtida, ainda que não esgotadas as possibilidades, havia sempre um pioneirismo: era a primeira vez em que os homens se debruçavam sobre essas questões. Essencialmente, é oportuno citar ainda dois filósofos que, com visões aparentemente opostas, formaram uma unidade de pensamento que orienta até os nossos dias, grande parte da construção intelectual.

Primeiramente, Platão, que é segundo Mondin o primeiro a distinguir o problema metafísico do problema cosmológico, nasceu por volta de 429 a.C., filósofo cuja eloquência é saudada por Túlio: “se os deuses quisessem falar a linguagem dos homens, empregariam a de Platão” (BALMES, 2021, p. 75). Segundo Balmes, a doutrina de Platão incontestavelmente delimita, como que com um abismo, a separação entre o racional e o sensível, apartando-se dos fenômenos passageiros da sensibilidade, o filósofo quer fixar-se no invariável e eterno que existe no mundo das ideias e é regra e critério dos demais existentes (cf. *Ibid.*, p. 77). No pensamento de Platão, segundo Balmes, já se denotava uma necessidade fundamental diante da qual, esse mundo racional não se explicaria sem uma realidade ainda superior às razões individuais.

No ser infinito acha-se a razão, o tipo, a causa de todo o ser finito tanto na ordem ideal como na real; ali está a fonte não só da realidade, mas da possibilidade. Nada existiria, nada seria inteligível nem possível, se não existisse Deus (*Ibid.*, p. 78).

Ainda que de modo incompleto, o pensamento de Platão acerca da dualidade do ser, propunha a seu tempo um panorama que explicava todo o universo, sua origem, finalidade e constituição, limitando-se, entretanto, à primazia do mundo das ideias, com os arquétipos eternos que tolhem o valor de toda e qualquer materialidade.

O segundo filósofo que convém citar, foi por anos discípulo de Platão com destaque entre os demais. Aristóteles nasceu por volta de 382 a.C., foi preceptor de Alexandre Magno, que em elogio ao mestre costumava dizer que ao seu pai devia o viver, e ao seu mestre, o viver bem. “O gênio de Aristóteles não era poético como o de Platão, inclinava-se ao positivo e prático e, por conseguinte, propendia para os meios-terminos” (BALMES, 2021, p. 81).

Diferente de seu mestre, Aristóteles não admitia ideias inatas. Seu pensamento assenta o princípio de que todos os nossos conhecimentos vêm das sensações: nada existe no entendimento que antes não tenha estado no sentido¹⁴. Não há em Aristóteles o exagero empirista que na posteridade encontraremos em Locke, porque o filósofo grego apresenta a

¹⁴ “*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”.

relação que ocorre entre os dados sensíveis e a ordem superior à sensibilidade, onde são geradas as ideias.

Para Aristóteles, as ideias não são seres subsistentes, como defendia seu mestre, mas são “produtos de uma atividade que obra com sujeição às leis da ordem intelectual” (BALMES, 2021, p. 83). Destarte, o filósofo relaciona os objetos corpóreos, as sensações que eles geram nos sentidos como a matéria, os conceitos que deles advém, são as formas. Da união entre forma e matéria é que surgem os entes. O hilemorfismo aristotélico nasce como virtude para os dois extremos que tomaram os pensadores precedentes: o materialismo dos filósofos pré-socráticos e o idealismo platônico.

Assim o filósofo consegue formular uma resposta plausível à questão do movimento e da mutação dos corpos. O mundo para Aristóteles não é estático, mas transforma-se por um devir perene e para explicar esse movimento o filósofo apresenta duas causas: “uma causa extrínseca: a tensão das coisas em direção a sua meta última, Deus. [...] uma causa intrínseca: a própria constituição das coisas materiais, as quais são compostas de *matéria* e *forma*. (MONDIN, 2004, p. 48, grifo do autor).

4 DO LOGOS AO LOGOS DIVINO

Concomitante e até precedente por alguns milênios ao progresso da filosofia nascente, havia em outra região próxima à Grécia, o desenvolvimento de uma doutrina que mais tarde viria a se relacionar e até mesmo a se confundir com o progresso da filosofia de até então: a tradição hebraica do povo israelita, cujo ápice se deu na consumação dos tempos, com a concepção e o nascimento de Jesus Cristo.

4.1 O CAMINHO DA REVELAÇÃO

A relação entre criatura e criador no âmbito judaico sempre divergiu das origens das religiões em outras sociedades e culturas, pois a base da relação religiosa não eram os fenômenos míticos ou místicos, mas o profeta (cf. RATZINGER, 2007, p. 35). Tratava-se de uma sociedade que via em seu Deus a razão criadora de toda a existência, transcendendo assim a sua religiosidade para além de seu povo, uma relação que “representa uma exigência universal, onde a universalidade está ligada à racionalidade” (ASSUNÇÃO, 2016, p. 122).

Os caracteres desse relacionamento de Deus com os profetas será forte fator desmistificador quando do encontro entre a cultura grega e a doutrina judaico-cristã, porque diferente do mito onde há uma posse individual do sagrado que fundamenta toda a construção religiosa, o profeta será emissário do próprio Deus em favor do povo, para proclamar a ruptura com a religião, seus ritos e práticas, considerando-os execráveis (cf. Ibid., p. 122).

Para Ratzinger, a influência do judaísmo na eliminação dos mitos não implica em um “fruto de um processo evolutivo dentro do panorama religioso, mas a irrupção de uma autêntica novidade: Javé, o Deus de Israel, não é um *numen* local, mas pessoal; ele é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus dos Pais” (Ibid., p. 122-123, grifo do autor). É essa predominância do Deus de Israel sobre os demais deuses pagãos, aliada à sua ancoragem também a razão, que na luta dos deuses, fará prevalecer o Deus dos judeus, personificado em Jesus Cristo:

[...] o Deus de Israel não é um uma força que remete à fecundidade da natureza nem uma manifestação do mistério por trás do mundo. Ele não é um Deus cuja atividade se restringiria ao Templo de Jerusalém; nem mesmo é o Deus da terra prometida: “O paradoxo da religião de Israel consiste justamente no fato de este povo ter como Deus nacional exatamente o Deus do universo, pois o Deus nacional de Israel não é efetivamente um Deus nacional”. Israel adora o Absoluto com um Absoluto pessoal e assim se distingue e vence historicamente o politeísmo: Israel contrapõe-se à ideia fundamental do politeísmo, da impossibilidade de se atingir e se comunicar com o Absoluto. Para a fé dos judeus, o próprio Absoluto se lhe dirige a Palavra. (ASSUNÇÃO, 2016, p. 123)

Com o desejo de contextualizar o mundo grego que concomitante ao próprio processo de desmitificação acolhia a chegada da Revelação, Joseph Ratzinger propõe um esquema da história das religiões que se dá em três momentos ou estágios: um primeiro das religiões que se confundem com experiências primitivas; outro das religiões míticas, que davam univocidade através do mito às diversas experiências da primeira fase; e, por fim, a transição do mito para uma ruptura com ele (cf. RATZINGER, 2007, p. 27-33).

No último estágio, há uma tríplice rejeição do mito, pois, para Ratzinger, a superação das antigas religiões pagãs mitificadas, vem da ruptura entre a verdade mística e a mítica. A fim de enriquecer nosso percurso, vale citar esses três pontos de rejeição: o primeiro é a mística, diante da qual “o mito perde seu caráter ilusório e se impõe a absolutez e o caráter inefável da mística” (ASSUNÇÃO, 2016, p. 121); o segundo ponto é a revolução monoteísta “cuja expressão clássica se encontra em Israel. Nela se rejeita o mito como qualidade humana, afirmando-se a absolutez do chamado divino exemplificado pelos profetas” (RATZINGER, 2007, p. 29); a terceira rejeição é denominada iluminismo grego, realidade em que o mito aparece como uma forma de conhecimento precedente ao pensamento grego, que impõe a “absolutez do conhecimento racional” (Ibid., p. 29).

4.2 O ENCONTRO ENTRE O *LOGOS* E O *LOGOS* DIVINO

Philotheus Boehner e Etienne Gilson, em sua obra História da Filosofia Cristã afirmam que: “à filosofia antiga coube a tarefa pedagógica de encaminhar os gentios para Cristo, como a antiga Lei servira para conduzir a Ele os judeus” (1985, p. 35). Desta feita, ainda que prescindidos da Lei e da fé, os filósofos contando apenas com a razão natural, desvelavam uma verdade inscrita em si mesmos, que os preparava para acolherem o Evangelho (cf. Ibid., p. 36).

Ainda segundo os autores supracitados, o *logos* iniciado pelos gregos como um movimento de participação política, cuja racionalidade se estendeu para a filosofia como a conhecemos, nada mais era do que a antecipação do *Logos* integral, o Verbo Divino. Justino, um dos primeiros denomináveis filósofos cristãos, admite sem hesitações “que os antigos filósofos que conheceram e praticaram a verdade, tais como Platão e os estoicos, tiveram parte no *Logos*; contudo, eles não O possuíram integralmente” (BOEHNER; GILSON, 1985, p. 29), o que havia até então eram fragmentos do que viria a ser totalidade em Cristo, o *Logos* total.

O contexto em que chega o anúncio do Evangelho é aquele da ordinária busca humana por si mesma. O homem é um ser que se busca, essa procura é caracterizada por personagens destacados como Diógenes e sua lanterna acesa a luz do dia buscando pelo homem, o oráculo

délfico entalhado “conhece-te a ti mesmo”, selado ainda pela imagem socrática do peregrino que busca uma iluminação. A busca do homem é indiretamente o reconhecimento de seu caráter finito e, portanto, insuficiente (cf. OÑATE, 2004, p. 22).

A Revelação cristã não só traz à filosofia respostas ao homem que se questiona sobre si e sobre a realidade a sua volta, como também desvela tantas questões de ordem supranatural antes aplacadas com a intuição mítica. O Criador tem nome, deu-se a conhecer e no ápice da obra da salvação, deu-nos a ver um rosto humano.

A esta altura, poderia surgir-nos um questionamento: se é tão completa assim a Revelação cristã, por que acorrer ao parco progresso especulativo da filosofia e de certo modo, submeter a religião à doutrina filosófica?

A mensagem cristã surge no centro de uma comunidade judaica e é primeiramente dirigida a essa mesma comunidade, onde encontra grande resistência, tendo depois se estendido a outros povos que não os judeus (cf. At 13,46-49). O seu desenvolvimento inicial foi fortemente reprimido pelo povo de Israel, embora dele o cristianismo tenha herdado grande parte da sua tradição, assim sua consolidação ocorreu através de pequenos e secretos núcleos de fiéis. As limitações da época junto a uma pregação baseada no testemunho oral e fragmentos textuais, faziam com que se tornassem comuns algumas divergências da doutrina ensinada entre um núcleo e outro.

Diante das controvérsias, os Apóstolos e seus sucessores vão se reunir no decorrer dos anos em concílios, que visam dirimir as divergências e reafirmar uma doutrina que seja una, como por exemplo no Concílio de Jerusalém, por volta do ano 51, que tem como fruto a isenção dos pagãos convertidos de se submeterem a lei mosaica da circuncisão (cf. At 15,5s). Com este e os Concílios seguintes, estava-se a formar uma unidade doutrinária que consolidava a ortodoxia cristã. Aos poucos, nos documentos finais desses Concílios, alguns pensadores da Grécia antiga começaram a ser mencionados, como explica Marcondes:

Nas discussões travadas nos concílios encontramos um recurso frequente (sic) a elementos da filosofia grega em defesa de determinados pontos doutrinários, na fixação dos dogmas e na condenação das heresias. Podemos dizer que é, em grande parte, a partir desse momento que a filosofia grega se incorpora de maneira definitiva à tradição cristã, formando as bases do desenvolvimento que se encontrará no pensamento medieval (2007, p. 120).

São os denominados apologetas, homens pioneiros que faziam discursos em defesa da fé, de cuja reunião dos ensinamentos desses primeiros séculos, temos o período denominado Patrístico, caracterizado pelos primeiros cristãos que pouco a pouco conciliaram a fé revelada com as ideias especulativas filosóficas.

Segundo Boehner e Gilson, embora o cristianismo tenha constituído uma forma de filosofia, não é este o seu objetivo primário e, portanto, permanece sendo uma religião. O desenvolvimento filosófico cristão se deu por uma necessidade histórica externa: a filosofia dominante que evocava uma tomada de posição e uma necessidade psicológica interna, a Revelação repleta de ideias suscetíveis ao desenvolvimento especulativo sistemático (cf. 1985, p. 13). Essa dupla dimensão pode ser melhor compreendida nas palavras dos autores:

Era imperioso que o cristianismo assumisse atitude crítica perante a filosofia helênica, posto que também esta se ocupava com questões de ordem religiosa. A posse de uma verdade absoluta, garantida pela revelação, proporciona aos cristãos um critério seguro de julgamento em face das especulações gregas. À especulação cristã cabe a tarefa de desmascarar os erros da filosofia pagã. [...] Por outro lado, a doutrina cristã oferece numerosos pontos de partida para o aprofundamento racional das verdades da fé. Com efeito, as verdades religiosas contêm em germe, e em estado latente, muitas doutrinas filosóficas que, uma vez trazidas à luz pelo esforço especulativo de gerações sucessivas de pensadores eminentes, se mostram passíveis de um desenvolvimento filosófico extraordinariamente fecundo. (Ibid., p. 13-14).

A tal necessidade de anunciar um único Deus verdadeiro em um cosmos de inúmeros deuses e divindades, as palavras de Ratzinger, corroboram com a supracitada justificativa em favor da filosofia, para ele “a pregação e a fé da Igreja primitiva viram-se novamente às voltas com um ambiente saturado de deuses [...] Foi necessário esclarecer novamente qual era o Deus da fé cristã” (2006a, p. 103). Acorriam os primeiros portadores da fé à luta pretérita de Israel em afirmar sua fé em meio a exílios e perseguições.

O desenvolvimento do cristianismo primitivo que “realizou a sua escolha e a sua purificação com determinação e audácia, optando *pelo* Deus dos filósofos e *contra* os deuses das religiões” (Ibid., p. 103, grifo do autor), opunha uma frente sólida às tentativas de firmar correspondências entre o Deus cristão e Júpiter, Hermes, Dionísio ou qualquer outra entidade celebrada nos altares pagãos. A resposta veemente sobre a qual deles Deus mais se assemelhava ou até mesmo era confundido era: a nenhum deles.

A nenhum dos deuses que vocês adoram, mas única e exclusivamente àquele Deus que vocês não adoram, ou seja, àquele ser supremo do qual falam os seus filósofos. Decididamente, a Igreja primitiva pôs de lado todo aquele cosmo das religiões antigas, pois via nele apenas ilusão e engano; em seu lugar colocou a própria fé que era explicada do seguinte modo: quando falamos em Deus, não veneramos nem pensamos em nada disso; o objeto do nosso culto é tão somente o próprio ser, aquilo que os filósofos destacaram como o fundamento de todo o ser, o Deus acima de todas as potências – esse é o nosso único Deus. Esse processo encerra uma escolha e uma decisão que são tão determinantes e marcantes para o futuro quanto o foram outrora a escolha de El e “yah” em vez de Moloc e Baal, e a evolução de ambos para chegar a Eloim e Javé na direção da ideia do ser. Essa opção significa a opção pelo logos, contra todo e qualquer mito, ou seja, a desmitologização definitiva do mundo e da religião. (RATZINGER, 2006a, p. 103-104).

Era preciso criar pontos concretos que exercessem uma dupla função: anunciar um Deus destacado dos deuses cultuados na época e coligar as ideias da Revelação ao progresso especulativo filosófico, dando nome e rosto àquele supremo desconhecido. Fazemos menção de três complexos de ideias filosóficas gregas que foram enriquecidas pela revelação e que possuem uma particular importância, essas ideias são apontadas por Boehner e Gilson como germes filosóficos que vieram a amadurecer no seio da filosofia cristã.

O primeiro conceito é o de Deus. Os principais filósofos antigos, Platão e Aristóteles, admitiam a existência de um ser supremo. Na ideia do Bem como razão última do ser e da essência, causador do saber e da verdade, Platão deparava-se com o “arquiteto e pai deste universo”, emprestando aos termos “divino” e “Deus” um sentido amplo. Aparentemente mais distante, aparece o Deus aristotélico, idealizado como o primeiro motor imóvel, que constituído de espírito e pensamento é princípio supremo do universo, mas encontra-se em concorrência com outros seres eternos e necessários (cf. BOEHNER; GILSON, 1985, p. 14).

O segundo conceito trata da doutrina do *Logos*. O termo surgido já na filosofia grega, especificamente com Heráclito e consolidado pelos estoicos, compreende diversos significados, entre os quais: “palavra”, “expressão”, “pensamento”, “conceito”, “discurso”, “fala”, “verbo”, “razão”, “inteligência” (cf. MORA, 2001, apud SOUZA; PEREIRA, 2017, p. 75-76). A ideia central era de que o *logos* dos filósofos era a origem e ordenação das coisas.

Para Boehner e Gilson (cf. 1985, p. 18), é difícil exagerar a importância do prólogo de São João Evangelista para o pensamento cristão, pois relacionando Jesus, Filho de Deus e Salvador com o termo, o Apóstolo relacionava a Revelação com algo já conhecido pela especulação helênica. “O Logos é o Deus vivo; não está apenas em Deus e com Deus: ele é o próprio Deus. É o Verbo pelo qual foi feito o mundo e que se fez carne para remi-lo. É o Filho de Deus, que está com Pai, e nos trouxe a graça e a verdade” (Ibid., p. 14).

O início do prólogo joanino, denominado hino Cristológico do *Logos*, já traz uma declaração que remete ao Gênesis 1,1 “No princípio criou Deus os céus e a terra”, de que o *Logos* estava no princípio com Deus e era Deus. A declaração gerou no decorrer da história diversos embates cristológicos e trinitários. Os versículos seguintes do prólogo vão reafirmar que o *Logos* é o criador de todas as coisas, é o princípio, o *arché*, alvo de tantas especulações dos filósofos gregos (cf. SOUZA; PEREIRA, 2017, p. 83).

O terceiro conceito é o da doutrina da sabedoria. Assim como no prólogo joanino o *Logos* divino é contraposto ao *logos* cósmico especulativo, nas cartas paulinas, há uma contraposição entre a sabedoria cristã e a sabedoria pagã. A intenção de São Paulo era condenar a soberba advinda da razão helênica frente a simplicidade da Revelação cristã. Assim, os pontos

ressaltados por Boehner e Gilson são de que a sabedoria cristã constitui uma ciência da salvação, suprime e pressupõe a razão e por fim, desvenda o sentido da história (cf. 1985, p. 19-21).

4.3 A FILOSOFIA CRISTÃ

Toda a busca humana por respostas, fosse na observação do cosmos, na construção e transmissão dos mitos, na especulação filosófica, desembocam em um fim último que remonta às primeiras origens de todo o universo. A criação em que estamos circunscritos sempre nos causou um contínuo maravilhamento.

Aristóteles, movido por esse ímpeto, construirá a sua metafísica, pois, o admirável e assustador, o que está para além da percepção dos sentidos, é capaz de desconstruir as certezas humanas diante de um desconhecido. Assim, a maravilha, ou em outros termos, o transcendental, coloca a humanidade diante de perguntas que tentam concretizar uma forma para o intangível, buscando suas causas últimas, bem como, revela-lhe que sua própria natureza está para além da percepção das suas faculdades sensitivas, há um plano superior e os homens dele, por natureza, fazem parte.

Nesse sentido, Ratzinger entende que o cristianismo, de seu próprio modo, é “ilustração, em continuidade inclusive de Sócrates e, principalmente, dos profetas do Antigo Testamento” (RATZINGER; D’ARCAIS, 2009, p. 40), isso porque como descrevemos anteriormente, a filosofia, concomitante ao ápice da revelação cristã, obtinha termos e ideias que se aproximavam da ideia de Deus e a chegada do cristianismo deu nome ao absoluto desconhecido, deu-lhe também um rosto na pessoa de Jesus Cristo.

Por isso Ratzinger afirma que o cristianismo foi uma continuação da filosofia grega, sem de modo algum ser uma continuação da religião grega (cf. 1974, p. 341), assim, a revelação e a especulação filosófica, nomeada pelo teólogo bávaro como iluminismo grego, eram aliados que destruíam o próprio alicerce do mundo povoado por deuses mitológicos (cf. Id., 1985, p. 408-409). Fazendo opção pela razão, o cristianismo se opôs às religiões que não passavam pela crítica racional, bem como às suas magias, que eram consideradas supersticiosas.

É significativo que, segundo Ratzinger, durante os primeiros séculos o cristianismo não se tenha conectado às religiões existentes, mas tenha compreendido a si mesmo como a culminância, como a superação do que havia até então “a filosofia perfeita, ou seja, a filosofia que chega até a verdade” (RATZINGER; D’ARCAIS, 2009, p. 14). A junção da religião à filosofia resolvia a problemática dos filósofos pretere-religiosos de dirigir-se a um deus que só

se encontrava no pensamento, apresentando-lhes no interior da religião a fala e a ação deste Deus, conciliando pensamento e fé (cf. RATZINGER; D'ARCAIS, 2009, p. 14).

Esse *modus* de pensamento, faz compreender a constituição da sociedade ocidental, fundada sobre as bases do cristianismo e das ideias romanas e gregas, de modo que até mesmo um pensador oriental afirma: “percebo agora que é impossível entender o ocidente sem entender o cristianismo” (ENDO, 2017, p. 228), pois acredita ser impossível olhar para o lado ocidental do mundo sem nos óculos ter as lentes do cristianismo.

É portando, a dita filosofia cristã, a base fundamental para compreender a mensagem do Evangelho, a doutrina sobre esse anúncio entabulada, a condição do homem como é apregoada, bem como, o fim último para o qual está inclinado o seu coração.

5 A NEGAÇÃO DO PENSAMENTO CRISTIANIZADO

Partindo da observação da realidade circunstante, a natureza sempre nos revelou que todos os seres vivos estão inclinados, simultaneamente, a dois planos de realidade, um de ordem física, que pode lhes ser correlato e também imediatamente inferior e outro, de ordem suprasensível, superior ao tangenciável, e a experiência desses dois planos ensina-nos que do equilíbrio entre ambos é que depende a vida (cf. LIMA, 1956, p. 175). A compreensão que lança luzes ao homem sobre si mesmo, desde os tempos dos filósofos pagãos, passando pelos critérios da revelação, dão-nos a imagem do homem constituído de corpo e alma. Essa duplicidade entre vida ‘superior’ e vida ‘inferior’ pode ser confirmada, por exemplo na natureza, onde as plantas, em um movimento ascendente para a vida, desenvolvem-se de modo orientado ao seu crescimento e manutenção e, por outro lado, em um movimento descendente, pode realizar processos que resultam na sua mineralização, isto é, em sua morte.

Os mesmos movimentos de ascensão e de decadência também encontramos nos animais, neles podemos observar atos superiores de ação, que demonstram uma ‘inteligência rudimentar’, bem como atos inferiores que os reduzem a uma vida vegetativa. Da observação, o homem, não foge desta regra universal dos seres, podendo ser reduzido a ações puramente animais, se segue unicamente um plano inferior, instintivo e irracional e concomitantemente é capaz de atos de inteligência segundo suas faculdades superiores, podendo reconhecer e abrir-se a uma realidade superior a si.

Desta última observação, resta manifestada a inclinação do homem, testemunhada por toda a natureza, que vindica a existência de seres superiores, que se localizam acima da sensibilidade, tão superiores aos homens como estes estão superiores aos animais, mas que entretanto, como constataram já os filósofos pagãos, não eram suficientes à satisfação lógica e ontológica de toda a criação, reconhecendo eles, os filósofos, a existência de uma “Fonte suprema de todo ser, como medida absoluta de todas as relatividades: Ato Puro, para os filósofos pagãos; Deus para nós outros” (Ibid., 1956, p. 175).

5.1 FÉ E RAZÃO

Remontado as origens, o cristianismo se confundia facilmente com uma filosofia, e de fato o era, porém, o cristianismo era a filosofia por excelência (cf. RATZINGER, 2008, p. 15). Tal conceito foi, segundo Ratzinger, aos poucos sendo condenado por alguns pensadores do cristianismo primitivo. A oposição entre fé e razão como se vê na contemporaneidade, não é

um fenômeno surgido na idade média. Já em Tertuliano, nascido entre 150 e 160, encontramos uma oposição forte à relação da filosofia com a fé. Segundo Boehner e Gilson, “Tertuliano é adversário irreductível da filosofia grega. A seu ver, as heresias são o fruto do fascínio e da sedução que ela exerce sobre os espíritos, e por isso não cessa de lamentar-lhe os êxitos palpáveis” (1985, p. 131).

Três pontos dados pelos pensadores podem ser aqui mencionados sobre a opinião de Tertuliano sobre a filosofia: no seio do Cristianismo não há lugar para a filosofia; para o cristão a filosofia, além de ser supérflua, representa um verdadeiro perigo, visto ser contrária a fé; a fé e a razão quase se contradizem; assim não é de se estranhar sua opinião de que os filósofos são os próprios patriarcas dos heréticos (cf. Ibid., 1985, p. 133).

Um pequeno erro no começo resulta em um grande desvio no fim, da lição que São Tomás de Aquino nos dá no início da Suma Teológica, depreendemos que o intento do Beato Duns Scotus, embora tivesse a intenção de render maior glória a Deus, acabou por desembocar em tantas ramificações de pensamentos ateístas, que nem o filósofo franciscano poderia prever.

5.1.1 Duns Scotus

Entre muitas tendências dentro do pensamento da baixa Idade Média que fortaleceram a ruptura entre o espírito grego e o espírito cristão, destaca-se o pensamento do beato Duns Scotus (cf. RATZINGER, 2006b, np.). Opondo-se à dualidade entre fé e razão, Scotus critica a “a pretensão dos aristotélicos avicenistas e averroístas de sufocar a teologia com a filosofia, a tentativa dos agostinianos de sufocar a filosofia com a teologia e a orientação dos tomistas de buscar a qualquer custo a concordância entre razão e fé” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 278). O seu trabalho, como defensor dessa distinção, é o de evitar equívocos e deletérias misturas de elementos próprios da filosófica com elementos próprios da teologia (cf. Ibid., p. 280), para tanto defende uma distinção real entre essência e existência, segundo a qual:

[...] pode-se fixar o conceito de ente prescindindo dos modos específicos em que eles efetivamente se concretizam. Nesse caso, tem-se então o conceito simples e, portanto, unívoco de ente, que é universal porque é aplicável a tudo o que existe de maneira unívoca. Com efeito, ele se aplica tanto a Deus como ao homem porque ambos *existem*. A diferença entre Deus e o homem não está no fato de que o primeiro exista e o segundo não, mas sim no fato de que o primeiro existe de *modo infinito* e o segundo de *modo finito* (Ibid., p. 281).

Assim, Scotus defende que não podemos pensar no que algo é sem pensarmos que esse algo exista realmente, portanto, para ele não deve haver distinção entre a existência de uma coisa (*si est*) e o que ela é (*quid est*), o que existe é o ente unívoco. Scotus afirma que esse ente

unívoco é o objeto primeiro do nosso intelecto, majorado pela universalidade do conceito e, no entanto, diminuto devido a generalização máxima, fazendo parecer um absurdo a pretensão dos metafísicos de responderem à complexidade do real, assim, se a filosofia se debruça sobre as fronteiras do universal, a metafísica é reduzida a uma preocupação com o ser comum, sem a riqueza estrutural das coisas (cf. REALE; ANTISERI, 2005, p. 281).

Indiretamente sufocando a metafísica negando a essência, seu objeto, o pensador franciscano, fazendo oposição ao “chamado intelectualismo agostiniano e tomista, [...] deu início a uma orientação voluntarista que, no termo de sucessivos desenvolvimentos, havia de levar à afirmação segundo a qual, de Deus, só conheceremos a *voluntas ordinata*” (RATZINGER, 2006b, np., grifo do autor). No intento de acentuar a transcendência e onipotência divinas, Scotus afirma haver uma liberdade em Deus segundo a qual, tudo o que foi feito poderia ser feito de modo diverso, não restando a divindade ‘limitada’ a uma ordem lógica, segundo a qual poderíamos lançar compreensão à sua ação. Assim, portanto, a razão limitada não deve se ocupar do que foge à ceara das ciências e sendo esse o limite, as demais áreas de conhecimento devem se antecipar a ele:

Certamente ninguém dirá que o Doutor sutil elaborou um sistema kantiano em poucas palavras, mas isso não significa que ambos, Scotus e Kant, partam da mesma intuição, o que na verdade só pode levar a resultados convergentes: a superioridade da matemática, ao qual todas as disciplinas, incluindo as mais puramente filosóficas, devem se adaptar¹⁵ (TYN, 1991, p. 231-232).

O que vemos em Scotus é uma antecipação diminuta do que em Kant alcançará efeitos impensáveis. Em suma, para Scotus “o bem é o que Deus quer e impõe. A única lei à qual Deus está vinculado é representada pelo princípio da não-contradição” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 285). Segundo Ratzinger, tal posicionamento é influenciado pelo pensamento islâmico e, na tentativa de dar glória a Deus, o distancia de um modo abismal de sua criação:

Vemos esboçarem-se aqui posições próximas, sem dúvida, das de Ibn Hazm e que poderiam levar à imagem dum Deus-Arbítrio, que não está dependente sequer da verdade e do bem. A transcendência e a diversidade de Deus aparecem tão exageradamente acentuadas, que inclusive a nossa razão e o nosso sentido da verdade e do bem deixam de ser um verdadeiro espelho de Deus, cujas possibilidades abismais permaneceriam, para nós, eternamente inatingíveis e ocultas por detrás das suas decisões efectivas. (RATZINGER, 2006b, np.)

Tal posicionamento está, segundo Ratzinger, em contraste com a fé da Igreja, que assente ao conceito tomista de que o ser é análogo, assim, entre Deus criador e o homem com

¹⁵ Tradução livre de: “*Certo nessuno dirá che il Dottore sottile ha elaborato un sistema kantiano in nuce, ma ciò nos toglie che entrambi, Scoto e Kant, partono dalla stessa intuizione, che negli effetti non potrà portare che a risultati convergenti: la superiorità della matematica, a cui tutte le discipline, comprese quelle più squisitamente filosofiche, devono adeguarsi*”.

sua razão criada “existe uma verdadeira analogia, na qual por certo – como afirma, em 1215, o IV Concílio de Latrão – as diferenças são infinitamente maiores que as semelhanças, mas não até ao ponto de abolir a analogia e a sua linguagem” (RATZINGER, 2006b, np.).

O Papa emérito conclui o tema em sua fala na Universidade de Regensburg, afirmando que “Deus não se torna mais divino pelo facto de O afastarmos para longe de nós num voluntarismo puro e impenetrável, mas o Deus verdadeiramente divino é aquele Deus que se mostrou como *logos* e, como *logos*, agiu e age cheio de amor em nosso favor” (Ibid., np.). Assim, Ratzinger diverge da posição tomada por Duns Scotus que distancia Deus do homem e da própria ideia de Deus como razão suprema. Os desdobramentos, dificilmente críveis como intencionais, em sucessivas ondas de releituras e desenvolvimentos das ideias de Scotus resultarão não somente na ideia de um Deus distante, mas em uma divindade inalcançável e subjetiva.

5.1.2 Outras considerações sobre fé e razão

Muitos outros pensadores retomaram no decorrer dos séculos ideias que reforçavam essa crítica a junção entre fé e razão. Ratzinger aponta uma radicalidade desse movimento na obra tardia de São Boaventura (cf. 2008, p. 17), embora o pensador franciscano reconheça a relação entre filosofia e teologia, no seu sistema de pensamento a filosofia só pode ter uma única finalidade: conduzir o homem para Deus (cf. BOEHNER; GILSON, 1985, p. 424). Nessa linha há a crítica de Boaventura à Aristóteles, embora o franciscano admire ‘o Filósofo’, vê no pensador grego um homem limitado ao mundo visível “Aristóteles diz muitas coisas verdadeiras sobre este mundo, onde sua autoridade é incontestável” (Ibid., p. 423).

A oposição favorece Platão, que para Boaventura é mestre da sabedoria, pois tem o olhar voltado para as coisas superiores, a síntese perfeita para ele está em Santo Agostinho, pois Platão considerou as coisas superiores, Aristóteles considerou as coisas inferiores “Ambas as palavras, porém, a da sabedoria e a da ciência, foram outorgadas pelo Espírito Santo a Agostinho” (BOAVENTURA apud. Ibid., p. 423).

Essa síntese, porém, não coloca em patamar de igualdade o conhecimento filosófico e o conhecimento teológico, pois para Boaventura, a fé é o ponto de partida para todo tipo de conhecimento especulativo, dentre eles o filosófico. Para ele, a filosofia que olha unicamente para o mundo material, para as coisas sensíveis, o faz pela corrupção do pecado, uma condição invencível senão pela ajuda divina superior (cf. BOEHNER; GILSON, 1985, p. 425).

A oposição entre fé e razão ganha força no século XIII, com uma leitura errônea da distinção de Santo Tomás de Aquino entre filosofia e teologia:

Filosofia é a razão pura procurando responder às questões últimas da realidade. Conhecimento filosófico é somente o conhecimento a que se pode chegar pela razão como tal, sem se recorrer à revelação. Sua certeza provém unicamente do argumento, e suas afirmações valem tanto quanto os argumentos. A teologia, ao invés, é a realização compreensiva da revelação de Deus; é a fé em busca de compreender. Por conseguinte ela própria não encontra conteúdos, mas os obtém da revelação, para em seguida compreende-los em sua ligação e em seu sentido interno (RATZINGER, 2008, p. 15-16).

A partir desta distinção, diferenciava-se a filosofia apontada para a ordem natural, da teologia apontada para a ordem sobrenatural. A leitura incorreta desta distinção na modernidade será uma das causas para o fenômeno de retorno ao misticismo, como veremos mais à frente. A distinção visava esclarecer os termos e torna-los os mais acertados possíveis, sem em momento algum, defender uma dissociação prática entre teologia e filosofia, entre fé e razão, como acabou ocorrendo a partir da leitura de alguns pensadores posteriores.

As duas esferas tornam-se opostas de um modo, para alguns, irreconciliável. Do lado da filosofia Ratzinger cita Heidegger para quem “a filosofia consiste essencialmente em perguntar. Quem acha que já conhece a resposta não pode mais filosofar” (Ibid., p. 16). A partir dessa interpretação, a teologia, como estudo de uma verdade revelada, não pode estar coligada à especulação da verdade, pois cede ao consentimento ao que está posto, ao que foi revelado.

Também Jaspers é mencionado, para ele “aquele que julga já estar de posse da resposta fracassou como filósofo: o movimento aberto de transcendência é interrompido em favor de uma suposta certeza definitiva” (Ibid., p. 16). Dessa dissociação defendida por Jaspers, segundo Ratzinger, a filosofia do cristão, que não pode alcançar as verdades da fé, torna-se um tanto quanto fictícia.

5.2 A DESELENIZAÇÃO

A aproximação entre a fé bíblica e a especulação filosófica grega constituem um patrimônio de relevância decisiva não só para a história do universo religioso mas para a história universal (cf. RATZINGER, 2006b, np.). Entretanto, a defesa da presença dos elementos gregos, purificados criticamente, entre os elementos da fé, criticada desde o início desse diálogo interdisciplinar, é com maior força atacada na Idade Moderna.

Em setembro de 2006, o então Papa Bento XVI, presidiu uma Aula Magna da Universidade de Regensburg, na qual ele tratando do tema sobredito, aponta três ondas do que

chama de ‘programa da deselenização’, com distintas motivações e objetivos (cf. RATZINGER, 2006b, np.).

Se a contradição entre fé e razão é a contradição da filosofia com a palavra revelada, uma nova era dessa distinção tem início com Martinho Lutero e seu grito de ‘*sola scriptura*’. A primeira onda de que fala Ratzinger está conexas com a Reforma protestante do século XVI, uma crítica à fé influenciada por elementos exteriores a ela, visto que “os reformadores achavam-se perante uma sistematização da fé condicionada totalmente pela filosofia, isto é, uma fé determinada a partir de fora em virtude de um modo de pensar que não derivava dela” (Ibid., np.).

O ataque protestante não estava restrito à interpretação clássica da Escritura segundo a Tradição e o Magistério da Igreja, mas levantava-se contra a “escolástica, ao aristotelismo e ao platonismo na teologia” (Id., 2008, p. 17), o que para os protestantes, era uma afronta ao núcleo central da mensagem do Evangelho, segundo eles:

[...] a fé apresentava-se, não já como palavra histórica viva, mas como segunda elemento inserido na estrutura dum sistema filosófico. Pelo contrário, a *sola Scriptura* busca a pura forma primordial da fé, tal como se apresenta originariamente na Palavra bíblica. Aparecendo a metafísica como um pressuposto derivado de outra fonte, é necessário libertar dela a fé para fazê-la voltar a ser totalmente ela mesma (Id., 2006b, n.p).

Na visão de Lutero a filosofia é “a expressão do Homem que nada conhece da graça, e que tenta por si mesmo construir sua sabedoria e justiça” (RATZINGER, 2008, p. 17), a distinção entre a fé e a razão se assemelhava à distinção entre o Cristo e o anticristo. É justamente esse radicalismo protestante, impensado até para os reformadores, que no futuro ensejaria a postura kantiana de pôr de lado o pensar para dar espaço a fé, dando origem à ‘razão prática’ (cf. Id., 2006b, n.p).

A segunda onda de deselenização, segundo Ratzinger, é influenciada por Adolf von Harnack, um teólogo protestante liberal alemão que, na intenção de purificar a mensagem cristã defendeu o “o regresso ao Jesus meramente homem e à sua mensagem simples, que viria antes de todas as teologizações e, concretamente, antes das helenizações” (Ibid., n.p). O teólogo protestante, partindo da distinção de Pascal entre o Deus dos filósofos e o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, buscava harmonizar o cristianismo com a razão moderna.

As indagações de Harnack sobre Jesus são reflexo da criticidade kantiana, segundo os critérios da razão prática e dentro desta visão, a razão está na modernidade limitada por um lado, pela “estrutura matemática da matéria, por assim dizer a sua racionalidade intrínseca [...] Por outro lado, trata-se da utilização funcional da natureza para as nossas finalidades”

(RATZINGER, 2006b, np.). Assim só a experiência, enquanto controladora da verdade ou da falsidade é capaz de fornecer uma certeza definitiva.

Em síntese, “só o tipo de certeza que deriva da sinergia entre matemática e experiência nos permite falar de cientificidade” (Ibid., np.), sendo que essa redução da razão, relega o problema de Deus à subjetividade, pois é um “problema acientífico ou pré-científico” (Ibid., np.). Questões humanas básicas, como a origem e o fim da vida, conduta ética ou questões religiosas, quando excluídas do alcance da racionalidade, são determinadas com critérios subjetivos da consciência individual.

O sujeito decide, com base nas suas experiências, o que lhe parece religiosamente sustentável, e a «consciência» subjectiva (sic) torna-se em última análise a única instância ética. Desta forma, porém, o *ethos* e a religião perdem a sua força de criar uma comunidade e caem no âmbito da discricionariedade pessoal. Trata-se duma condição perigosa para a humanidade: constatamo-lo nas patologias que ameaçam a religião e a razão – patologias que devem necessariamente eclodir quando a razão fica a tal ponto limitada que as questões da religião e do *ethos* deixam de lhe dizer respeito. O que resta das tentativas de construir uma ética partindo das regras da evolução ou da psicologia e da sociologia, é simplesmente insuficiente (Ibid., np.).

Por fim, de modo breve, a terceira onda de deselenização, segundo Ratzinger, parte da crença que o encontro do cristianismo nascente com o mundo helênico seria apenas um processo de inculturação, que não deveria vincular as outras culturas quando de sua cristianização. Segundo os ideais dentro desta crença, as novas culturas têm o direito de receber a pura mensagem do Evangelho, para depois poder inculturá-la na própria cultura.

Para Ratzinger, tal pretensão não é de um todo injustificada, mas a racionalidade grega, presente no espírito do Novo Testamento é já reflexo de uma relação maturada com o Antigo Testamento (cf. Ibid., np.). Fazendo defesa à relação fé e razão, Ratzinger conclui essa parte de sua fala afirmando que decisões “como as que se referem precisamente à relação da fé com a busca da razão humana, fazem parte da própria fé, constituem o seu crescimento, de acordo com a sua natureza” (Ibid., np.).

5.3 A MORTE DA METAFÍSICA NA MODERNIDADE

A crítica à modernidade não é um desejo de voltar ao passado, mas uma tentativa de religa-la aos elementos mais básicos e objetivos de sua constituição. Quando Ratzinger fala da modernidade, sua “crítica da razão moderna a partir do seu interior não inclui de forma alguma a opinião de que agora se deva voltar atrás, para antes do iluminismo, rejeitando as convicções da Idade Moderna” (RATZINGER, 2006b, np.). O desejo maior é o de elevar a razão ao seu *status quo*, novamente atribuída de sua abrangência, “a intenção não é retirada, nem crítica

negativa; pelo contrário, trata-se de um alargamento do nosso conceito de razão e do seu uso” (RATZINGER, 2006b, np.).

Não podemos nos fiar a uma noção de razão diminuta, mas às possibilidades do homem de conhecimento. É preciso compreender também as ameaças que provem da confiança única nestas mesmas possibilidades. O equilíbrio “consegui-lo-emos apenas se razão e fé voltarem a estar unidas numa forma nova; se superarmos a limitação autodecretada da razão ao que é verificável na experiência, e lhe abriremos de novo toda a sua amplitude” (Ibid., np.).

O cerne da rejeição da junção entre fé e razão, segundo Ratzinger, não é propriamente uma rejeição à filosofia inteira, “mas sim à metafísica, em sua forma estabelecida por Platão e Aristóteles” (Id., 2008, p. 19). Tal rejeição, entretanto, não abarca o curso das ideias histórico-filosóficas. Com a queda da metafísica “cai também, a longo prazo, a própria ideia de Deus, e então passa a ser lógico, ou mesmo a ser a única coisa possível, construir a fé como puro paradoxo” (Ibid., p. 20), a fé feita paradoxo já não tangencia a realidade circunstante do homem.

Ratzinger aponta o pensamento do filósofo italiano Giambattista Vico (1688-1744) como precursor da noção moderna de verdade e de realidade, segundo a qual, diferente da definição escolástica, que apresenta a verdade como o ente – *verum est ens* – propõe que só podemos tomar por verdadeiro aquilo o que é feito por nós mesmos – *verum quia factum* – o que para Ratzinger representa o fim da velha metafísica e o início do chamado espírito moderno (cf. 2006a, p. 45).

Muito embora Vico se baseasse na concepção aristotélica de conhecimento das causas, sua conclusão é a mais distante possível do que no passado especulava o filósofo grego, porque “se o conhecimento verdadeiro pressupõe o conhecimento das causas, então só podemos conhecer verdadeiramente aquilo que nós mesmos fizemos, porque só conhecemos a nós mesmos” (Ibid., p. 47). O *factum* é tudo o que podemos conhecer. O homem sempre estará limitado à matemática e ao cientificismo que ele mesmo criou e tudo o que está alheio a isso, será sempre desconhecido “não foi o homem que criou o cosmos, e por isso, em suas últimas profundezas, este lhe será sempre impenetrável” (Ibid., p. 47).

Com a metafísica morre também qualquer objetividade absoluta, assim, mesmo as ideias modernas que compreendiam o mundo do tempo presente eram substituídas pelos tempos presentes de filósofos posteriores, como Karl Marx (1818-1883) que no século XIX redefine o papel da filosofia, a exequibilidade, não importa a história ou o que foi feito, mas o que o homem pode fazer e o conhecimento se restringe ao que pode ser verificado pelo experimento – *vero quia faciendum* – assim o mundo será transformado (cf. Ibid., p. 48-49).

Um descaminho sempre potencializado é trilhado no curso do tempo marcado pela subjetividade, é o que lemos na Encíclica de São João Paulo II, *Fides et Ratio*, de modo que “boa parte do pensamento filosófico moderno se desenvolveu num progressivo afastamento da revelação cristã até chegar explicitamente à contraposição” (FR, 1998, n. 46). A distinção que se torna oposição é cada vez majorada no curso do desenvolvimento filosófico, exemplo disso é a afirmação de Kierkegaard, para quem a fé prescinde de certeza objetiva, como uma espécie de confiança que dispensa provas da existência divina:

Mas, a definição dada de verdade é uma transcrição da fé. Sem risco não há fé. A fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se posso conceber a Deus objetivamente, então eu não creio; se quero conservar a fé, devo ter sempre presente no espírito que mantenho a incerteza objetiva, que me encontro na incerteza objetiva ‘sobre uma profundidade de setenta mil pés de água’ e que, não obstante, eu creio¹⁶ (KIERKEGAARD, 1977, p. 190).

O que faz Kierkegaard é reafirmar que a razão não abarca a totalidade da fé e que, portanto, o cristianismo exige subjetividade de todos os homens, independentemente o conhecimento de Deus, do preparo intelectual dos sujeitos, crê-se porque é, em referência à sentença de Tertuliano, absurdo¹⁷, não lógico.

O que temos são dois ramos distintos, um apto para falar de Deus, a que poderíamos chamar de âmbito da fé, outro, apto a falar segundo a racionalidade, do que pode ser matematicamente comprovado e empiricamente atestado. Deus ocupa ainda o seu lugar, mas é possível, na subjetividade, escolher um caminho que não se aproxime de seu trono. Os que seguem pelas vias da fé tornam-se idealistas, relativistas, subjetivistas, etc. Os que seguem pelas vias da razão tornam-se empiristas, positivistas, nominalistas, existencialistas, etc.

Atreladas a uma fé ou não, as correntes filosóficas modernas, prescindindo da objetividade metafísica “não tiveram medo de se apresentar como novas religiões, dando base a projectos (sic) que desembocaram, no plano político e social, em sistemas totalitários traumáticos para a humanidade” (FR, 1998, n. 46). O descompromisso com qualquer objetividade, torna-se uma tentação para os homens adequarem a verdade ao critério mais lucrativo, assim eles cedem “à lógica do mercado e ainda à tentação dum poder demiúrgico sobre a natureza e o próprio ser humano” (FR, 1998, n. 46).

¹⁶ Tradução livre de: “*Mais selon la définition donnée de la vraie transcription de la foi. Pas de risque, pas de foi. Par la foi, c'est précisément une contradiction entre la passion infinie de l'intériorité et l'incertitude objective. Il pouvait concevoir Dieu objectivement, alors il ne croyait pas; Je voulais garder la foi, je devore le non-esprit toujours présent qui gardait l'incertitude objective, que j'ai trouvé une incertitude objective 'sur une profondeur de soixante-dix mille pesos d'eau' et que, néanmoins, je croyais*”.

¹⁷ “*credo quia absurdum est*”, sentença atribuída a Tertuliano, que literalmente significa “Creio porque é impossível”.

Por um lado, os que seguem as vias da fé criam novas ideias de espiritualidade, desembocando nas crenças míticas como víamos na sociedade helênica pré-cristianização, adequando Deus às necessidades subjetivas de grupos ou indivíduos, porém sem a desculpa da ignorância que alcança algum perdão para os povos micênicos, pois havendo a verdade sido revelada, crer em um deus diferente do Deus verdadeiro torna-se uma questão de desonestidade intelectual.

Por outro lado, os que seguem pelas vias racionais, acabam por espanar o âmbito da investigação científica que se depara sempre com os velhos limites da vida e da morte, desnudando cada vez mais de esperança qualquer visão de mundo. As coisas encerradas em si mesmas estão empobrecidas de seu sentido, desembocando da crise do racionalismo o niilismo (FR, 1998, n. 46).

Na interpretação niilista, a existência é somente uma oportunidade para sensações e experiências onde o efêmero detém o primado. O niilismo está na origem duma mentalidade difusa, segundo a qual não se deve assumir qualquer compromisso definitivo, porque tudo é fugaz e provisório (Ibid., n. 46).

Embora a intenção de quem defenda a fé desatrelando-a da razão seja de majora-la e conferir-lhe maior dignidade e por outro lado o intento de quem defenda a razão seja o de torna-la precisa e alcançável à experiência, da separação entre fé e razão ambas saem empobrecidas: “A razão, privada do contributo da Revelação, percorreu sendas marginais com o risco de perder de vista a sua meta final” (Ibid., n. 48) e por outro lado, “A fé, privada da razão, pôs em maior evidência o sentimento e a experiência, correndo o risco de deixar de ser uma proposta universal” (Ibid., n. 48).

Por isso o sumo pontífice conclui seu pensamento afirmando que “É ilusório pensar que, tendo pela frente uma razão débil, a fé goze de maior incidência; pelo contrário, cai no grave perigo de ser reduzida a um mito ou superstição” (Ibid., n. 48). Prescindir daquilo o que no passado fez do cristianismo, coligado com a especulação filosófica grega, a religião por excelência, reduzindo a mito as ‘grandes religiões’ da época, é reduzir hoje a mito toda a fé revelada cristã.

“Da mesma maneira, uma razão que não tenha pela frente uma fé adulta não é estimulada a fixar o olhar sobre a novidade e radicalidade do ser” (Ibid., n. 48), tornando o homem ignorante a tudo o que o circunscreve e à própria compreensão de si mesmo. O olhar empobrecido do homem sobre sua origem e suas necessidades não o obsta da opressão que essas exercem nele mesmo. Se a natureza do homem revela que ele está aberto para o infinito, essa inscrição perene sempre solicitará aquilo o que só provém dessa abertura ao que agora é

conhecido e nominado, o Deus criador: causa última para os filósofos, ‘Aquele que É’ para o povo da fé.

5.4 O DEICÍDIO NA MODERNIDADE

Embora seja notória a declaração na modernidade sobre a morte de Deus, o fenômeno do deicídio é precedente. Não se trata aqui de uma vitória das criaturas sobre o Criador, mas o declínio da fé dos homens, de modo geral, que, entretanto, não reflete objetivamente uma ausência, impedimento ou morte da divindade. No decorrer da história ocidental o pensamento religioso, dentro de várias linhas filosóficas, admitia a busca de Deus, entretanto, suprimia o caráter real de sua existência, fazendo da divindade uma mera ideia subjetiva.

Após a reforma protestante, os pensadores posteriores mantinham a ideia de que fé e razão eram elementos irreconciliáveis, cada um era livre para interpretar a seu modo e tirar suas próprias conclusões. O que vemos a partir daí é uma miscelânea de deuses subjetivos, construídos segundo ideais pessoais, cada vez mais distantes da realidade racional, já que pensar Deus é limita-lo. O grande problema é que os ‘novos’ deuses não são distintos, como deus de Lutero, deus de Descartes, o deus de Spinoza, o deus de Kant, etc., todas as concepções do divino, embora diversas entre si, apontam para um único Deus e cada qual, a seu modo, afirma ser sua visão a que melhor interpreta o Deus verdadeiro.

René Descartes (1596-1650), considerado o pai – ou o fundador – da filosofia moderna, fez o que Étienne Gilson considera uma obra de leigos, de homens que não sendo da Igreja, buscavam respostas para a cidade natural dos homens e não para a cidade sobrenatural de Deus (cf. 2002, p. 61). Para o medievalista, Descartes não teria autoridade para objetar qualquer elemento da fé cristã, menos ainda propor uma teoria que reafirmasse “a separação real e prática entre a sabedoria filosófica e a sabedoria teológica” (GILSON, 2002, p. 62). Segundo a proposição cartesiana:

O Deus de Descartes é um Deus inequivocamente cristão. A fundação comum para as demonstrações cartesianas da existência de um tal Deus é a ideia clara e distinta de uma substância pensante, não criada e independente que é naturalmente inata ao espírito humano (Ibid., p. 65).

Assim, a ideia do Deus infinito é inata no homem finito desde o primeiro instante de sua criação, é a partir dela que o homem pode chegar ao conhecimento de Deus. Tal proposição contradiz a tese tomista segundo a qual Deus não pode ser conhecido verdadeiramente através

de uma ideia criada, pois Deus não nasceu e foi produzido com a criatura. Sobre a similitude entre o deus cartesiano e o Deus segundo Tomás de Aquino, Gilson prossegue:

Originalmente, era o Deus cristão. Era um ser tão completamente auto-subsistente (sic) como o Deus do próprio São Tomás de Aquino e Descartes ainda o teria alegremente feito mais se tal tivesse sido possível. O seu Deus não era simplesmente um puro Acto (sic) de existir que não tinha causa para a própria existência; era como uma energia infinita de auto-existência (sic) que, por assim dizer, era para si mesma a causa da sua própria existência (GILSON, 2002, p. 66-67).

O fato é que a ideia de deus segundo Descartes, não tinha compromisso com a realidade próxima ou distante dele mesmo. Era uma formatação de deus segundo a sua vontade subjetiva para explicar, com os atributos que conviessem, a existência de um mundo cartesiano, distinto do mundo real porque era exclusivamente mecânico, implicitamente um voluntarismo materialista, quase uma antecipação da substancia única de Spinoza (cf. *Ibid.*, p. 67).

[...] enquanto o Deus de Santo Tomás de Aquino era um infinito oceano de existência, o Deus de Descartes é uma infinita e poderosa fonte de existência. E não é difícil perceber porquê. Como a única função filosófica do seu Deus era ser uma causa, o Deus cartesiano tinha de possuir todos os atributos requeridos para o criador de um mundo cartesiano. Sendo esse mundo infinitamente projectado (sic) no espaço, o seu criador tinha de ser infinito; sendo esse mundo puramente mecânico e destituído de causas finais, o que era verdadeiro e bom nele tinha de ser dessa maneira porque Deus o tinha criado como um livre desígnio da sua vontade, e não o oposto (*Ibid.*, p. 68).

Do que herdamos do idealismo transcendental kantiano, que afirma “Deus não é nenhuma substância exterior, mas apenas uma relação moral dentro de nós¹⁸” (BUBER, 2003, p. 49. Aqui há uma redução da pessoa divina, tornando-a um mero postulado da razão prática. Se por um lado há uma preocupação em manter a ideia sobre o divino, por outro, o esforço se concentra em destruir a relação do homem com ele. No exemplo kantiano, vemos a adequação de Deus ao interesse subjetivo do filósofo que, segundo Martin Buber, procurava:

[...] um Deus que satisfaria o que o filósofo já havia caracterizado como o “postulado da razão prática”, um Deus que superaria a oposição entre o caráter incondicional do imperativo e o caráter condicional de todos os fundamentos imanentes, um Deus que seria o “fundamento de toda obrigação moral”¹⁹ (*Ibid.*, p. 50).

Para fundamentar sua obrigação moral absoluta, Kant faz o encontro entre o Deus-ideia²⁰ e o homem, haja vista que o princípio moral que rege a conduta do homem não pode

¹⁸ Tradução livre de: “*Dios no es una sustancia externa, sino meramente una condición moral en nosotros*”.

¹⁹ Tradução livre de: “[...] un Dios que satisficiese lo que el filósofo ya había caracterizado como “postulado de la razón práctica”, un Dios que superara la contraposición entre el carácter incondicional del imperativo y el carácter condicional de toda fundamentación inmanente, un Dios que fuese el “fundamento de toda obligación moral””.

²⁰ Termo dado à minimização da divindade em uma ideia ativa da nossa consciência, segundo a qual, Deus não é mais uma pessoa.

advir de um encontro consigo mesmo, mas somente por um outro absoluto, pois “um Deus que nada mais é do que um relacionamento em nós não pode cumprir este requisito, uma vez que apenas um absoluto pode conferir a uma obrigação o caráter de absoluto²¹” (BUBER, 2003, p. 50). Mas a moral, orientada segundo a própria subjetividade está fadada à fracassos cada vez maiores, Buber afirma que substituir a voz de Deus pela própria voz sinaliza esse fracasso: “O encontro com a voz originária, com aquele que pronuncia a voz originária do sim e do não, não pode ser substituído pelo encontro consigo mesmo²²” (Ibid., p. 50).

Na filosofia pós-kantiana, houve um esforço da filosofia, sobretudo em Hegel, para trazer de volta o ‘absoluto’, porém transmutado em algo moldável, segundo critérios individuais, que “Por causa de sua profunda ressonância, se deve salvaguardar o nome tradicional ‘Deus’²³” (Ibid., p. 50), mas sua relação com a vida concreta dos homens deveria ser completamente extinta (cf. Ibid., p. 50-51). Quando falamos do Absoluto, da Razão universal, da Ideia, estamos ainda a falar de Deus que, entretanto, no pensamento hegeliano, tem sua autorrealização sobre toda a existência, a natureza, a história, e a humanidade, tomando consciência de si como Deus, mas que sobretudo, permanece distante “Ele nem entra em um relacionamento real e imediato conosco nem nos garante qualquer relacionamento com Ele²⁴” (Ibid., p. 51).

Embora o intento de Hegel fosse o de renovar a religião, partindo do revelado (*offenbarte*) até chegar ao manifesto (*offenbare*), ele acabou por esvaziar-la de sentido e de realidade:

‘Já não há nada de misterioso em Deus’, afirma disto, em sua opinião, a fase suprema. Nada, de fato; só o que aqui e agora chamamos de Deus já não pode mais ser para o homem aquele Deus que, em suas esperanças e entusiasmos, lhe sai ao encontro misteriosa e manifestamente²⁵ (Ibid., p. 52).

Para Buber, a afirmação de Nietzsche sobre a morte de Deus e a atribuição da culpa aos homens mesmos é o ápice da situação patética em que se viu a filosofia nesta época (cf. BUBER, 2003, p. 52), o lugar ‘vago’ nada mais é que o vazio do horizonte do ser. O que ‘matou’ Deus foi o rompimento com a objetividade, assim o conceito acerca da divindade foi levado,

²¹ Tradução livre de: “*un Dios que no es sino una relación en nosotros, no puede cumplir con este requisito, pues sólo un absoluto puede conferir a una obligación el carácter de absoluta*”.

²² Tradução livre de: “*El encuentro con la voz original, con quien pronuncia la voz original del sí y del no, no se puede sustituir por el encuentro consigo mismo*”.

²³ Tradução livre de: “*en razón de su honda resonancia se debe salvaguardar el nombre tradicional ‘Dios’*”.

²⁴ Tradução livre de: “*ni Él entabla una relación real e inmediata con nosotros ni nos garantiza a nosotros ninguna relación con Él*”.

²⁵ Tradução livre de: “*‘Ya no existe nada misterioso en Dios’, afirma de este, a su juicio, supremo estadio. Nada, en efecto; sólo que lo que aquí y ahora llamamos Dios ya no puede ser para el hombre ese Dios que, en sus esperanzas y entusiasmos, le sale al encuentro misteriosa y manifestamente*”.

sob diversos pretextos entre os quais o de divinizar o próprio Deus, para a imanência da subjetividade. A modernidade não acata mais um Deus que não esteja alinhado aos ditames do seu subjetivismo.

Heidegger (1889-1967) aceita a afirmação de Nietzsche sobre a morte de Deus, mas a partir de sua interpretação, ele complementa: “O assassinato é a supressão por parte do homem, de um mundo suprassensível com existência própria²⁶” (BUBER, 2003, p. 53). Sua ideia de ‘mundo suprassensível com existência própria’ compreende as metas supremas, os fundamentos e os princípios dos existentes, os ideais e o suprassensível, Deus e os deuses. A morte desse mundo suprassensível buscava desocupar um lugar onde o próprio homem pudesse se assentar, entretanto, segundo Heidegger, a ausência dessa ordem suprassensível elimina o próprio mundo em que planteiam os nossos pés.

“Mas, ai de mim! Caminha na noite, vive como no Hades, sem o divino, nossa geração²⁷” (Ibid., p. 54). Eis a hora noturna, assim Heidegger considerava a situação corrente quando da interpretação do trabalho do poeta Hölderlin, ao qual ele dedica, segundo Buber, um de seus trabalhos mais importantes (cf. Ibid., p. 54). O risco corrente era o do decaimento da relação entre o homem e o divino objetivo e absoluto, em mera comunicação através de imagens que tentam compreender Deus, de criações subjetivas feitas com um olhar que não sai do homem mesmo.

A esperança de Heidegger era de que, com uma mudança de mentalidade intelectual, haveria o alvorecer de um novo dia, no qual a figura de Deus e dos deuses pudessem novamente aparecer (cf. Ibid., p. 54). A variedade de deuses, além do Deus dos deuses – “der Götter Gott” como dirá Hölderlin, querendo falar do Deus supremo que é Deus para os deuses – se deve ao “acoplamento desse singular absoluto com esse plural tão rico em perspectivas²⁸” (Ibid., p. 54), que faz tanto de Deus, como dos deuses, meras imagens como se tinham antes da Revelação, a divindade impessoal, com a qual o homem já não mais se encontra ou se relaciona.

5.5 O ECLIPSE DE DEUS

Deus não está morto. Sobre tal asserção Buber fundamenta seu conceito de “Eclipse de Deus”, pois para ele as correntes de pensamento modernas não tiraram a vida da divindade, mas

²⁶ Tradução livre de: “*El asesinato es la supresión por parte del hombre de un mundo suprasensible con existencia propia*”.

²⁷ Tradução livre de: “*Aber weh! es wandelt in Nacht, es wohnt, wie im Orkus, / Ohne Goettliches unser Geschlecht*”.

²⁸ Tradução livre de: “*acoplamiento de este singular absoluto con este plural tan rico en perspectivas*”.

atribuíram-lhe diversas abstrações subjetivas, que agora se interpõe na relação entre a criatura e o seu Criador. Não se trata de uma mudança no contemplado, mas no contemplador “que o sol se eclipse é um acontecimento entre ele e nossos olhos, não algo que acontece dentro do sol mesmo. A filosofia também não nos considera cegos para o divino²⁹” (BUBER, 2003, p. 55), para o autor, o homem hodierno carece de disposição espiritual que o insira novamente na contemplação de Deus.

No que há entre o céu e a terra, e aqui poderíamos fazer analogia entre a fé e a razão, Buber considera uma perda completa a tentativa de desvelar o mistério com o simples alcance terreno, a confiança unicamente depositada sobre as forças da razão negam o transcendente e “quem se recusa a submeter-se à realidade atuante da Transcendência, verdadeiro interlocutor nosso, contribui para a responsabilidade do homem no eclipse³⁰” (Ibid., p. 55).

Na relação entre Deus e o homem, segundo Buber, o eclipse vem da intromissão da subjetividade nesse encontro. Não há uma negação da existência objetiva de Deus, mas a modernidade não aceita uma relação com aquele que é tornado mera ideia e Deus ‘morre’ quando é feito ideia.

Luis Romera Ñate individua, a partir da concepção de Buber, três modos dessa intromissão da subjetividade na relação entre Deus e o homem: Deus feito representação racional; transmutação de Deus para uma função da razão prática; e “funcionalização experiencial” de Deus (cf. 2008, p. 97).

Primeiramente, o divino fica obscurecido quando o que dele se busca é uma mera representação racional, essa busca substitui a relação pessoal com um outro que existe objetivamente, pela relação com uma ideia. Deus torna-se produto da consciência subjetiva, é por ela controlado e formatado. Essa relação com a ideia não se abre ao Deus onipotente e transcendente, permanecendo apenas um contato com o Deus feito à medida do sujeito (cf. Ibid., p. 97).

A segunda causa do eclipse de Deus, é aquela que mencionamos anteriormente quando falávamos de Kant, o divino é transmutado para uma mera função da razão prática (cf. ÑATE, 2008, p. 97). Isso porque, o filósofo alemão reconhece a tragédia de seu tempo, para o qual a questão de Deus, ainda não solucionada é uma lição que a filosofia transcendental ainda não cumpriu “‘A tarefa da filosofia transcendental segue ainda sem se resolver: existe um Deus?’”.

²⁹ Tradução livre de: “*que el sol se eclipse es un acontecimiento entre él y nuestros ojos, no algo que sucede dentro del sol mismo. La filosofía tampoco nos considera ciegos para lo divino*”.

³⁰ Tradução livre de: “*quien se niega a someterse a la realidad actuante de la Trascendencia, verdadero interlocutor nuestro, contribuye a la responsabilidad del hombre en el eclipse*”.

Até que essa pergunta seja respondida, ele acredita que ‘a tarefa’ de sua filosofia não foi cumprida³¹” (BUBER, 2003, p. 79).

Mas o erro de Kant consiste justamente em não se encontrar em relação pessoal com Deus, o que é justificado pelas exigências do seu sistema teórico e prático, no qual Deus resta limitado a uma condição moral presente no sujeito, um postulado que fundamenta a ação moral de razão prática, não uma pessoa com quem de fato se possa relacionar. “Mas essa fé não faz com que Deus se torne uma realidade para a filosofia do filósofo: ‘Deus não é um ser fora de mim, mas apenas um pensamento em mim’, ou como ele diz em outro lugar, ‘apenas uma relação moral em mim’³²” (Ibid., p. 79).

A terceira causa, segundo Buber, é o fenômeno que se percebe mais recentemente da busca por experiências com um sagrado, a dita “funcionalização experiencial” (cf. OÑATE, 2008, p. 98). Nesse movimento, há de fato uma busca por Deus, mas os critérios dessa busca são os desejos subjetivos da consciência do sujeito, aos quais, qualquer configuração religiosa deve se adequar. Há um certo imanentismo, no qual o homem busca sair de si mesmo para encontrar um divino, sem, entretanto, se abrir a Deus, resultando num encontro com a ideia pessoal de Deus que o sujeito tem.

Ainda decorre dessa experiencialização a abertura, justificada pela busca de experiências, à modalidades panteístas e a novos tipos de politeísmo, que são conjugações de religiões orientais com elementos arcaicos diversos, e aqui poderíamos falar dos mitos, na busca por experiências com o sagrado. O homem vive um retorno aos antigos mitos que o colocam defronte novamente com um desconhecido, porém agora sem a desculpa da ignorância, já que é sabido o nome de Deus segundo Ele mesmo nos deu a conhecer.

³¹ Tradução livre de: “‘*La tarea de la filosofía trascendental sigue aún sin resolver: ¿existe un Dios?*’. Mientras no se responde a esta pregunta, él cree que ‘la tarea’ de su filosofía no se ha cumplido”.

³² Tradução livre de: “‘*Pero esta fe no conduce a que Dios se convierta en una realidad para la filosofía del filósofo: ‘Dios no es un ser fuera de mí, sino meramente un pensamiento en mí’, o como dice en otro lugar, ‘sólo una relación moral en mí’*”.

6 A VOLTA AO MITO

Estamos voltando aos mitos! O panorama histórico-crítico-filosófico que traçamos até aqui, têm a intenção de revelar como a 5 milênios os homens primitivos acreditavam nos mitos, se tornaram independentes deles, mas agora voltam a crer nas velhas mitologias em novas roupagens, no que chamamos de noite escura do mundo, o eclipse de Deus. Julgamos ser válido aqui, fazer um breve repasso de tudo o que apresentamos, indicando as numerações correspondentes às temáticas, antes de adentrarmos na finalização do presente trabalho.

Ex posit o panorama que temos aqui é o seguinte: o homem, sendo limitado e aberto a uma realidade supra si, busca através da observação dos acontecimentos do mundo (1.1), bem como pela própria intuição, responder aos seus questionamentos e anseios interiores com uma construção mitológica, que não só é um modo de compreender a realidade suprassensível como também um modo de transmissão desse conhecimento (1.1.1). Os mitos orientavam a vida dos homens antigos, a composição da família, das religiões, das funções administrativas e da sociedade de modo geral (1.2) e justamente essa hegemonia do mito sobre os homens é que o fará com o passar do tempo, ser contestado (2.1).

As próprias necessidades sociais, bem como a insuficiência das respostas míticas colocaram o homem em condição de pensador: diante da retórica que precisava ser construída, do discurso que precisava convencer e de uma interpretação da realidade que partisse da própria realidade; ele tornou-se amigo da sabedoria (2.2).

O processo especulativo que é então iniciado depara-se com as mesmas limitações que outrora encontraram os autores dos grandes mitos, o inominável e desconhecido. Desta feita, não procuram responder os questionamentos que surgem com uma construção mitológica mais complexa, mas suas especulações desenvolvem-se em disposições sistemáticas que circundam o desconhecido: falam do movimento, dos elementos, da moral, da ação e de tudo mais que lhes está ao alcance, restando ainda obscuras quaisquer especulações que se aproximassem da origem e ordenação das coisas, o seu *logos* estava incompleto (3).

Distante dali, Deus falava aos homens, se dava a conhecer a um povo que elegera para receber a revelação de seu plano salvífico: religar criatura e criador, retomando uma relação corrompida pelo pecado e conseqüente afastamento entre Deus e o homem. Entre mudanças geográficas, gerações de varões, submetimento a escravidão, libertação, caminho pelo deserto, tomada de posse sobre terras, exílio, reunião, a economia da salvação conduzia aquele povo a um ápice que contrariaria todas as expectativas: o nascimento de Deus na pobre manjedoura

em Belém, junto de uma virgem e de um jovem da estirpe de Davi. O nascimento no mundo do *Logos* divino (3.1).

A união da Revelação e do cristianismo nascente com a especulação racional filosófica dos helênicos é, em outras palavras, o encontro entre *logos* e *Logos* (3.2). A criação se encontra novamente com o criador: pela fé e pela razão, numa tal dinâmica, desde o princípio, defendida por alguns e condenada por outros. Toda a construção racional associada à mensagem da fé, fará do cristianismo a religião e filosofia por excelência, pois apresenta uma verdade completa sobre o homem mesmo (3.3).

O curso da historiografia cristã está repleto de revezes, em momentos onde a fé e a razão caminharam juntas e outros momentos em que elas não foram de modo algum associáveis (4.1). Desse conflito, o interesse é romper com toda influencia filosófica na religião (4.2), uma dissociação que tem como fim último, as vezes querido outras não, o fim da metafísica como âmbito da objetividade do conhecimento humano, no qual está incluso o conhecimento de Deus (4.3). Com primazia, a subjetividade protagonizou nos últimos séculos um verdadeiro desfile de concepções de Deus, cada qual ajustando-o para melhor se integrar com seu ponto de vista (4.4) até matá-lo, ou melhor, torná-lo ignorável (4.5).

O que temos agora é a condição do homem de hoje, que em relação a Deus levanta alguns questionamentos: não teria sido melhor que Deus nos deixasse na nossa distância infinita dele, crendo no eternamente-oculto? Ratzinger questiona fazendo comparação entre a Revelação cristã e a religiosidade asiática, porque assim, o problema é a proximidade como podemos encontrar Deus no homem da Palestina que ainda hoje parece estar tão próximo a nós (cf. RATZINGER, 2006a, p. 42-43), porque tal proximidade torna-se pressuposto para que façamos da divindade o que quisermos, inclusive tirar-lhe a vida, ou como depreendemos da ideia do eclipse de Deus, tirar-lhe a fé; “Deus ficou tão perto de nós que podemos matá-lo, de modo que ele parece deixar de ser Deus para nós” (Ibid., p. 42).

6.1 A MODERNIDADE

A compreensão dessa era, denominada a partir do adverbio latino *modo*, que tem o mesmo sentido que ‘recentemente’, indica algo que na sucessão do tempo está mais próximo de nós. Já no século VI alguns eruditos europeus, fazendo repasse da época em que viviam, davam-se conta de que havia uma distinção entre aquele tempo e a era denominada *antiqua*, uma diferença cultural, social, intelectual, religiosa que os fazia classificarem a si mesmos como

os modernos. É breve nossa explicação sobre o que se compreende sobre a modernidade, nessa linha Vaz justifica:

O termo “modernidade”, usado hoje a cada momento e a todo propósito (sic), acaba tendo mundo dessas moedas gastas, cuja inscrição tornou-se indecifrável; ou então circula como um *mot de passe*, cuja significação todos julgam possuir, mas que ninguém consegue explicar qual seja exatamente. (VAZ, 1991, p. 241)

Fundamental à compreensão da modernidade é o pensamento de René Descartes, considerado *pater modernitatis*. O marco zero para a modernidade filosófica é o *cogito* cartesiano, no qual tanto o princípio quanto o fundamento se baseiam no sujeito pensante. Diferente do pensamento perene anterior, não existem mais aqueles primórdios das causas primeiras, como o ser ou até mesmo Deus, mas é a partir do indivíduo que se considera a realidade, pois ele é a pedra angular, a medida de todas as coisas (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 19-22).

A verdade perene é orientada pelo *modo* dos homens do tempo presente, isso em oposição à verdade do passado. O agora é o critério para as convicções e para as decisões. A modernidade faz oposição à civilização tradicional, na qual o antigo possuía uma certa precedência em relação ao novo. É nesse paradigma onde a subjetividade ocupa o centro, do qual Deus foi desqualificado pelo homem, e que agora ocupa o seu lugar.

A gênese do sujeito moderno, segundo Oliveira afirma a partir da análise da obra de Lima Vaz, é “sua autoproclamação como fundamento de si e do mundo, em sua reivindicação de não ser tutelado por nenhuma outra instância” (Ibid., p. 28). Essa autonomia é a identidade do homem moderno que chega à luz, como defendia Kant acerca do *Aufklärung* – iluminismo.

Aufklärung é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo se a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento! – tal é o lema da *Aufklärung*. (KANT, 2008 APUD Ibid., p. 28-29).

Tanto Descartes quanto Francisco Suarez, compõe uma trajetória que vai de Duns Scotus a Kant e sobrepuja a *analogia entis*³³ pelo paradigma da univocidade, restando comprometida a compreensão do *logos* filosófico referente a Deus, reduzido a uma teodiceia – tentativa de justificar os males no mundo – com o qual o homem é agora incapaz de se relacionar.

³³ Tomás de Aquino considera que há uma correspondência – analogia – e até uma certa semelhança entre Deus e sua criatura, por tal semelhança seria possível aplicar a Deus alguns conceitos humanos. Tal correspondência é denominada *analogia entis*.

Torna-se, assim, problemático o lugar de Deus ou do divino no universo conceptual da filosofia, o que quer dizer que as modernidades que se sucederão sob o signo da razão cartesiana aplicarão à religião um procedimento teórico objetivante e redutor, fazendo dela um capítulo apenas, quase sempre secundário, da *mathesis universalis* que tem no sujeito seu único artífice (VAZ, 1997, p. 240-241)

Pode o homem operar a ciência que tudo explica, ignorando toda e qualquer revelação ou dado concreto que não seja medível matematicamente? O que vivemos hoje na modernidade, definida de acordo com a mente dos homens independentes de qualquer historicidade, aos quais cabe o balizamento absoluto da compreensão da verdade segundo seus critérios próprios é já fruto da revolução que Vaz denuncia:

Uma revolução profunda e silenciosa, cujos efeitos visíveis e ruidosos acabam por ocultar sua verdadeira natureza e seu alcance, está em curso há pelo menos dois séculos nas camadas elementares do psiquismo e nos fundamentos das estruturas mentais do indivíduo típico da civilização ocidental. Ela vem transformando, num nível de radicalidade até hoje aparentemente desconhecido na história humana, as intenções, atitudes e padrões de conduta que tornaram possível historicamente nosso "ser-em-comum" e, portanto, as razões que asseguram a viabilidade das sociedades humanas e o próprio predicado da socialidade tal como tem sido vivida nesses pelo menos cinco milênios de história (3000a.c.- 2000d.C.) (2002, p. 269).

A ‘modernidade’ é resultado de várias rupturas com o espírito de épocas passadas em nome do denominado ‘progresso’. Esse ‘progresso’ é denominado pelo venerável arcebispo americano, Dom Fulton Sheen (1895- 1979) como declínio universal: “uma por uma, as realidades espirituais têm sido repudiadas – o século XVI, por exemplo, exigiu uma nova Igreja; o século XVIII, um novo Cristo; o século XIX, um novo Deus; e o século XX, uma nova religião” (1960, p. 15).

6.2 A ANGÚSTIA DO HOMEM MODERNO

Qual a característica do homem no mundo hodierno? A angústia! Tal asserção retiramos da obra *Angústia e Paz* de Sheen, no Brasil publicada pela Editora Agir. “Se as almas não forem salvas, nada se salvará” inicia Sheen e prossegue “Não poderá haver paz no mundo, se não houver paz da alma” (1959, p. 11), a asserção inicial certamente faz alusão à II Guerra Mundial, que de 1939 a 1945, descortinou ao homem a banalidade de sua conduta orientada segundo critérios subjetivos.

O homem que fez a guerra é diferente dos anteriores porque, segundo Sheen fazendo alusão a fala de São Pio XII³⁴, não procura mais como em outros tempos, descobrir Deus na natureza (cf. SHEEN, 1959, p. 11). Resta manifesta a gênese da modernidade que anteriormente analisávamos, o homem subjetivista está deveras ocupado consigo mesmo e já não se atem nas manifestações da presença divina a sua volta. “Esta mudança em nossos tempos não significa que a alma moderna tenha abandonado a busca de Deus, mas que abandonou o mais racional – e mesmo o mais normal – caminho de descobri-Lo” (Ibid., p. 12).

O homem moderno está angustiado pela inquietação do seu coração “o povo está bêbado, as mães estão bêbadas, as crianças estão bêbadas, as igrejas estão vazias” (DOSTOIEVSKI, 2018, p. 409-410). Aristóteles quando em sua busca pela verdade partia do mais concreto possível, fazia o que os embriagados homens modernos deixaram de fazer, observar o mundo a sua volta e sobretudo, deixaram de observar a si mesmos. O eclipse de Deus, como outrora aduzíamos, não é uma mudança objetiva em Deus mesmo, mas o aparecimento de esferas que se interpõe a uma relação que deveria ser marcada pela pessoalidade.

O fato é que essas esferas – correntes filosóficas das mais diversas – muito embora tenham apresentado novas concepções sobre o mundo, nunca foram capazes de fazer cair sequer uma só folha de uma árvore pela força de sua argumentação: o mundo sempre continuou a ser o mesmo, assim como o homem continua a ser o que Deus criou “Fizestes-nos, Senhor, para Vós e o nosso coração está inquieto enquanto não descansar em Vós³⁵” (AGOSTINHO, 1984, I, 1, 1).

Gustavo Corção, Filósofo brasileiro, reconhece em sua obra Lições de Abismo a condição do homem moderno que ‘se fez’ independente de Deus, “a grande angústia de nosso tempo é um sentimento de excomunhão. Não sentindo em si uma existência própria, uma atividade própria, o homem precisa desesperadamente de um apoio exterior” (2018, p. 251), justamente essa busca no externo, em um mundo onde Deus está escondido atrás das nuvens da subjetividade, esse mesmo subjetivo faz mitologia, não algo novo, mas relendo o antigo feito e dando-lhe ar de moderno.

“Jandira, como todos nós, precisa achar apoio no exterior para se livras de suas angústias metafísicas. Precisa fugir do nada. Precisa sentir que existe” (2018, p. 246) Jandira é a figura do homem moderno que está, condicionado pela sua ontologia, buscando o *supra si* em qualquer

³⁴ Segundo o Santo Padre “o homem de após-guerra haveria de ficar mais mudado do que o mapa da Europa de após-guerra” (SHEEN, 1959, p. 11).

³⁵ Tradução livre de: “*fecisti nos, Domine, ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*”.

realidade que se apresente. Dando o nome de deus e fazendo divino, qualquer coisa que esteja diante de si. Buscando um ideal, como se nunca na história um ideal lhe houvesse sido apresentado.

A angústia é a ausência de um ideal para a vida, um ideal objetivo que na Revelação nos é dado a conhecer. Sheen compara o homem moderno a atitude infantil da criança que faz birra “a revolta da criança moderna contra seus pais é uma miniatura da revolta do mundo moderno contra a memória de 1.900 anos de cultura cristã e das grandes culturas hebraica, grega e romana que os precederam” (1959, p. 20). O espírito moderno tentou romper com a tradição em busca do progresso de sua razão, entretanto, tal ruptura revelou-se o abandono das bases sólidas sobre as quais qualquer racionalidade está construída, isso fica evidente no ‘exame de consciência’ de Husserl:

Um ideal definido, aquele de uma filosofia universal e de um método adequado constitui o início [...] da época moderna em filosofia e de todas as suas linhas de desenvolvimento. Mas ao invés de realizar-se, este ideal conhece uma íntima dissolução. Esta dissolução do ideal, malgrado as renovadas tentativas de realizá-lo e de consolidá-lo, motiva reviravoltas revolucionárias mais ou menos radicais. Assim, o problema do ideal autêntico de uma filosofia universal [...] se torna propriamente a íntima força de propulsão de todos os movimentos filosóficos sucessivos. Mas isso significa que todas as ciências modernas acabam por vir a encontrar-se em uma crise, de tipo particular e sentida como enigmática, e que se dirige ao sentido em que foram fundadas, aquele sentido que elas continuam a buscar em si como ramos da filosofia (HUSSERL, 2012, p. 8-9).

Segundo o pai da fenomenologia moderna, a crise está relacionada à verdade, porque aquela verdade subjetiva e comprometida com interesses pontuais de alguns – *doxa* – tomou o lugar daquela verdade perene que se fez no mundo antes mesmo que nós chegássemos aqui – *episteme*. A crise da razão é, portanto, a crise de todo o conhecimento do homem:

[...] a crise da filosofia equivale a uma crise de todas as ciências modernas enquanto ramificações da universalidade filosófica; ela se torna uma crise a princípio latente e, depois, sempre mais claramente evidente [...], do significado compreensivo de sua vida cultural, da sua compreensiva existência. O ceticismo em relação à possibilidade de uma metafísica, a ruína de uma fé em uma filosofia universal capaz de guiar o homem novo, indica, pois, a ruína da fé na —razão, na razão entendida no sentido em que os antigos contrapunham a *epistème* à *doxa* (Ibid., p. 9).

Podemos confiar na razão? E além disso, onde fiamos a nossa confiança quando ela encontra o seu limite? Com efeito, os fatos que fizeram o homem do passado se maravilhar e posteriormente pensar, são perenes. ‘Deus está morto’, fé e razão não se conjugam, a verdade é subjetiva... tudo faz estardalhaço como o vento que agita as folhas das árvores, mas o sol continua a nascer a cada manhã, a luz e as estrelas são vistas no céu noturno, a natureza ainda

segue as estações, homens feitos de corpo e de alma nascem e morrem, mas agora, tudo é despido de sentido. Tudo acontece e voltamos a não saber o porquê.

Muitos são os efeitos da angústia no homem moderno, a guerra como aduz Fulton Sheen, a crise da razão como confessa Husserl e Ratzinger aponta ainda alguns efeitos. Segundo o teólogo alemão a capacidade de julgamento moral do homem não acompanhou a sua capacidade técnica de produzir e destruir. O homem possui capacidades inéditas, de edificar e de reduzir a cinzas sem, entretanto, crescer-lhe aquela consciência crítica e responsável sobre os desafios e ações pessoais, assim, para o teólogo bávaro, o “poder fazer” é sempre uma obrigação, independente da consciência moral, é um “dever fazer”.

[...] acima de tudo, deve-se dizer que esta filosofia iluminista e sua respectiva cultura são incompletas. Corta conscientemente as suas raízes históricas, privando-se das fontes de suas forças das quais ela mesma surgiu, aquela memória fundamental da humanidade, por assim dizer, sem o que perde a sua orientação. De fato, vale agora o princípio segundo o qual a capacidade do homem seja a medida de seu agir. Aquilo que se sabe fazer se pode também fazer. Um saber fazer separado do poder fazer não existe mais, porque seria contra a liberdade, que é o valor supremo em absoluto. Mas o homem sabe fazer tanto, e sabe fazer cada vez mais, e se este saber fazer não encontra a sua medida em uma norma moral, torna-se, como podemos já ver, um poder de destruição. O homem sabe clonar homens e por isso o faz. O homem sabe usar seres humanos como ‘depósito’ de órgãos para outros seres humanos, e por isso o faz. Faz isto porque pareceria ser esta uma exigência de sua liberdade. O homem sabe construir bombas atômicas, e por isso as faz, sendo, em princípio, também disposto a usá-las. Também o terrorismo, por fim, baseia-se nesta modalidade de ‘auto-autorização (sic)’ do homem e não nos ensinamentos do Alcorão³⁶ (RATZINGER, 2005, p. 50-51).

A batalha travada contra o absoluto, dito ‘opressor’ pelos modernos, bem como contra a cultura helênica, romana, judaica e cristã, revela a angústia humana em provar a quem quer que seja a própria liberdade, ainda que a custa da autodestruição. Gianni Vattimo em uma entrevista para o Instituto Humanitas Unisinos afirma que o relativismo surgiu como fim da pretensão de um valor absoluto, para ele “o relativismo é somente uma outra face do fim da metafísica. Não existe mais um valor supremo em relação ao qual mensurar todos os outros

³⁶ Tradução livre de: “[...] soprattutto bisogna dire che questa filosofia illuminista e la sua rispettiva cultura sono incomplete. Essa taglia conscientemente le proprie radici storiche privandosi delle forze sorgive dalle quali essa stessa è scaturita, quella memoria fondamentale dell’umanità, per così dire, senza la qual ela ragione perde l’orientamento. Infatti adesso vale il principio che la capacità dell’uomo sia la misura del suo agire. Ciò che si sa fare, si può anche fare. Un saper fare separato dal poter fare non eiste più, perché sarebbe contro la libertà, che è il valore supremo in assoluto. Ma l’uomo sa fare tanto, e sa fare sempre di più; e se questo saper fare non trova la sua misura in una norma morale, diventa, come possiamo già vedere, potere di distruzione. L’uomo sa clonare uomini, e perciò lo fa. L’uomo sa usare uomini come “magazzino” de organi per altri uomini, e perciò lo fa; lo fa perché sembrerebbe essere questa una esigenza della sua libertà. L’uomo sa costruire bombe atomiche, e perciò le fa, essendo, in linea di principio, anche disposto ad usarle. Anche il terrorismo, alla fine, si basa su questa modalità di “auto-autorizzazione” dell’uomo, e non sugli insegnamenti del Corano”.

valores” (2010, np.), o filósofo opõe a seguinte provocação: “o verdadeiro pecado original do qual ainda somos vítimas é a pretensão metafísica de ter razão” (Ibid, np.).

A liberdade autoproclamada, é ruptura com tudo o que o homem tem de mais evidente e concreto; e na grande maioria das vezes, causar mal à própria humanidade é justificado como exercício dessa liberdade sob a égide do progresso. Porém, insta ressaltar tantas vezes quanto se faça necessário, as convenções humanas podem mudar a visão subjetiva dos homens sobre si, mas nunca objetivamente mudar os homens mesmos. Apesar de toda técnica, eles continuam nascendo, morrendo e temendo o poder da natureza.

A questão do homem moderno é a ausência de sentido, e esse é o pior mal que lhe poderia recair, atribuir sentido à própria existência finita.

6.3 ALGUNS NOVOS MITOS

A suposta ‘ausência’ de Deus, a angústia do homem moderno e a perene necessidade de religar-se ao infinito *supra si* faz do homem um ser religioso, entretanto, a sensibilidade religiosa moderna tem inclinado o coração humano a muitas outras divindades, que não aquela que nos foi dada a conhecer em Cristo Jesus. Os mitos constituíam a seu modo, para os povos primitivos, a mais sublime forma de compreender e transmitir o sagrado que envolvia a cada um e toda a realidade circunstante. Consideramos que a razão, associada a fé primitiva nos mitos, culminada na Revelação passaram a suprir, de modo perfeito e absoluto, a sede por infinito dos seres finitos. Toda construção filosófica, sociológica, ideológica e científica posterior, não foi capaz de mudar essa situação, mas pelo contrário, na ausência do divino revelado, o homem volta a se curvar a novos mitos, como resposta a sua necessidade ontológica de transcendência.

Analisando os movimentos originados na modernidade, o Pontifício Conselho para a Cultura, junto ao Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso emitiram no ano de 2003 o documento intitulado: “Jesus Cristo portador da água viva. Uma reflexão cristã sobre a ‘New Age’³⁷”. Na carta de apresentação do documento, o Cardeal Paul Poupard fez uma intervenção, na qual afirmou: “O fenômeno da *New Age*, juntamente com muitos outros Movimentos religiosos, constitui um dos desafios mais urgentes para a fé cristã” e prossegue “Trata-se de um desafio religioso e, ao mesmo tempo, cultural: a *New Age* propõe teorias e doutrinas sobre Deus, o homem e o mundo, que são incompatíveis com a fé cristã” (2003, n. 1).

³⁷ Tradução livre de: “*Jesu Cristo Portador del Agua De La Vida. Una reflexión cristiana sobre la ‘Nueva Era’*”.

Para o Cardeal, os ‘novos mitos’ afigurados e centralizados sob o sinônimo da *New Age*, são sintomas de uma sociedade em profunda crise (cf. POUPARD, 2003, n. 1) e “ao mesmo tempo, uma resposta errônea a esta situação de crise cultural: às suas inquietações e interrogações, às suas aspirações e esperanças” (Ibid., n. 1). A situação moderna, segundo o Cardeal está atravessada por um sentido da presença de Deus, isto é, ainda há no homem científico o desejo natural de busca pelo transcendente, mas hoje “tudo deve ser explicado segundo os termos das nossas experiências quotidianas” (Ibid., n. 2), de modo que toda a práxis religiosa cristã cai em descrédito.

Na carta de apresentação, são pontuadas três razões que fizeram “parte daquela passagem cultural geral das formas tradicionais de religião a expressões mais pessoais e individuais, daquilo que agora se define como ‘espiritualidade’” (Ibid., n. 3). A primeira é consiste na sensação comum de que a religião não pode oferecer aos homens aquilo que outrora afirmava, assim a fé em Deus através da Igreja torna-se mais desafiadora, pois as pessoas não conseguem nem sequer “encontrar espaço para acreditar num Deus transcendente pessoal, e a experiência pessoal de muitos indivíduos levou-os a perguntar se este Deus tem o poder de realizar transformações neste mundo, ou até mesmo se Ele existe” (Ibid., n. 3).

Um segundo motivo, segundo Poupard, é que a inquietação moderna está expressa em uma rejeição da Igreja tradicional, que baseada nas formas pré-cristãs de religião ressurgem em movimentos atuais como forma de combater a instituição, a fé e Deus mesmo.

A complexa série de fenómenos, conhecidos com o termo de religiões "neopagãs", revela a necessidade, sentida por algumas pessoas, de inventar novos modos de "contra-atacar" o cristianismo e voltar a uma forma mais autêntica de religião, mais intimamente ligada à natureza e à terra. Por isso, deve reconhecer-se que não há lugar para o cristianismo na religião neopagã. Quer se queira, quer não, verifica-se uma luta para conquistar as mentes e os corações das pessoas na relação entre o cristianismo, as antigas religiões pré-cristãs e as suas "primas" de desenvolvimento mais recente (POUPARD, 2003, n. 4).

É a essa volta dos elementos pagãos, outrora vencidos à luz da Revelação, que denominamos como volta aos mitos, pois aqueles elementos outrora iluminados por Cristo e melhor compreendidos no curso da história, dentro da relação entre fé e razão, voltam a ganhar protagonismo em um mundo onde não se vê Deus, ou entre tantas ideias divergentes sobre Deus, não se sabe a qual erigir novos altares. Voltamos ao deus desconhecido, como nos é dado a conhecer por São Paulo (cf. At. 17,16-34).

Para o Cardeal, o terceiro motivo é a crescente obsessão ocidental pelas religiões orientais e pelos ditos ‘caminhos de sabedoria’ (Cf. POUPARD, 2003, n. 5). A busca por essas novas formas de espiritualidade se baseia na “convicção crescente de que existe uma certa

verdade de base, um núcleo de verdade no coração de toda a experiência religiosa” (Ibid., n. 5) que “levou à ideia de que se podem e se devem acolher os elementos característicos das diversas religiões para chegar a uma forma universal de religião” (Ibid., n. 5). Na busca por essa religião universal e pelo bem-estar da humanidade, há de modo oculto, segundo o Cardeal, uma atitude anti-religiosa (cf. Ibid., n. 5).

6.3.1 A *New Age*

A Nova Era ou *New Age* é segundo Michel Lacroix, citado pelo Frei Bento Domingues, O.P. “um matagal onde medra todo o tipo de discursos sobre as religiões, toda a espécie de práticas místicas, de teorias gnósticas e esotéricas” (2003, np.). Ainda segundo o autor, é um conjunto de caminhos diversos que “leva à evidência, à telepatia, aos extraterrestres, às ciências ocultas, à magia” (Ibid., np.) e ainda “adivinhais ramos retorcidos da reencarnação (sic), do karma, das auras, das energias e outras hipóteses extravagantes” (Ibid., np.). Segundo Lacroix, a *New Age* propaga técnicas de desenvolvimento pessoal, de permissividade, de expansão da consciência, através da psicologia, das técnicas de alteração dos estados da consciência, de terapias ou práticas corporais, etc. (cf. Ibid., np.). Essa ‘nova era’ sucedeu a ‘era de peixes’, para explicarmos tal sucessão, a da era de peixes pela *New Age* de aquário, recorreremos novamente à carta de apresentação do Cardeal Poupard:

Em termos astrológicos, a Era dos Peixes foi identificada com o período em que o cristianismo teria predominado, mas esta Era, ao que parece, deveria terminar depressa, para dar lugar à Era do Aquário, quando o cristianismo perderia a sua influência, abrindo caminho para uma religião universal mais humana. Uma boa parte da moral tradicional deixaria de ter lugar na nova Era do Aquário. O modo de pensar das pessoas seria transformado completamente e já não existiriam as antigas divisões entre homens e mulheres. Os seres humanos deveriam ser sistematicamente chamados a assumir uma forma de vida andrógina, em que ambos os hemisférios do cérebro são oportunamente utilizados de forma harmónica, e não divididos, como agora (POUPARD, 2003, n. 6).

Segundo o documento exarado pelo Pontifícios Conselhos de Cultura e de Diálogo Interreligioso, a *new age* é uma das muitas tentativas do homem, para dar sentido ao momento histórico em que vive com uma cultura, de modo particular a ocidental, bombardeada (cf. JCpAV, 2003, n. 1.1). Quando outrora os homens dirigiam o olhar para a realidade circunstante e *supra si* para compreender o mundo e a si mesmos, eles buscavam na transcendência uma objetividade que lhes atribuísse sentido.

Hodiernamente os olhares não vão muito além do próprio umbigo, toda a realidade objetiva perdeu sua credibilidade pois “o fato de que aquilo o que em outros tempos eram

elementos centrais da sociedade são vistos atualmente como indignos de confiança ou carentes de verdadeira autoridade, criou um clima no qual as pessoas voltam o olhar para dentro, para si mesmas, em busca de significado e força³⁸” (JCpAV, 2003, n. 1.1).

O documento reconhece que ainda que a ‘religiosidade’ da *New Age* possa de certo modo corresponder aos anseios da natureza espiritual humana, é preciso reconhecer também sua oposição à Revelação Cristã (cf. Ibid., n. 1.4). Se o lugar de Deus, eclipsado pela subjetividade humana, parece-nos estar ‘vazio’, os intentos da *New Age* recorrem às noções de espiritualidade mais primitivas, ao Deus que não nos deu a conhecer o seu nome e portanto, podemos chama-lo e formata-lo como convém, segundo os Conselhos Pontifícios, esse interesse pelo passado é crescente “há uma nostalgia e uma curiosidade crescente pela sabedoria e rituais do passado, o que explica em parte o notável aumento da popularidade do esoterismo e do gnosticismo³⁹” (Ibid., n. 1.4).

O ‘novo’ da *New Age* consiste não somente na mudança astrológica segundo a qual tem fim a influência do cristianismo, aliás, muitas das ideias da *New Age* sequer se relacionam com os fenômenos astrológicos, esse movimento tem amplitude maior, nele confluem movimentos antigos entre os quais contam-se: “antigas práticas ocultas do Egito, da Cabala, do gnosticismo cristão primitivo, do sufismo, das tradições druidas, do cristianismo celta, da alquimia medieval, do hermetismo renascentista, do budismo zen, da ioga, etc.⁴⁰” (2003, n. 2.1).

O ‘novo’ faz sincretismo de elementos míticos, esotéricos e seculares, para vindicar no mundo uma mudança de paradigmas, expressas segundo o documento em várias necessidades, entre as quais: a passagem “da física mecanicista de Newton para a física quântica; da exaltação da razão da modernidade para uma valorização do sentimento, da emoção e da experiência; do domínio da masculinidade e do patriarcado, para uma celebração da feminilidade nos indivíduos e na sociedade” (Ibid., n. 2.1).

Como anteriormente afirmávamos, a modernidade é sobretudo o intento de ruptura com o passado, uma construção que deseja prescindir dos pilares edificados desde sempre até a ruptura, para fazer surgir algo ‘novo’, subjetivo e satisfatório, que é sempre repetição dos movimentos primitivos das mitologias que submetiam as vidas dos homens, assim “a perda

³⁸ Tradução livre de: “*El hecho de que lo que en otros tiempos eran elementos centrales de la sociedad se perciban actualmente como indignos de confianza o carentes de verdadera autoridad, ha creado un clima en el que las personas dirigen su mirada hacia el interior, hacia sí mismas, en busca de sentido y de fuerza*”.

³⁹ Tradução livre de: “*hay una nostalgia y una curiosidad crecientes por la sabiduría y los rituales de antaño, lo cual explica en parte el notable aumento de la popularidad del esoterismo y del gnosticismo*”.

⁴⁰ Tradução livre de: “*las antiguas prácticas ocultas de Egipto, la cábala, el gnosticismo cristiano primitivo, el sufismo, las tradiciones de los druidas, el cristianismo celta, la alquimia medieval, el hermetismo renascentista, el budismo zen, el yoga, etc.*”.

generalizada de confiança nesses antigos pilares da consciência e da coesão social foi acompanhada por um retorno inesperado da religiosidade cósmica, rituais e crenças que muitos pensavam ter sido suplantados pelo Cristianismo⁴¹” (JCpAV, 2003, n. 2.3.1).

O psiquiatra Carl Gustav Jung (1875-1961) é mencionado do documento dos Conselhos Pontifícios, como um dos promotores do movimento que viria a constituir a *New Age*, quando afirmava haver na consciência um caráter transcendente, divinizando a ideia do homem sobre si mesmo.

Jung ‘não só psicologizou o esoterismo, mas também sacralizou a psicologia, enchendo-a com os conteúdos da especulação esotérica. O resultado foi um *corpus* de teorias que permitem falar de Deus quando, na realidade queremos falar da nossa própria psique, e falar de nossa própria psique quando realmente queremos dizer o divino. Se a psique é ‘mente’ e Deus também é ‘mente’, então falar sobre uma coisa significa falar sobre a outra⁴² (ibid., n. 2.3.2).

Jung afirma ainda que a psicologia é o mito moderno e só podemos entender a fé nesses termos (cf. Ibid., n. 2.3.2) e não mais sobre a concepção judaico-cristã, que é para os adeptos da *New Age* uma manifestação patriarcal que subjuga as mulheres. Romper com a perene concepção é romper também com o que ela afirma acerca de Deus, e sendo o Cristianismo a fé constituída sobre a Revelação de Deus, romper com essa fé é romper com o próprio Deus, deixando vagas às mais diversas concepções da divindade.

Na era de aquário fala-se “sobre Deus, mas não sobre um Deus pessoal. O Deus de que fala a Nova Era não é nem pessoal nem transcendente. Tampouco é o Criador que sustenta o universo, mas é uma ‘energia impessoal’, imanente ao mundo, com o qual forma uma ‘unidade cósmica’: ‘Tudo é um’” (Ibid., n. 2.3.4.2), nessa visão panteísta, alinhada com o consciente divinizado de Jung, tudo é Deus, cada mente e cada espírito. Na Nova Era Deus deixa de ser uma pessoa, passa a ser uma energia presente em todas as coisas, que quando recebida conscientemente pelos homens, é denominada ‘energia crística’, sobre isso o Documento *Jesu Cristo Portador del Agua De La Vida* de 2003, afirma:

Cristo também é mencionado, mas isso não alude a Jesus de Nazaré. ‘Cristo’ é um título aplicado a alguém que atingiu um estado de consciência onde o indivíduo é percebido como divino e pode, portanto, pretender ser ‘Mestre Universal’. Jesus de Nazaré não era o Cristo, mas simplesmente uma das muitas figuras históricas nas quais

⁴¹ Tradução livre de: “*La pérdida generalizada de confianza en estos antiguos pilares de la conciencia y de la cohesión social ha ido acompañada por un retorno inesperado de la religiosidad cósmica, de rituales y creencias que muchos pensaban habían sido suplantados por el cristianismo*”.

⁴² Tradução livre de: “*no sólo psicologizó el esoterismo, sino que también sacralizó la psicología, llenándola de los contenidos de la especulación esotérica. El resultado fue un corpus de teorías que permite hablar de Dios cuando en realidad se quiere decir la propia psique, y hablar de la propia psique cuando en realidad se quiere decir lo divino. Si la psique es “mente”, y Dios también es “mente”, entonces hablar de una cosa significa hablar de la otra*”.

essa natureza ‘crística’ foi revelada, assim como Buda e outros. Cada realização histórica do Cristo mostra claramente que todos os seres humanos são celestiais e divinos e os conduz a essa realização⁴³ (JCpAV, 2003, n. 2.3.4.2).

A *New Age* ganha força diante da angústia do homem moderno “há uma busca por plenitude e felicidade, com frequência em um nível explicitamente espiritual⁴⁴” (Ibid., 2.5), segundo o documento pontifício, é irônico chamar Nova Era de ‘nova’ já que tantas de suas “ideias são tomadas das religiões e culturas antigas⁴⁵” (Ibid., 3.1). Diferente da mística cristã, que busca uma relação pessoal com Deus, aprofundada pela graça, a *New Age* busca através dos estados de consciência, uma experiência voltada ao encontro consigo mesmo, ponto de convergência entre o individual e o universal.

Aos movimentos da Nova Era, associam-se tantos outros sob sua sombra, ou ainda que partilham de ideais semelhantes ou diversos, todos direcionados para o desejo de transcendência do homem. Deus é buscado na natureza, nas meditações sobre o cosmos, nas devoções pagãs aos anjos, nos exercícios da yoga, no consumo de drogas, na prática do sexo livre, nas atitudes revolucionárias, no culto aos deuses mitológicos, nas músicas desordenadas, na obsessão pelo ocultismo. Tudo vale para encontra-Lo, exceto aquele caminho que Ele mesmo nos ensinou.

Os novos mitos não têm ineditismo, são repetições de cultos e costumes antigos, travestidos de algo novo que lhes dá um aparente ardor de renovo. São ideias recicladas, das quais apagado o histórico – dada a necessidade de ruptura com tudo o que é precedente na modernidade – tem caráter de novidade revolucionária, dessa súbita renovação, Dostoiévski afirma: “há muitas ideias que estão sempre aí e que subitamente se tornam novas” (2018, p. 237).

⁴³ Tradução livre de: “*También se habla de Cristo, pero con ello no se alude a Jesús de Nazaret. « Cristo » es un título aplicado a alguien que ha llegado a un estado de conciencia donde el individuo se percibe como divino y puede, por tanto, pretender ser « Maestro universal ». Jesús de Nazaret no fue el Cristo, sino sencillamente una de las muchas figuras históricas en las que se reveló esa naturaleza « crística », al igual que Buda y otros. Cada realización histórica del Cristo muestra claramente que todos los seres humanos son celestes y divinos y los conduce hacia esa realización*”.

⁴⁴ Tradução livre de: “*Hay una búsqueda de plenitud y felicidad, con frecuencia en un nivel explicitamente espiritual*”.

⁴⁵ Tradução livre de: “*ideas están tomadas de las religiones y culturas antiguas*”.

7 A PROFISSÃO DA EXISTÊNCIA

Certa vez, uma criança observada por G. K. Chesterton, dizia à sua mãe: “Bem, por que você não manda as árvores embora e faz parar de ventar?” (2020, p. 82), pensando decerto que, como pensam grande número dos ‘intelectuais’ da modernidade, são as árvores que como “vastos e titânicos leques” (Ibid., p. 82) causam o vento. Na trivialidade observada pelo pensador britânico, as árvores faziam as vezes das coisas materiais e o vento, das coisas do espírito, entre as quais a religião e nela compreendida a relação do homem com seu Criador.

“Só sabemos que há vento porque as árvores nalguma montanha distante repentinamente enlouquecem” (Ibid., p. 82). Assim, é infrutífero crer que por mais que as árvores se balancem e defendam serem as causadoras do vento, elas de fato o sejam. O desejo do homem de ser independente da divindade transcendente, não o faz criador transcendente de si mesmo. O vento estava no mundo antes mesmo que a primeira árvore brotasse, e persistira no mundo quando cair a última folha da última árvore viva.

A modernidade superou a verdade, bem como superou a pretensão do cristianismo de se constituir também como o anúncio de uma verdade. “Com a teoria da evolução parece ter sido superada a doutrina da Criação; com os conhecimentos sobre a origem do homem, a doutrina do pecado original; a exegese crítica relativiza a figura de Jesus e questiona sua consciência de Filho; a origem da Igreja em Jesus parece duvidosa etc” (RATZINGER, 2009, p. 11-12). Deste modo, para Ratzinger, o cristianismo como doutrina que desvela ao homem a verdade sobre si mesmo, junta-se aos muitos mitos modernos como mais uma mitologia que superou dois milênios de história “por isso, também é fácil reduzir os conteúdos cristãos ao simbólico, não lhes atribuir maior veracidade que aos mitos da história das religiões” (ibid., 2009, p. 12).

Desde de que os homens se arvoraram a serem deuses de si mesmos e posteriormente angustiados, se inclinaram diante de falsas divindades, a razão perdeu forças e passou a não ter validação na realidade mesma. Nos tempos onde em tudo se crê, na verdade nada é credível, porque em tudo se confia, exceto na realidade mesma. Se no século passado Chesterton profetizava que haveria tempos em que seria necessário grande esforço para provar aos homens o verdor da grama, aos homens que creem nos novos mitos e rebaixam o cristianismo ao nível destes, é preciso provar também que a grama é grama.

7.1 A VERDADE SOBRE O HOMEM

A Igreja Católica afirma no Catecismo que “a pessoa humana, criada à imagem de Deus, é um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual” (Cat., 2017, n. 362). Justamente essa dimensão espiritual revela-nos a abertura do homem ao infinito e transcendente. Se esta abertura está intrínseca em sua natureza, a negação da abertura do homem ao *supra si* é uma negação do homem mesmo. A natureza humana, inalterada no curso da história pelas correntes filosóficas, ideológicas, políticas ou sociais, professa que o homem é um ser religioso.

A diferença entre homens e animais, até para um antropólogo materialista, é consignada no elemento religioso, assim para Feuerbach, a religião é a diferença essencial entre o homem e o animal (cf. FEUERBACH, 2007, p. 35), enquanto esse tem uma consciência limitada, aquele tem uma consciência infinita. Só o homem é capaz de pensar a realidade como ela se apresenta. A luz para o animal chega como algo necessário à vida, mas só o homem é capaz de contemplar o brilho da estrela mais distante (cf. *Ibid.*, p. 38). Não em vão, muitos dos primeiros filósofos foram também astrônomos: os homens desde o princípio foram abertos à contemplação.

Nesta atitude contemplativa, todas as culturas de todos os tempos estão marcadas pela busca de Deus, ainda que o buscassem em elementos físicos, cósmicos, históricos, dentro outros, como nas palavras de Dostoiévski “ainda não existiu, nunca, um povo sem religião, ou seja, sem um conceito de bem e de mal” (2018, p. 251). A história da humanidade não pode ser contada sem se levar em consideração o intento humano em religar-se a algo que fora perdido e que revela no tempo presente a sua incompletude. Assim a religião, do latim *religare*, que designa ligar, unir, é expressão do desejo de contato entre o homem e Deus. Na obra de Battista Mondin, há um recorte breve de pensadores de diferentes épocas acerca da busca de Deus, que vale ser aqui mencionado:

[...] vale a pena ouvir mais alguns testemunhos abalizados. Por exemplo, Aristóteles: ‘Todos os homens estão convencidos de que os deuses existem’. Clemente de Alexandria escreve: ‘Não há nenhum tipo de agricultor, de nômade ou de cidadão que possa viver desprovido de fé num ser superior’. Bergson faz a seguinte observação: ‘Houve no passado e há ainda hoje sociedades humanas que não têm ciência, nem arte, nem filosofia. Mas não existe nenhuma sociedade sem religião’. No mesmo sentido, exprime-se Van der Leeuw: ‘Não há povo sem religião. No início da história não encontramos nenhum indício de ateísmo. A religião está sempre presente, em todos os lugares’. Recentemente, Norberto Bobbio escreveu: ‘O homem continua sendo um ser religioso, apesar de todos os processos de demitização (sic), de secularização e de todas as afirmações da morte de Deus, características da idade moderna e contemporânea (2005, p. 50).

Na modernidade, ao negar sua natureza religiosa, o homem passou a ser subjetivamente a medida de toda a existência. É como se ele voltasse à fragilidade dos homens primitivos, que

diante das próprias limitações, tinham nos mitos aquele ser ilimitado, forte e eterno, que prevalecesse sobre a morte e sobre todos os seus outros temores. É paradoxal, mas a declaração de independência humana, o antropocentrismo sobre o teocentrismo, é a causa da angústia do homem moderno, fadado a uma vida sem sentido, ao sabor dos instintos de momento, ignorando um fim vindouro que revela sua finitude.

Diante das reiteradas falhas do ‘homem-deus’ em atribuir um sentido à própria existência, que resulta em catástrofes e “todas as catástrofes que sobrevêm ao homem são consequências da perda da finalidade da vida” (SHEEN, 1960, p. 352), resta crer no que professa a realidade circunstante. Há uma ordem pré-disposta no universo e no homem mesmo, que não se inclina à subjetividade, não acata o império da vontade irrefletida e não se adequa às adequações da divindade às doutrinas filosóficas.

Para Fulton Sheen, a consolação que a filosofia clássica pode trazer para a modernidade empobrecida de sentido é a objetividade da metafísica. Uma hierarquia objetiva de valorações da Criação, diferente daquela que foi posta segundo a desorientação da subjetividade, pois “atualmente, as coisas são usadas para fazerem dinheiro; o homem é considerado instrumento de produção e consumo das coisas; e Deus (se existe) existe para contribuir para o ocasional aperfeiçoamento moral do homem” (Ibid., p. 352). Quando na verdade, “o homem existe para a glória de Deus, as coisas para o bem do homem, e o dinheiro para a distribuição e produção das coisas” (Ibid., p. 352).

A verdade está disposta no livro da existência, está conforme a mensagem da Revelação, está na estrutura que mais fielmente dá a conhecer o homem a si mesmo como ele realmente é. A angústia da modernidade não é um castigo divino, é uma inquietação para que a humanidade siga adiante, saia deste lugar onde a subjetividade faz sombra, Sheen cita um antigo adágio de Tertuliano, “a alma é naturalmente cristã” e, portanto, mais cedo ou mais tarde acaba sendo compelida a voltar à verdade (cf. Ibid., p. 33).

O Bispo Sheen afirma que quando antes de preparar a planta de uma construção, o arquiteto se pergunta sobre os destinatários daquela futura edificação: “se são criminosos, planejará uma penitenciária; se são cachorros, desenhará um canil” (Ibid., p. 333), assim a reconstrução da sociedade deve levar em consideração a natureza do homem como plenamente ela é, e não os recortes do homem, feitos pelos diferentes movimentos na modernidade. “A regeneração do mundo está condicionada à compreensão da completa natureza do homem e à concepção de que ele não se move apenas num plano, mas em três” (SHEEN, 1960, p. 334).

O primeiro ‘plano’ de que fala Sheen é o do Homem Sub-Humano, que segundo o autor, refere-se a natureza animal do homem, como já reconheciam Aristóteles e Tomás de Aquino

em suas definições. Algumas correntes psicológicas e filosóficas como o freudianismo, o behaviorismo, o materialismo, o sensualismo entre outros, estão segundo Sheen “certos ao descreverem o homem ora em termos de átomos, ora em termos de complexos, impulsos eróticos, e instintos” (SHEEN, 1960, p. 334), mas incorrem em erro quando absolutizam esses caracteres como descritivos completos do homem (cf. *Ibid.*, p. 334).

O Homem Racional é apontado como segundo ‘plano’, onde há a perfeição do homem com o submetimento dos caracteres do homem sub-humano às faculdades da inteligência e da vontade. O homem ‘é maior do que o cosmos, porque pode conter o céu na sua mente, que lhe atribui o grande ônus de colocar sua mente no céu’ (*Ibid.*, p. 335). Assim, diferente do animal que conhece algo que seja bom, como um alimento, o tempo, a água, só o homem conhece o que denominamos Bondade (cf. *Ibid.*, p. 335).

O terceiro ‘plano’, o do Homem Frustrado, que Sheen situa entre o homem espiritual e o homem material, e que, portanto, vive tensões internas que hora o levam mais para um lado, hora o levam mais para o outro. Sua frustração é continuamente tentar “satisfazer as solicitações infinitas dentro das limitações finitas” (*Ibid.*, p. 336). Aqui, ele se submete a tantos deuses quanto possível, para satisfazer as solicitações dos sentidos no tempo presente, abandonando um ideal único e supremo por variados desejos transitórios ou permanentes “por buscar a popularidade como essência da felicidade; por considerar como o objetivo da vida a conquista do poder, econômico o político; por reduzir todas as atividades humanas a expressões do elemento sub-humano e erótico” (*Ibid.*, p. 336).

A metafísica apresenta ao homem a hierarquia de sua constituição, faculdades superiores, faculdades inferiores, paixões, inclinações e instintos. Da observância desta ordem objetiva depende a felicidade do homem, a sua plena realização dentro de uma finalidade anteposta à sua subjetividade. Na sua separação de Deus, o homem acabou por se separar também de si mesmo, eis a causa de sua infelicidade (cf. *Ibid.*, p. 337).

Superar o ‘espírito da modernidade’ requer romper com a ideia de liberdade como é requerida nos nossos tempos, só assim, à luz de seu caráter finito o homem que “não pode considerar-se nem autônomo, nem suscetível de constituir-se como fonte de verdade⁴⁶” (OÑATE, 2004, p. 141), poderá ser livre do encarceramento em que a sua ‘liberdade’ o encerrou.

A solução não é um voltar-se a si mesmo, como se tem feito na atualmente, tampouco voltar-se aos velhos deuses desconhecidos e inanimados “essa frustração que existe na natureza

⁴⁶ Tradução livre de: “no puede considerarse ni autónomo, ni susceptible de constituirse en fuente de verdad”.

humana consiste formalmente num cisma em relação a Deus e, materialmente, num cisma que ocorre dentro do próprio ego” (SHEEN, 1960, p. 339). A autoproclamação de liberdade do homem, para colocar a si mesmo no centro, sob a desculpa de elevar a razão ou a fé, distinguidas entre si, fez uso de um poder inexistente e é, portanto, ineficaz. A fé em novas mitologias que supram a necessidade que o homem tem de Deus só o faz incorrer em novas frustrações.

O homem prejudicou-se a si própria por um abuso de liberdade. O homem está na situação de um relógio cuja mola está quebrada. Não pode consertar-se a si mesmo. A nova mola deve ser trazida de fora, mas tem que ser instalada no interior do relógio. A esse respeito, a filosofia é impotente para aplicar o remédio. Ninguém pode aplicá-lo senão Deus, ‘que é capaz não somente de dirigir a vontade do homem para a bondade, mas também de perdoar o pecado contra Ele cometido, já que a ofensa não pode ser perdoada a não ser pela pessoa ofendida (Ibid., p. 340).

A ‘cura’ do homem deve partir do reconhecimento da verdade como está posta diante de si. É urgente a necessidade de contemplação que faça reverência à honestidade intelectual. O homem compreendendo a si mesmo, chega à compreensão de Deus, pela obra conheceremos o Criador e nos daremos conta de que já, há muito, Ele se nos deu a conhecer.

7.2 A ‘VERDADE’ SOBRE DEUS

Um rio passa por uma floresta e não se sabe ao certo desde quando, mas sempre esteve ali, desde o que se recorda o mais antigo dos homens. Embora em um tempo sombrio, muitos tenham dito dele que suas águas corriam ao contrário, que era um rio de água doce e outros que era de água salgada, embora tenham dito que seu leito estava aqui ou acolá, embora tenham tentado mudar seu curso, sua direção, sua força, outros até chegaram a negar que o rio sequer existisse. Mas a correnteza sempre venceu os homens. O rio continuou sempre a seguir o seu curso, e mesmo quando mais se multiplicavam as opiniões contrárias, ele nunca deixou de desembocar no oceano, onde desde o princípio teve o seu destino.

Assim é a realidade, como um rio que independe do que pensam, dizem, confabulam, enxergam, inventam, elaboram, conjecturam, sempre desembocara em seu destino. A realidade sempre vence a subjetividade. Ainda o mais poderoso homem, que se recuse a crer na vida ou na morte, professara sua crença – ou descrença – em vida e um dia será submetido pela morte. A realidade do homem é finita e ele, por mais que a negue, sempre será recordado dessa limitação e com ela, da sua abertura para um infinito que é antes mesmo que o primeiro dos homens fosse. Os novos mitos dos nossos tempos surgem porque não parece haver um sol que brilhe sobre a realidade, porque a noite foi antecipada pelas nuvens da subjetividade, entretanto,

por mais densas e numerosas que essas nuvens sejam, o relógio marca meio-dia, não é noite e há um sol que continua brilhando, ainda que ninguém veja, ainda que todos se recusem a ver sua luz.

O título deste subcapítulo excede a capacidade deste trabalho, excede o alcance da filosofia, excede o alcance da teologia e até mesmo o alcance da razão humana. Isso, pelo simples fato da condição supracitada do homem como um ser limitado e da condição, que agora ousamos tratar, de Deus ilimitado. A pretensão de desvendar a Deus, traçando com precisão seus caracteres, é um intento descabido, mas ousamos aqui afirmar que Ele pode ser conhecido, pois desde os tempos mais remotos os homens encontraram a divindade no maravilhamento de Sua obra e na plenitude dos tempos, Ele mesmo se nos deu a conhecer.

Hodiernamente o ‘homem-deus’ é um ser muito menor que o homem humilde reconhecedor de sua limitação, como lemos no Catecismo “a criatura sem o Criador se esvai” (Cat. 2017, n. 308). O intento humano de fazer do homem um divino o reduziu muitas vezes à mera materialidade, pois para ser o deus absoluto, era preciso negar qualquer outro que o fosse e inclusive a abertura espiritual do homem a esse ser superior. A redução biológica do homem, um dos novos deuses da modernidade, nada mais é do que a negação do caráter espiritual presente na ontologia humana. Nessa linha afirma Oñate que “o caráter espiritual e pessoal do homem impede de considerar que este provenha meramente de uma transformação biológica⁴⁷” (2004, p. 141), o homem não é fruto da fricção de instintos sexuais, biológicos e animais.

Além disso, a limitação humana nos conduz a uma conclusão: “a não autarquia do homem conduz a inteligência a reconhecer metafisicamente a Deus como origem absoluta da realidade⁴⁸” (Ibid., p. 141). Uma existência não limitada aos balizamentos humanos e que, portanto, não é na realidade suscetível de um eclipsamento pela subjetividade. O afã humano será sempre aquele que busca conhecer a origem de sua existência, uma história que não está por ser inventada, mas estando posta vindica ser reconhecida. Oñate defende que nessa busca tem grande relevância a distinção de proporcionalidade entre conhecido e conhecedor:

No caminho que a inteligência humana percorre para conhecer a Deus, não se pode esquecer que tal Infinito não é proporcional à inteligência finita e, portanto, não é um imediato ou uma evidência para o pensamento, nem uma realidade disponível aos nossos conceitos, suscetível de ser estritamente deduzida e limitada em ideias fechadas e totalmente determinadas⁴⁹ (Ibid., p. 141-142).

⁴⁷ Tradução livre de: “*El carácter espiritual y personal del hombre impiden considerar que éste provenga meramente de una transformación biológica*”.

⁴⁸ Tradução livre de: “*La no autarquía del hombre conduce a la inteligencia a reconocer metafísicamente a Dios como origen absoluto de la realidad*”.

⁴⁹ Tradução livre de: “*En el camino que recorre la inteligencia humana para conocer a Dios no puede olvidarse que tal Infinito no es proporcional a la inteligencia finita y, por ello, no es un inmediato o una evidencia para el*

O conhecimento analógico de Deus segundo o qual o homem, como reflete a metafísica, se detêm a partir de sua antropologia a uma elevação que reconhece o caráter pessoal do infinito, desvela-nos que, o empobrecimento da metafísica, que conseqüentemente empobrece a reflexão ontológica pessoal do homem, acarreta no empobrecimento do conhecimento analógico de Deus (cf. OÑATE, 2004, p. 142). Restam abertas aí as portas para que o homem edifique sua concepção pessoal de Deus: não uma realidade independente e objetiva, mas uma ideia de criador feita pela criatura à guisa de sua subjetividade.

Deus é conhecido na leitura de sua obra: a realidade. Tudo aponta para Ele “O mundo foi criado para a glória de Deus” (Cat., 2017, n. 293). Não há que se falar em uma multiplicidade de deuses, tampouco erigir altares de igual ou menor importância aos ídolos, a crise da mitologia na antiguidade era justamente um universo cheio de deuses pagãos. As falsas divindades eram luzeiros que perdiam o brilho e o caráter sagrado quando se confrontavam com a razão nascente.

O Deus verdadeiro se deu a conhecer pela fé e pela razão. Ele era único em um universo sobrecarregado de deuses, como é único hoje, em um mundo cheio de teorias sobre Deus aos que assentem à sua existência e cheio das sombras da desonestidade intelectual daqueles que negam até a própria sombra. O absoluto do homem deve ser único, o infinito para o qual está inclinado o seu coração deve ser de fato um infinito sem balizamento de outros relativos, assim lemos as palavras de Tertuliano, citado pelo Catecismo: “é preciso, necessariamente que o supremo seja único, isto é, sem igual [...] Se Deus não foi único, não é Deus” (Cat., 2017, n. 228).

O homem não deve, portanto, caminhar pelo mundo como uma criatura abandonada por aquele que a fez, sobretudo porque o Criador a fez dependente de si. Essa relação não está diminuída ao começo e ao fim do homem, mas à sua essência, como afirma Ñate “a finitude não refere ao Infinito apenas desde o ponto de vista da origem e do fim do ser do homem. A identidade constitutiva do homem tem sua origem, tanto em seu ser como em suas dimensões essenciais, em Deus⁵⁰” (2004, p. 144), todo o ser do homem aponta para Deus, também a sua identidade constitutiva só é alcançável no Criador (cf. Ibid. p. 144).

pensamiento, ni una realidad disponible para nuestros conceptos, susceptible de ser deducida estrictamente y clausurable en ideas cerradas y totalmente determinadas”.

⁵⁰ Tradução livre de: “*La finitud no remite al Infinito únicamente desde el punto de vista del origen y del fin del ser del hombre. La identidad constitutiva del hombre tiene su origen, tanto en su ser como en sus dimensiones esenciales, en Dios*”.

O grito de independência da criatura e o subsequente submetimento às criaturas mesmas, revelam-nos que o homem é um ser dependente de referência, a ausência desse referencial pode lança-lo no vazio existencial, pois é um movimento para fora de si e querer se autarquizar disso é ficar reduzido em si mesmo. “A referência a Deus é, portanto, fundamental tanto metafísica quanto existencialmente, pois sem ela o homem não existiria, nem seria realizado, nem viria a ser, nem chegaria a sua plenitude⁵¹” (OÑATE, 2004, p. 142), a reverência a Deus é, portanto, uma realidade necessária a que se adere no exercício da conjectura da razão e da liberdade em aderir pela fé, Ñate afirma que “com sua inteligência e liberdade, o ser humano tem em suas mãos sua existência, que deve levar a cabo, mas a realização só é possível em referência a Deus. Nem metafísica, nem existencialmente as reivindicações autonomistas tem espaço⁵²” (Ibid., p. 142).

Crentes nessa dependência que orienta o começo, o fim, bem como a essência da vida dos homens, podemos reassumir a dignidade de filhos que nos foi alcançada no lenho da cruz. Em Jesus Cristo, o homem encontra a resposta definitiva às suas divagações de ordem racional e de ordem espiritual “a encarnação do Verbo dá sentido a toda a existência humana já que nela Deus assume o humano⁵³” (Ibid., p 148).

O homem só se conhecerá a partir do conhecimento de Deus que se dá a conhecer em Cristo, eis a verdade, presente na realidade, que liberta e libertará. É preciso mais uma vez ancorar-se no chão, no circunstante e concreto para não permitir que a vida seja definida à guisa de ideias irreais. Há um chamado para todo homem, como lemos na *Gaudim et Spes*, do qual depende a sua felicidade, e o conhecimento de quem chama é *conditio sine qua non* para sua efetiva resposta.

Na realidade o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. Com efeito, Adão o primeiro homem era figura daquele que haveria de vir, isto é, de Cristo Senhor. Novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre sua altíssima vocação (GS, 2015, n. 22).

Ancorar-se no chão, isto é, na realidade. Ainda que a noite escura do mundo, na qual Deus está eclipsado e o homem aparentemente foi abandonado, nada se possa ver, os pés dos homens ainda tocam o chão, ele não deixou de existir e a densidade do subjetivo ainda não foi

⁵¹ Tradução livre de: “*La referencia a Dios es, por tanto, fundamental tanto metafísica como existencialmente, pues sin ella, el hombre ni existiría, ni se realizaría, ni llegaría a su plenitud*”.

⁵² Tradução livre de: “*Con su inteligencia y libertad, el ser humano tiene en sus manos su existencia, que ha de llevar a cabo, pero la realización sólo es posible en la referencia a Dios. Ni metafísica, ni existencialmente tienen espacio las pretensiones autonomistas*”.

⁵³ Tradução livre de: “*La encarnación del Verbo da sentido a toda la existencia humana ya que en ella Dios asume lo humano*”.

capaz de tira-lo daí. O chão firme permanece e talvez os nossos passos sejam atraídos àquele que prometeu atrair tudo a si (cf. Jo 12,32), e assim cheguemos ao Calvário, onde se passa com cada um aquilo o que é descrito no poema de Elizabeth Cheney, citada por Fulton Sheen em sua obra O Calvário e a Missa:

Onde quer que o silencio me cerque,
De dia ou de noite
Sou surpreendido por um grito
Que vem do alto da cruz.
A vez primeira que o ouvi,
Fui à sua procura...
E encontrei um homem agonizante numa cruz.
E disse-lhe:
“Vou despregar-te do madeiro!”
E tentei arrancar os cravos dos seus pés,
Mas Ele disse:
“Deixa-os estar, porque eu não posso sair,
Enquanto cada homem, cada mulher e cada criança
não vierem, juntos, retirar-me daqui”.
E eu volvi:
“Mas não posso ouvir teu grito. O que devo fazer?”.
E Ele replicou:
“Vai mundo fora e diz a todo aquele que encontrares
Que há um Homem pregado na cruz!” (2017,p. 76).

8 CONCLUSÃO

Voltar ao mito é dar as costas ao que foi desvelado para permanecer com suas sombras, ignorando aquilo o que já foi iluminado. O que maravilhava os homens antigos é ainda o que tem capacidade de maravilhar os homens modernos. Entretanto, esses últimos agem como se ninguém nunca tivesse ouvido e dado a conhecer, a voz de Deus, criador de todas as coisas, vinda da sarça ardente (cf. Ex 3,2).

Se os homens um dia chamaram unanimemente a Deus de Pai, o fizeram porque Deus mesmo assim com eles se relacionou. Tanto o caminho especulativo trilhado pelos povos helênicos, a via da razão, quanto o caminho da fé, via pela qual Deus falava pessoalmente a uma sociedade tribal e semita, seu povo eleito, convergiam em um caminho único. Houve desde sempre, para além da ideia de relação entre criatura e criador, uma relação de Deus que é Pai de uma multidão de filhos.

Na duplicidade desse caminho, a causa incausada conduzia sua a criação para a maturidade da plenitude dos tempos: saber que foram criados *ex nihilo*, quem é seu criador, qual a sua finalidade última nesse mundo e na eternidade, se há uma eternidade, o que há para além da morte, tudo isso em uma divina pedagogia que educava os homens para o compreender e não apenas conhecer o transcendente.

Se antes os homens caminhavam pelo mundo como um filho pequeno caminha pela casa de seu pai, maravilhando-se com tudo e sem nada compreender, contando histórias sagradas com fragmentos incompreendidos da realidade, agora na plenitude dos tempos, chegada a idade da razão, eles foram capazes de conhecer a existência de um Ato, origem de todas as potências, bem como, na capacidade de seu coração, souberam-se amados e herdeiros de tudo o que seu pai lhes dava a conhecer.

Fazemos memória aqui da parábola do filho pródigo – ou do pai misericordioso – contada por Jesus Cristo no Evangelho de São Lucas (cf. Lc 15,11-32). Vemos na humanidade angustiada a figura do filho mais novo que pede ao pai sua parte na herança, algo imerecido já que na tradição judaica a herança estava restrita ao filho primogênito⁵⁴, isto é, a dominação do homem às naturezas inferiores à sua, bem como sua abertura a naturezas superiores, são dons gratuitos e imerecidos.

A saída da casa do pai para um lugar distante é um desejo do homem de ser independente e ele o é, até que cessem os devaneios passageiros de viver voltado unicamente a si, aos próprios

⁵⁴ A denominada ‘concentração obrigatória’, na tradição judaica, determinava que a herança é destinada a uma única pessoa, normalmente o primogênito, e os demais descendentes são excluídos

prazeres e à própria satisfação. Mas logo a realidade cobra o seu preço, por tanta ausência do homem na realidade mesma. A fome que assolou a região onde vivia o filho pródigo é para a humanidade a sua fome por transcendência. É a manifestação da natureza inscrita em cada um, que jamais poderá ser sobreposta por distração nenhuma, e ainda que por algum tempo ela possa ser ignorada, falseada ou escondida, mais cedo ou mais tarde se tornará tão presente ao homem que ele deverá se submeter a ela.

Para alguém que tem a plenitude da revelação, voltar as costas a esse tesouro para uma ‘verdade’ mais primitiva, é como para o jovem pródigo desejar comer a comida dos porcos. Regressar aos mitos é regressar ao lugar onde ainda não éramos filhos, ou ao lugar onde a divina filiação era ainda desconhecida. A hodierna insistência no relativismo levanta-se como uma rebeldia diante da objetividade da revelação, pois há nela implicações que constantemente exigem de todos uma renúncia à própria vontade.

É por isso que, ao romper com a relação entre a fé e a razão e conseqüentemente com a metafísica e suas verdades sobre a existência, o homem pode mais uma vez construir seus próprios deuses e recontar sobre eles os velhos/novos mitos. Não o faz hoje como os antigos que delineavam o divino a partir de manifestações da natureza, experiências sobrenaturais ou a observação dos astros, mas segundo os seus critérios, segundo a variação dos seus sentimentos e a preponderância dos seus desejos.

O deus da modernidade é o deus *do it yourself*⁵⁵. Se no céu não brilha o sol, no eclipse de Deus como aduzimos no presente trabalho, os homens podem denominar como fonte de luz o que bem entenderem. Tal denominação não tem, entretanto, poder sobre a realidade e por mais que se divinize algo subjetivo, ele sempre será o que é e nunca o Deus verdadeiro.

Pretendemos com o presente trabalho apontar a situação do homem atual, o filho pródigo que tem diante de si a comida dos porcos e tenta nela se comprazer, quando há tanta fartura na casa de seu pai. A objetividade nos submeterá e mais cedo ou mais tarde ela vencerá todos os homens, ainda que um a um. A verdade jamais se submeterá aos nossos ditames pessoais. Nenhum homem nunca comeu um tijolo que se tivesse transformado em pernil pela força de sua vontade. Nenhum homem deixou de ser criatura ao contestar a existência do seu criador. A rebelião da obra jamais superará o artista.

Será com os pés no chão, partindo da premissa mais simples e mais básica, associando os dados da reta razão e da fé verdadeiramente anunciada que os homens poderão vencer o

⁵⁵ Termo (faça-você-mesmo) que designa o método de construção, modificação ou reparação das coisas sem a ajuda direta de especialistas ou profissionais.

eclipse de subjetividade que faz do mundo um lugar sem Deus. Devem fazê-lo porque o intento humano de ocupar o centro do universo, falhou mais vezes do que podemos suportar.

Embora Lutero tenha se insurgido contra a fé católica e fundado, sobre as bases da sua rebeldia, o protestantismo, a verdade nunca esteve ou estará limitada às cinco *Solas*. Prova disso são as diversas denominações protestantes que elencam as ‘*solas*’ convenientes, segundo critérios subjetivos. Embora Kant tenha criado sua imagem de Deus, que se adequasse ao seu pensamento filosófico sobre o mundo dos imperativos categóricos, Deus nunca esteve ou estará limitado à um categórico da razão prática. Prova disso é a superação da filosofia kantiana por outras correntes filosóficas que se afastaram ainda mais da realidade.

Embora Nietzsche tenha ‘decretado’ a morte de Deus, Nietzsche está morto e centenas de milhares de homens continuam suas buscas sinceras por um relacionamento com o Senhor. Embora a visão niilista se manifeste cética à todas as interpretações da realidade, seus pensadores o fazem sentados em cadeiras, transmitem suas ideias escrevendo em folhas de papel e são seguidos por homens cuja falta de sentido parece se explicar em livros que negam a existência de todas as coisas, inclusive dos livros.

O rio não deixa de correr em respeito às convenções humanas. A verdade não se relativiza em um mundo onde todos são mentirosos. Luz é luz, bem é bem, mal é mal e embora hodiernamente se tenha perdido o sentido de pecado, os homens continuam a carregar o peso de suas culpas e seus crimes, mesmo se se fizeram ‘autônomos’ em relação a lei. O grito da subjetividade se cala diante da realidade que não se submete e embora sua eloquência possa encantar – e enganar – muitas pessoas, todo erro será cometido em um mundo real, onde o sol nasce e se põe independentemente da vontade dos homens.

Os mitos modernos são construções vazias feitas por homens vazios, e quem quer que se aproxime desses monumentos erigidos a deuses falsos e desconhecidos, tornar-se-á tão vazios quanto quem os fez. A negação da fome de infinito não sacia o homem ou o faz um infinito em si mesmo. A insistência na espiritualidade pagã na modernidade só confirma ainda mais a transcendência do homem. O cerne da questão é, portanto, a que ou a quem se dirige essa transcendência.

Repetimos as palavras mencionadas no capítulo que conclui o presente trabalho: o homem só se conhecerá a partir do conhecimento de Deus que se dá a conhecer em Cristo. Eis a verdade, presente na realidade, que liberta e libertará. É preciso mais uma vez ancorar-se no chão, no circunstante e concreto para não permitir que a vida seja definida à guisa de ideias e de deuses irrealis.

A ruptura com a objetividade é também uma ruptura com a naturalidade. Onde se ignora a natureza das coisas, é possível com facilidade bestializar sua compreensão. Os mitos dos nossos tempos são a expressão de homens rebeldes, lutando contra forças que sempre tem vencido e sempre vencerão. É o filho pródigo que mingua de fome em terras distantes, sem querer dobrar seu orgulho ao auxílio e cuidado de seu pai. Muito embora se possa passar toda uma vida se enganando acerca desse placar, no fim a realidade sempre vence e o homem é levado ao chão pela sua finitude.

Há uma casa, há um Deus, há uma verdade. Nós bem sabemos que o filho pródigo da parábola contada por Jesus voltou para a casa de seu pai, que lhe foi misericordioso e o recebeu de braços abertos. Não obstante, confiamos que os homens ao se voltarem para Deus encontraram no Senhor esse mesmo acolhimento, gratuito e disponível. Lhes será recobrada a dignidade e o sentido de suas vidas, terá fim a sua angústia.

Porém enquanto não trilhamos esse caminho de volta à casa e criamos novos deuses e novos mitos para diviniza-los, seguimos para terras cada vez mais distantes, tornando as maiores atrocidades cada vez mais comuns e nos distanciando de casa e de quem somos. Tudo, porém sem nunca deixarmos de ser incomodados pela realidade, pela natureza, pela verdade e pelos homens mesmos, que dão testemunho de Deus e jamais cessarão de fazê-lo, porque senão até as pedras clamarão (cf. Lc 19,40).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007;

AGOSTINHO, Santo. Confissões. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 1984;

ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. O “Espírito” da Modernidade na Visão de Joseph Ratzinger-Bento XVI. Repositório Institucional UFSC, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/175917>>. Acesso em 30 ago 2021;

ARISTÓTELES. Metafísica: Livro I; Tradução: Vincenzo Coceo. São Paulo: Abril Cultural, 1984;

BALMES, Padre Jaime. História da Filosofia. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2021;

BÍBLIA Sagrada. Tradução oficial CNBB. 1ª ed. Brasília: Edições CNBB, 2018;

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. História da Filosofia Cristã. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1985;

BUBER, Martin. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003;

CABRAL, João Francisco Pereira. "Teogonia e a origem dos deuses gregos"; Brasil Escola. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/mitologia/teogonia-origem-dos-deuses-gregos.htm>>. Acesso em: 19 set 2021;

CAMPBELL, Joseph. O Herói de Mil Faces. 1ª ed. São Paulo: Pensamento, 1989;

CATECISMO da Igreja Católica. 19ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017;

CHAUÍ, Marilena. Introdução à história da filosofia 1. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002;

CHESTERTON, G. K. Tremendas Trivialidades. 2ª ed. Campinas: Ecclesiae, 2020;

CORÇÃO, Gustavo. Lições de Abismo. 1ª ed. Campinas: Vide Editorial, 2018;

CULTURA, Consejo Pontificio de la; DIALOGO INTERRELIGIOSO, Consejo Pontificio Para el. *Jesu Cristo Portador del Agua de la Vida. Una reflexión cristiana sobre la ‘Nueva Era’*. Fevereiro de 2003. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_sp.html>. Acesso em: 04 nov 2021;

DOMINGUES, Frei Bento. A nova era. Jornal Público, cidade do Porto, 2003. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2003/05/25/jornal/a-nova-era-201622>>. Acesso em: 01 nov 2021;

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Os Demônios. 6ª ed. São Paulo: Editora 34, 2018;

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. Origens. História e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989;

ENDO, Shusaku. Samurai. 1ª ed. São Paulo: Tusquets, 2017;

FEUERBACH, Ludwig. A Essência do Cristianismo. Petrópolis: Vozes, 2007;

GILSON, Étienne. Deus e a Filosofia. Trad. Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002;

GONÇALVES, Jussemar Weiss. Mitos e Logos: Uma Superação ou uma Oposição Radical. Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação – BIBLOS n.1, v.22, 2008. Disponível em: <[https://periodicos.furg.br/?journal=biblos&page=article&op=view&path\[\]=856](https://periodicos.furg.br/?journal=biblos&page=article&op=view&path[]=856)>. Acesso em 16 jun 2021;

GRACIOSO, Joel. Mito e Filosofia na Grécia Antiga. Filosofia & Cultura, por Joel Gracioso, 2018. Disponível em: <<https://www.joelgracioso.com.br/mito-e-filosofia-na-grecia-antiga/>>. Acesso em: 10 jun 2021;

HESÍODO. Teogonia, a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. 7ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2007;

HUSSERL, Edmund. A crise das ciências europeias e a filosofia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012;

Instituto Humanitas Unisinos. Morte de Deus e fim da metafísica: a luta contra os absolutos. Entrevista especial com Gianni Vattimo. IHU On-Line, dezembro de 2010. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/39429-morte-de-deus-e-fim-da-metafisica-a-luta-contra-os-absolutos-entrevista-especial-com-gianni-vattimo>>. Acesso em: 16 mar 2021;

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Apostólica Fides et Ratio: sobre as relações entre fé e razão (Abrev.: FR). São Paulo: Loyola, 1998;

KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Post-Scriptum Définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* vol. I/II – *Oeuvres Complètes*, vols. 10/11. Paris: Éditions L’Orante, 1977;

LIMA, Alceu Amoroso. O Existencialismo e Outros Mitos do Nosso Tempo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1956;

MARCONDES, Danilo. Iniciação à História da Filosofia. Dos pré-socráticos a Wittgenstein. 13ª ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007;

MELENDO, Tomás. Iniciação à Filosofia. Tradução: Marciano Lang Fraga. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2005;

MELHORAMENTOS, Editora. Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis. Verbete: mito. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/mito/>>. Acesso em: 08 jun 21;

MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores, obras*. 15ª ed. São Paulo: Paulus, 2004;

MONDIN, Battista. *Quem é Deus?*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005;

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. *Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014. Disponível em: < <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/11665> >. Acesso em: 22 out 2021;

OÑATE, Luis Romera. *Finitud y Trascendencia. Cuadernos de Anuario Filosófico* N° 167. Pamplona, 2004. Disponível em: <<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>>. Acesso em: 10 jun 2021;

OÑATE, Luis Romera. *L'Uomo e il Mistero di Dio. Corso di Teologia Filosofica*. 1ª ed. Roma: EDUSC, 2008;

POUPARD, Cardeal Paul. *Intervenção do Cardeal Paul Poupard na Apresentação de um Documento Sobre a "New Age"*. Pontifício Conselho Para a Cultura; Pontifício Conselho Para o Diálogo Inter-Religioso, fevereiro de 2003. Disponível em: < https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_press-conf-new-age_po.html >. Acesso em: 04 nov 2021;

RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974;

RATZINGER, Joseph. *Teoría de los principios teológicos*. Barcelona: Herder, 1985;

RATZINGER, Joseph. *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*. Siena: Libreria Editrice Vaticana, 2005;

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o Símbolo Apostólico Com um novo ensaio introdutório*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006a;

RATZINGER, Joseph. *Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões*. Aula Magna da Universidade de Regensburg, setembro de 2006b. Disponível em: < http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html>. Acesso em: 20 jun 2021;

RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância. O Cristianismo e as Grandes Religiões do Mundo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007;

RATZINGER, Joseph. *Natureza e Missão da Teologia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008;

RATZINGER, Joseph; D'ARCAIS, Paolo Flores. *Deus Existe?* São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2009;

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patrística e escolástica*, v. 2. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005;

SHEEN, Fulton J. *Angústia e Paz*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1959;

SHEEN, Fulton J. *Filosofia da Religião. O impacto da Cultura Moderna sobre a Religião*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1960;

SHEEN, Fulton. *O Calvário e a Missa*. 2ª ed. São Paulo: Molokai, 2017;

SOUZA, Josinéia da Hora de; PEREIRA, Sandro. A Doutrina do Logos na Perspectiva Patrística: um estudo a partir de João 1.1. *Revista Teologia e Espiritualidade*, vol. 4, n. 8º, Curitiba, 2017. Disponível em: <<https://faculdadecristadecuritiba.com.br/storage/2018/11/Numero-8-Dezembro-2017-Art5.pdf>>. Acesso em: 10 ago 2021;

TYN, Tomas. *Metafísica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991;

VAZ, H. C. L. “Além da modernidade”. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18 n. 53, 1991. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/issue/view/209>>. Acesso em 22 out 2021;

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997;

VAZ, H. C. L. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002;