

**FÓRUM
TEO
LÓGICO
XXI**

Volume I – Ano I – 2018

REVISTA DO SEMINÁRIO EPISCOPAL DE ANGRA

Publicação Anual
ISSN 2184-1721

LUZ E SOMBRAS DOS MURMÚRIOS DA RAZÃO

JOSÉ LUÍS BRANDÃO DA LUZ

Universidade dos Açores

Sumário: O ser humano alimenta o desejo natural de conhecer as razões do que acontece à sua volta e o sentido último da sua vida, e confia na razão para o guiar neste caminho. Porém, em temas decisivos, todos fazemos a experiência das dificuldades em “abrir caminho”, de forma transparente e sem ambiguidades. É neste ambiente de esperança e desilusão, de luz e sombras que a razão vai urdindo os seus murmúrios. Pretendemos acompanhar a forma como a razão responde a este desafio a partir do conceito que faz de si própria, recorrendo a alguns momentos da história do pensamento que irão ajudar-nos a procurar ver as frestas que esse percurso vai abrindo e as que ao mesmo tempo vai fechando.

Abstract: *Human beings cherish the natural wish of identifying the reasons for whatever happens around them, as well as the ultimate meaning of life, and trust reason for guidance on that way. However, in such decisive matters as these, we all experience some difficulty in “trekking the trail” in a lucid, ambiguity-free manner. Human reason interweaves its murmurs precisely from this moment on, this hopeful and disheartening, light-filled and shadowy stage. We then accompany reason as it is able to answer this challenge from the very idea it has of itself, calling forth some significant moments in the history of human thought that will hopefully help us discern the glimpses this trail trekking either opens up or closes for us.*

Num pequeno livro que George Steiner escreveu sobre as presumíveis razões da tristeza que amargura o pensamento,

começa por reconhecer que o pensamento se encontra de tal maneira presente na vida das pessoas que não parece possível viver sem pensar. Se podemos sustentar por momentos a respiração, o mesmo não poderemos fazer à corrente do pensamento, que é um fluxo sem fim, porém, banhado pelas águas turvas da melancolia. Entre os motivos que provocam essa tristeza, contam-se, diz o autor, a incapacidade de, em temas decisivos, «“abrir caminho” rumo a um qualquer reino da verdade autoevidente, incontroverso e perene»⁴¹. Fustigado pela «dúvida e frustração», sem apoio para se deter e sujeito às mais inesperadas intrusões, não só «encobre tanto, ou provavelmente mais ainda, do que revela»⁴², como vive encurralado «na grande prisão da linguagem»⁴³, toda ela cheia de ambiguidades e outras limitações que põem entraves à sua possível transparência. Todavia, a linguagem é o meio de que dispomos para dar expressão ao pensamento, por isso «“embatemos” – muitas vezes visceralmente – contra as paredes impalpáveis, mas inexoráveis, da linguagem. O poeta, o pensador, os mestres da metáfora rabiscam nessa parede»⁴⁴.

É neste ambiente de esperança e desilusão, de luz e sombras que, desde os alvares do pensamento grego, a razão vai urdindo os seus murmúrios, em rabiscos que se estendem por páginas e volumes incontáveis, para ajeitar a existência das pessoas e a sua visão do mundo pelo brilho que deles se desprendem. O ser humano alimenta o desejo natural de conhecer as razões do que acontece à sua volta e o sentido último da sua vida, e confia na razão para o guiar neste caminho. Pretendemos acompanhar a forma como a razão responde a este desafio a partir do conceito que faz de si própria, procurando ver as frestas que vai abrindo e assinalando aquelas que ao mesmo

⁴¹ G. STEINER, *Dez Razões (Possíveis) para a Tristeza do Pensamento*, trad. de Ana Matoso, Lisboa 2015, 32.

⁴² *Ibidem*, 51.

⁴³ *Ibidem*, 19.

⁴⁴ *Ibidem*, 50.

tempo vai fechando. Começaremos por apresentar a marca que Tomás de Aquino imprimiu à reflexão deste tema que, na sequência do esquema exposto por Aristóteles no livro que abre a sua *Metafísica*, confere uma dimensão metafísica e uma orientação transcendente ao esforço da razão para satisfazer o desejo natural que todo o ser humano tem de conhecer. De seguida, atenderemos à inflexão que a filosofia moderna trouxe a esta orientação, ao fazer da evidência dos princípios que o *cogito* percebe em si mesmo o critério suficiente para justificar e desenvolver todo o conhecimento que se configure como científico. Finalmente, chamaremos a atenção para a solução que tende a dominar no nosso tempo, de remeter para o campo social a palavra que dá resposta ao desejo de conhecer: o ponto de vista dos que fazem a opinião pública introduz nos circuitos da comunicação de massas as linhas de força que o esgrimir da argumentação se encarrega de apurar. A concluir, lembraremos os esforços empreendidos por vários autores e correntes filosóficas em reabilitar a vocação da razão para sondar o significado das obras e das ações que assinalam a presença da humanidade na história.

1. Razão e Absoluto

Tomás de Aquino conformou a perspetiva cristã de conceber o ser humano descobrindo na dinâmica da razão, que distingue os humanos no seio da criação, a sua natural orientação para o Absoluto. O desejo de felicidade que todo o ser humano procura naturalmente satisfazer serve de ponto de partida para apresentar a sua conceção de homem, que é marcada pelo confronto das notas que assinalam os seus limites e, simultaneamente, a sua grandeza. O desejo de felicidade, ao mesmo tempo que se debate com as derrapagens que atingem a sua intencionalidade, não deixa de manifestar uma capacidade persistente de refazer os caminhos que se afastam dos seus mais altos desígnios.

Cipriano Pacheco, que tomou esta noção de *desejo* como guia de leitura e análise da antropologia subjacente à *Summa Contra Gentiles*, realça a sua índole paradoxal e complexa, mas não deixa de a considerar uma categoria basilar para compreender a natureza humana no que ela tem de específico: o desejo, afirma, «transporta em si as marcas da finitude humana, em simultâneo, com a presença de sementes de infinito»⁴⁵.

O ser humano compreende-se na confluência de duas linhas de força que permanentemente o atravessam e não deixam de exercer nele o peso do seu fascínio. Vive sujeito, por um lado, à tensão dos limites que o corpo e o mundo lhe impõem e, por outro lado, à atração dos «confins» que o projetam para além dos horizontes que o cercam: «Anima intelectiva est creata “in confinio aeternitatis et temporis”», lembra Cipriano Pacheco, evocando esta passagem da *Summa Contra Gentiles*. Compreende-se, por isso, prossegue o autor, como um ser de fronteira entre o tempo e a eternidade, oscilando entre o movimento que o prende às coisas da terra e o que o projeta para além de si mesmo. Nasce daí a sua «condição itinerante» que, esclarece na introdução ao seu clarificador estudo, o torna «dividido entre o desejo de ficar e de partir», como todos aqueles que a carta aos Hebreus, que refere, faz desfilar perante os nossos olhos «à procura de uma pátria», em que Deus, acrescenta o Apóstolo, «preparou para eles uma cidade»⁴⁶.

A atração das pessoas pelos bens materiais da mais diversa ordem, como os prazeres sensuais, as honrarias, a glória, a fama, as riquezas, o poder, a saúde, a beleza, a força, responde apenas à componente sensível do homem, deixando de fora a sua dimensão específica que é do domínio espiritual. A

⁴⁵ C. FRANCO PACHECO, *O Desejo Natural da Visão de Deus – Expressão de Abertura Humana ao Transcendente: Um Estudo em Tomás da Aquino na “Summa Contra Gentiles”*, Roma 2001, 189.

⁴⁶ *Heb.* 11, 13-16; cf. C. FRANCO PACHECO, ob. cit., 16.

satisfação que poderão provocar depende, entre outros fatores, da maior ou menor estimulação sensorial, do reconhecimento ou da opinião dos outros, assim como do uso que se faz do que se possui. Esta relatividade é fonte de instabilidade, ou seja, qualquer experiência de felicidade que se viva a este nível, porque depende de algo de exterior, poderá ser sempre ultrapassada por um estado de felicidade de índole superior. Logo, nunca logrará preencher completamente as lacunas do desejo que orienta o ser humano para as coisas e situações que à sua volta o atraem. Mas também não nos iludamos com a satisfação que provém dos comportamentos morais, cujo merecimento deriva dos ideais que os inspiram, ou seja, da capacidade que manifestam de promover, por exemplo, a paz, a justiça e demais valores que poderão mobilizar o agir. Logo, a satisfação que a ação moral poderá produzir não se encontra nos atos praticados, mas nos altos valores que os dirigem, que são de ordem espiritual e estão para além da prática virtuosa.

Para Tomás de Aquino, a verdadeira felicidade humana vive-se na razão, que é a instância que diferencia os homens dos animais e os torna semelhantes a Deus. Pela razão, o homem eleva-se acima dos dados da experiência imediata e dos atos que realiza para tomar conhecimento das causas ou razões que os explicam e inspiram, nos planos cognitivo e moral. Para o Aquinatense, o conhecimento não se compreende na aceção vulgar de uma disponibilidade para receber seja o que for, ao acaso e ao sabor do que a experiência sensível poderá sugerir. Pelo contrário, conhecer não é recolha de informação, mas é procura do que faz a realidade ser aquilo que ela é. Conhecer é indissociável do ser e não se compreende como dispersão por muitos objetos, mas, na expressão de Karl Rahner, caracteriza-se pelo ato de ter junto de si o ser do ente⁴⁷. Só o ser poderá mobilizar o conhecimento, fazendo o

⁴⁷ Cf. K. RAHNER, *Geist in Welt*, trad. de Robert Givord e Henri Rochais, *L'esprit dans le monde*, Tours 1968, 80.

sujeito sair de si para assumir o ser conhecido do ente. Nisto consiste a indagação das causas que respondem às dúvidas e interrogações que nascem do desejo de conhecer e da pergunta pela solidez do agir. As quatro categorias da causalidade definidas por Aristóteles asseguram-nos o conhecimento da realidade naquilo que ela é, ou seja, na sua verdade. Assim, por exemplo, se pela causalidade eficiente somos conduzidos a perceber as sucessivas dependências da origem de um ser real até a uma causa primeira, que se admite como termo da inteligibilidade e fim último capaz de satisfazer o nosso impulso inquisitivo, pela causalidade formal, que nos permite conhecer a natureza ou essência das coisas e das ações, somos igualmente conduzidos a compreendê-las nos termos em que elas se podem considerar incondicionalmente, ou seja, na sua verdade universal ou absoluta, sem os constrangimentos que a matéria ou as contingências da ação lhes imprimem. Ao contrário dos outros desejos que referimos acima—«os desejos que “passam”»⁴⁸—, os quais encontram satisfação em outros seres e situações exteriores ao sujeito, o desejo intelectual de conhecer a verdade apenas encontra satisfação no interior da própria operação intelectual de conhecer, isto é, só se satisfaz quando nos elevamos ao conhecimento das causas que a razão percebe e que dão sustentação às nossas interrogações. Só elas detêm o ímpeto interrogativo do desejo natural de conhecer, que atinge o seu pleno no confronto com o seu fim último (*terminus ad quem*), fonte ou origem do ato de ser e das propriedades que dão espessura à sua essência.

O empenhamento intelectual de enraizar no ser a verdade que o desejo de conhecer nos faz procurar conduz-nos «ao conhecimento da verdade de Deus ou de Deus como verdade»⁴⁹, o qual confere sustentação ontológica ao que a

⁴⁸ C. FRANCO PACHECO, «O desejo humano: voz de acesso ao divino», in M.G. CASTRO – M. CARVALHO, ed., *Horizontes do Conhecimento*, Ponta Delgada 2015, 134.

⁴⁹ C. FRANCO PACHECO, *O Desejo Natural da Visão de Deus*, 113.

realidade é na sua verdade última, assim como às qualidades ou perfeições que a tornam inteligível e ao valor das ações que o ser humano realiza. A felicidade que este conhecimento propicia, que é da ordem da operatividade intelectual, culmina no conhecimento da existência e da essência de Deus e marca o sentido da vida humana como «viagem ao futuro»⁵⁰. Responde a um movimento metafísico de inteligibilidade última do conhecimento humano a partir das suas razões últimas. Todavia, porque transcende as capacidades da condição humana, só na vida futura poderá ser alcançada por um dom gratuito de Deus. Enquanto se mantém envolvida em clarificar as suas questões, a razão humana debate-se com o desafio de procurar resposta às novas interrogações que a vão envolvendo. A luz que vai iluminando o seu caminho não dissipa as sombras que permanentemente a desafiam, mas a «nuvem do não saber», como sugere uma obra medieval de autor não identificado, ou uma «douta ignorância», na expressão de Nicolau de Cusa, deixa turvo o olhar e torna o nosso discurso um murmúrio. Tomás de Aquino, ao remeter-nos para a visão de Deus na vida futura em que o desejo de conhecer a verdade encontrará plena satisfação, introduz esta nota de dependência da razão de algo que a excede mas também a inspira. O desejo natural de conhecer a realidade, no que ela é na verdade, vive numa expectativa acima das faculdades humanas e está mesmo para além de toda a diligência de natureza metafísica. Mas, simultaneamente, este esforço do desejo não deixa de configurar uma dinâmica de ordem metafísica, na medida em que toda a atividade racional do ser humano somente se completa pelo conhecimento incondicional da verdade. Esta abertura do ser humano para o transcendente, que Tomás de Aquino denomina desejo natural da visão de Deus, constitui um movimento que parte do homem, como exigência da sua racionalidade. Como Cipriano Pacheco sublinha, ele «decorre da sua índole de

⁵⁰ *Ibidem*, 222.

“fronteira” ou de “ser dos confins”⁵¹, e inspira o caminho da sua itinerância.

Muito embora a satisfação do desejo natural de conhecer a verdade seja permanentemente adiada, pelo menos no horizonte desta vida, ela não constitui uma aspiração vazia, que opera em vão, porque guarda a esperança de encontrar satisfação plena na vida futura, no termo da itinerância neste mundo. Esta espera imprime ao pensamento de Tomás de Aquino a chancela da sua inspiração cristã, que não era totalmente estranha ao pensamento da Antiguidade Clássica. A fé, que a carta aos Hebreus, a que aludimos no início desta exposição, concebe como «garantia das coisas que se esperam e certeza daquelas que não se veem»⁵², ilumina o percurso da razão e dá a medida do esforço que despende para conhecer a verdade pelas suas razões últimas. Por este meio, os dados da fé completam e dão firmeza ao dinamismo da razão e impõem a marca que o cristianismo deixou impressa no quadro em que a nossa cultura se inscreve.

2. Autossuficiência da razão

A capacidade humana de abertura ao Absoluto e outros temas da filosofia escolástica passaram para o pensamento de Descartes e para os que seguiram o seu rasto, conforme foi posto em evidência por Hans Heimsoeth e pela investigação de Étienne Gilson sobre as fontes escolásticas do pensamento cartesiano. Todavia, o programa cartesiano, enunciado logo no início da «Sinopse» das *Meditações Metafísicas*, de, por meio da dúvida, «preparar um caminho muito fácil para desviar o espírito dos sentidos», operou uma profunda alteração no rumo da filosofia escolástica, tendo conduzido a uma valorização decisiva da subjetividade e a um crescente desenraizamento do ser, que os filósofos posteriores foram

⁵¹ *Ibidem*, 224.

⁵² *Heb.* 11, 1.

acentuando. A informação que a percepção sensível nos transmite e que está na base das noções abstratas que ordenam a nossa relação com o mundo servirá certamente para representar descritivamente a realidade nos seus contornos singulares, mas não reveste consistência epistemológica para servir de suporte à sua compreensão científica.

A visão que a ciência constrói excede a informação sensorial que as imagens deixam transparecer. Acreditar que uma representação mental reproduz fielmente os dados que os sentidos apreendem será incorrer na ingenuidade dos que acreditam que os episódios de uma fábula que lhes é contada aconteceram efetivamente, admite Descartes numa das suas primeiras obras⁵³. O nosso pensamento pode operar sem imagens, mas, mesmo admitindo, com a filosofia tradicional, a sua dependência da informação sensorial, é preciso atender que as imagens que daí resultam não se assemelham em tudo aos objetos que elas representam. Descartes compara-as, na *Dióptrica*⁵⁴, à forma como se representa numa tela uma paisagem, como, por exemplo, uma floresta, uma cidade, ou mesmo homens e até batalhas e tempestades. Dos inúmeros traços que, no quadro, nos permitem identificar as cenas ou os objetos representados, apenas a sua figura reveste alguma semelhança. Mas, mesmo aí, a sua inscrição na superfície plana da tela é feita de modo a conferir-lhes certos efeitos de mais relevo ou profundidade, obedecendo por isso às regras da perspectiva em que os círculos são representados por ovais e não por outros círculos, os quadrados por losangos e não por outros quadrados, e assim para as demais figuras. Wittgenstein usará também, em 1922, o exemplo da pintura

⁵³ Cf. DESCARTES, *Regras para a Direção do Espírito*, trad. de João Gama, Lisboa 1989, XII, 76. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, C. ADAM – P. TANNERY (AT), ed., Paris 1996, X, 423.

⁵⁴ Cf. AT, VI, 113; Cf. J.L. BRANDÃO DA LUZ, *A ideia de natureza em Descartes*, in M.J. CANTISTA – J. F. MEIRINHOS, ed., *Atas do Colóquio Internacional (Porto, 18 a 20 de novembro, 1996): Descartes, reflexão sobre a modernidade*, Porto 1998, 291-302.

para mostrar a dissonância entre a realidade e a forma como nós a configuramos ou lhe damos expressão. Esta é sempre uma representação, da ordem do pensamento, que comunica pela linguagem a sua conceção do mundo. Todavia, porque o pensamento pertence ao domínio da lógica, e não entra na esfera da realidade, e a realidade pertence ao domínio da existência, não existe correspondência entre o pensamento e as coisas. A linguagem representa ou pinta possíveis cenas do mundo que são comparáveis aos acontecimentos pintados numa tela. Estes poderão ser verdadeiros ou falsos se tiverem ou não correspondência no mundo, isto é, se existirem ou não. Tal como a pintura dum quadro, os nossos pensamentos representam a realidade enquanto possível, não enquanto existente. E o que as nossas representações terão de ter em comum com a realidade é a sua forma, que a põe em conexão com a realidade, «como uma régua aposta à realidade» em que, acrescenta o autor, somente «os pontos mais exteriores dos traços divisórios tocam o objeto a medir»⁵⁵.

Já antes Descartes havia percebido que a melhor forma de representar a natureza não é duplicá-la na tela, mas empreender a leitura geométrica da sua grandeza e configuração, a qual, embora diferente da que a realidade apresenta, é a que melhor a exprime. De igual modo, o conhecimento da realidade não pode depender da imagem que captamos, mas do seu tratamento geométrico. O conhecimento verdadeiro da natureza começa com o reconhecimento de que tudo o que se encontra na imaginação será considerado «como realmente nela pintado» e que só o distanciamento do sensível nos abre o caminho de acesso à natureza. Por isso, a física que expõe no *Mundo* ou *Tratado da Luz* desenvolve um conhecimento rigoroso do mundo com base na operatividade que a matemática assegura, mas à margem de qualquer dependência ou enraizamento no ser. Todavia, no decurso da sua obra e,

⁵⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tratado Lógico-Filosófico* (1922), trad e pref. de M. S. Lourenço, Lisboa 1987, 2. 1512 e 2. 15121, 35.

designadamente, logo no início das *Meditações Metafísicas*, o mal-estar que esta cisão naturalmente provocava reaparece enunciado na questão do ajustamento entre a mente e a realidade, perante a impossibilidade de dispormos de sinais seguros que distingam se a forte impressão de exterioridade para que remetem muitas das nossas representações não será meramente imaginária como acontece nos sonhos. Esta possibilidade agrava-se quando o argumento do Deus enganador põe a hipótese duma deformidade original no próprio homem que o faria enganar-se sempre que efetuasse um simples cálculo de aritmética ou que considerasse como existentes todos os correlatos das suas representações. A impressão de existência que as representações insinuem pode não passar de meros produtos da imaginação, sem correspondência na realidade externa. Pelo que tudo o que parece existir fora de nós, terra, céu, corpos extensos, figura, grandeza, lugar, tudo isto, poderá não passar de uma ilusão!

A argumentação irá permitir encontrar na veracidade divina a garantia da correspondência do conhecimento com o real. A terceira meditação, ao mostrar como a ideia de infinito que possuímos envolve a afirmação de Deus como sua origem, faz também ver como ela é incompatível com a hipótese do Deus enganador e é, por isso, inseparável da veracidade divina. Desfeita a possibilidade de continuar sob suspeita duma falsificação original, a ciência cartesiana deixa de ser apenas uma construção meramente conceptual e formalmente válida, e vê assegurado o seu valor de verdade que a reconcilia com o mundo real. A veracidade divina liberta-a dos embustes que a poderiam iludir, restabelecendo a ponte entre o conhecimento e o ser, ou seja, permitindo um certo retorno à ontologia. A afirmação de Deus se, por um lado, não parece necessária na elaboração da física cartesiana, por outro lado, mostra-se indispensável para restabelecer a sua ligação à realidade, ultrapassando assim os problemas que decorrem duma ciência que começou centrada no *cogito* e com o mundo sob suspeita. A operatividade da

consciência que constrói uma física rigorosa, desligada do mundo e apoiada apenas na sua clarividência, reencontra o ser do mundo, não porque este se impõe ao pensamento, mas graças à certeza metafísica da veracidade divina que inviabiliza a hipótese da razão humana ser vítima duma ilusão sistemática.

Esta linha de orientação teve continuidade, influenciando a forma como os autores posteriores passaram a valorizar o papel da subjetividade e a abordar o mundo fora da dependência da informação sensorial. Espinosa subordina o conhecimento da natureza aos critérios operativos da razão, onde as ideias de extensão e movimento, «noções comuns», tornam compreensíveis «a ordem e a conexão das coisas»⁵⁶. As ideias universais ou abstratas, formadas a partir da experiência, não transmitem uma conceção racional das coisas, não sendo mais do que imagens compostas e confusas, que não são exatamente as mesmas em todos os indivíduos. Só as *communes*, ou seja, as ideias adequadas e perfeitas, exprimem uma compreensão verdadeira das coisas, por serem os princípios que tornam inteligíveis a sua estrutura e organização: elas asseguram a possibilidade do conhecimento racional se exprimir em termos absolutos e verdadeiros. O conhecimento situa-se assim a um nível estritamente racional, como na matemática, perdendo de vista as propriedades concretas da realidade singular que os sentidos e a imaginação percebem como reflexo das relações que o corpo mantém com o seu meio. O conhecimento da realidade por ideias adequadas realiza-se no interior à alma humana, num horizonte de verdade, que é comum ao modo como Deus e o homem conhecem o mundo.

⁵⁶ B. ESPINOSA, *Ethica Ordine Geometrica Demonstrata*, in *Spinoza Opera*, CARL GEBHARDT, ed., Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1972, II, pars II, prop. VII, 89. Trad. port. *Ética*, int. e notas de Joaquim de Carvalho, Lisboa 1992, 203.

Malebranche foi, talvez, o exemplo mais flagrante desta perda de sentido da analogia entre o ser e o pensamento, e que mais presente tornou a ação de Deus na justificação metafísica do conhecimento verdadeiro. Para ele, as ideias verdadeiras, sendo universais e necessárias, apresentam uma realidade claramente desproporcional à natureza do nosso espírito, pelo que não poderão explicar-se, nem a partir dele, nem das coisas exteriores. Elas apresentam ao nosso pensamento uma realidade inteligível, que só em Deus se pode encontrar, mas que nos permite compreender os elementos singulares e contingentes da natureza. Assim, por exemplo, a percepção sensível de uma figura triangular concreta não se circunscreve a essa relação direta, mas faz-se por ligação à extensão inteligível, que é a ideia pela qual Deus também conhece tudo o que existe, ou seja, «o arquétipo do mundo material que habitamos e o de uma infinidade de outros possíveis»⁵⁷. No entanto, se é em Deus que vemos todas as ideias imutáveis e eternas, tal não significa que tenhamos uma visão direta da essência divina. O autor esclarece, logo de seguida: «Não a vedes senão conforme a relação que ela tem com as criaturas materiais, conforme ela é participável por elas ou que é representativa delas». Tal como, quando olhamos um espelho, não dizemos que vemos o espelho mas os objetos que ele reflete⁵⁸, assim também, não vemos o ser absoluto de Deus, mas «a aplicação que Deus faz ao nosso espírito da extensão inteligível de mil maneiras diferentes»⁵⁹. Como esclarece noutro lugar, de um modo que nos antecipa Leibniz, «podemos dizer duma coisa o que concebemos estar contido na sua ideia», pois, acrescenta logo de seguida, a veracidade deste princípio está em que «Deus não pode ter

⁵⁷ Cf. N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, in *Œuvres complètes*, XII-XIII, II, 2, 51.

⁵⁸ Cf. *De la recherche de la vérité*, in *Oeuvres complètes*, III, «Éclaircissement X – Quatrième objection. Réponse», 155.

⁵⁹ *Ibidem*, «Troisième objection. Réponse», 154.

criado os seres senão a partir das ideias que vê nele e que as ideias que Deus possui são as mesmas que as nossas, quando elas são necessárias. Porque não haveria nada de certo se as ideias que nós possuímos fossem diferentes das de Deus»⁶⁰.

Esta conceção analítica que envolve a fundamentação do conhecimento humano verdadeiro irá aparecer na filosofia de Leibniz de forma decisiva, na linha dum saber organizado segundo as exigências duma metodologia demonstrativa. Ultrapassando as restrições impostas por Descartes, que a restringia apenas ao domínio da física e da matemática, Leibniz estende-a a todo o conhecimento que queira assumir-se como verdadeiro. A justificação racional da verdade duma proposição estará na construção da sua definição adequada, isto é, no conhecimento de «tudo o que entre numa definição ou conhecimento distinto (...) até às noções primitivas»⁶¹, escreve no *Discurso de Metafísica*. As preocupações filosóficas que incidiam no ser centram-se agora na elaboração duma teoria das noções primeiras que assegurem um conhecimento da realidade, não na continuidade das informações recolhidas pelos sentidos, mas com vista a determinar a ordem e a conexão das coisas. É assim que o problema kantiano da possibilidade da metafísica o remete para uma interrogação sobre a possibilidade do conhecimento das ciências, com vista ao inventário das estruturas fundamentais que asseguram um funcionamento consequente da razão humana na sua atividade ordenadora do campo de experiência. A razão enraíza o desejo que a mobiliza para o conhecimento no poder operativo das suas categorias, sejam elas conaturais às que Deus também conhece o mundo, ou não sejam. Centrada nas suas próprias capacidades, perde, desta forma, o sentido da itinerância que a orientava para

⁶⁰ «Lettres de Malebranche a D. de Mairan» (12 de junho de 1714), in *Oeuvres complètes*, XIX, 883.

⁶¹ LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, trad. e notas de João Amado, Lisboa 1985, § 24. Cf. *Ibidem*, §§ 8 e 13.

além de si mesma, na direção do Absoluto, onde esperava inspiração para um conhecimento sem condições. E ficando assim confinada aos limites do seu próprio horizonte, acaba por tomar o fluir temporal da história como fronteira do campo do seu exercício.

3. Temporalização da razão

A opção do pensamento moderno por centrar a justificação do conhecimento verdadeiro na autossuficiência operativa do *cogito* respondeu ao desenvolvimento que as matemáticas alcançavam e ao seu ascendente na elaboração duma conceção científica do mundo, nomeadamente na física e na astronomia. Mas esta orientação trouxe uma profunda alteração à forma como a razão passou a se situar na ordenação do tecido cultural do nosso tempo. Jacques Maritain, de modo particular, na sua obra *Trois réformateurs*, considerou esta mudança de rumo como um desvio, apresentando Descartes como o principal artífice desta viragem, precisamente por ter limitado a noção de ciência às construções que derivam dos princípios que a razão encontra em si mesma⁶². Esta visão restritiva reflete uma degradação do conceito de razão, o qual, desde a Antiguidade Clássica, se compreendia pela abertura iluminadora à inspiração metafísica e também sobrenatural. A autossuficiência da consciência que a nova ordem impunha permitia-lhe, sem sair de si mesma, o acesso direto e transparente a um conjunto de «ideias-quadro» que asseguravam um conhecimento verdadeiro do mundo. A razão cria o seu próprio objeto, com total transparência, a partir de si própria, ou seja, «ela impõe ao objeto uma medida e uma regra que ela acredita encontrar em si mesma»⁶³. Deixa

⁶² Cf. J.L. BRANDÃO DA LUZ, «Crise da razão e declínio da religião: a debilidade do cristianismo», in C.E. PACHECO AMARAL, ed., *Cristianismo e Europa*, Coimbra 2015, 127-130.

⁶³ J. MARITAIN, *Trois réformateurs*, Paris 1925, 109.

de ser a realidade a impor à mente as suas leis e passa a ser a operação do *cogito* que organiza o mundo em conformidade com a ordem que estabelece no seu próprio seio.

A autonomia do *cogito* face a quaisquer normativos que o possam comandar a partir do exterior torna-o dependente apenas dos seus próprias princípios e regras, o que permite, no plano epistemológico, controlar o conhecimento em completa transparência e, no plano prático, fazer emergir uma nova ideia de liberdade que Maritain diz ser «a mãe de todas as liberdades modernas (...) que, para não sermos medidos por nada, nos torna igualmente submetidos a não importa quê»⁶⁴. Descartes procede à semelhança do que fez Lutero, na Reforma: ambos tomam por base a independência da razão frente a qualquer tipo de autoridade que lhe seja exterior. Nos dois casos, o eu impõe as suas próprias normas seja à organização do cálculo que assegura a constituição do conhecimento científico, seja à discursividade interpretativa das Escrituras. Porque as questões metafísicas não pertencem ao âmbito da razão, mas são apenas acessíveis por via da fé, a sua verdade ou falsidade escapa ao controlo da razão e dependem apenas do ponto de vista de cada um, ou seja, da interpretação que é ditada pela própria consciência. Ao contrário da linha do pensamento de Tomás de Aquino, em que a fé dava resposta ao dinamismo natural da razão de procurar as razões últimas do conhecimento, a visão moderna introduz uma solução de continuidade entre razão e fé. A razão humana não se completa pela fé, mas encontra-se entregue às regras que asseguram a objetividade do conhecimento e o rigor do pensamento demonstrativo. Rousseau radicaliza esta orientação secularizante, ao fazer sobrepor o sentimento e a natureza sensível à dimensão racional e espiritual do homem. O sentimento torna-se o único critério da verdade e do bem, o que dá lugar a um processo de desvalorização da atividade intelectual a favor do sentimento e do instinto que

⁶⁴ *Ibidem*, p. 115.

nos aproximam verdadeiramente da natureza, a qual, para Rousseau, é incondicionalmente boa. Daqui deriva, ajuíza Maritain, «uma curiosa doutrina da *não resistência* absoluta aos impulsos do Sentimento»⁶⁵.

A opção do primado do sentimento sobre a razão refletiu-se no pensamento moral de Kant, onde a lei moral prescreve simplesmente o dever, desprovido de qualquer conteúdo. A razão autónoma depende apenas da ordem que o eu transcendental é capaz de enunciar, de um modo meramente formal, como regra da ação e do ser. Perdeu-se a confiança na possibilidade dum conhecimento racional, justificado e convincente, do que se encontra para além da física, pois sobre as questões metafísicas, será sempre possível desenvolver discursos igualmente consistentes e simultaneamente divergentes. Distinguem-se por corresponderem ou não às nossas orientações afetivas e morais, mas coincidem por extravasarem os limites temporais que definem as fronteiras do que a razão humana pode conhecer com verdade.

Este percurso de secularização da razão tornou-a alheia aos apelos da verdade que a metafísica procurava tornar presente e deu origem, no século XIX, com o positivismo, a uma completa emancipação da razão que preconizou mesmo o combate a todas as conceções metafísicas e teológicas. Augusto Comte faz coincidir as fronteiras da razão com os seus limites, que são, como sabemos, o experimentalmente verificável e o que puder resultar da demonstração matemática. E no século XX, a filosofia analítica impõe como tarefa da filosofia identificar os princípios nucleares da articulação de um discurso científico consequente e inequívoco, cujo significado depende apenas do suporte empírico de que possa dispor. Somente é verdadeiro o conhecimento que seja expressão de enunciados que não acrescentem nada ao que estiver já contido nos enunciados de origem. A única fonte

⁶⁵ J. MARITAIN, *Trois réformateurs*, 161.

suscetível de fazer crescer o conteúdo dos conhecimentos é a experiência, pelo que se torna desprovido de sentido confiar em supostas formas de conhecimento superior, como a intuição intelectual das essências, à maneira de Husserl, ou as que se subordinam a concepções metafísicas e «teologizantes», à maneira do idealismo alemão⁶⁶. Como bem viu Hans Küng, «para o pensamento moderno o princípio do *conhecimento* situa-se na experiência do homem»⁶⁷. Por conseguinte, tudo o que se refere a Deus e aos valores sai do domínio do racional e pertence à ordem do mundo subjetivo, o que não deixou de influenciar a forma como se tem vindo a depurar a sociedade da influência orientadora de muitas concepções que detinham relevância cultural. O que pertence ao domínio da subjetividade, como a religião e a moral, deverá ser relegado para a esfera do privado, incumbindo ao Estado assegurar a expressão de todos os pontos de vista que aceitem o confronto no espaço público, sem optar por nenhum em particular ou tomando decisões que mereçam o apoio do maior número.

Não pretendemos transmitir a ideia de que estas correntes de pensamento nada de importante significaram para modelar a sociedade contemporânea e formar a nossa visão do mundo de hoje. A linha do pensamento que, a partir de Descartes, tomou o *cogito* por base da construção da visão científica do mundo respondeu aos procedimentos que o desenvolvimento da física e da astronomia conheceram e a visão secular ou laica do Estado não o dispensará certamente de cuidar da dignificação do homem e da sociedade em função dos princípios que os poderão promover. Pelo contrário, pretendemos antes chamar a atenção para a outra face do processo, ou seja, para as perdas que afetam a visão

⁶⁶ Cf. J.L. BRANDÃO DA LUZ, *Introdução à Epistemologia. Conhecimento, Verdade e História*, Lisboa 2002, 156-158.

⁶⁷ H. KÜNG, *O Princípio de todas as Coisas: Ciência e Religião*, trad. Jorge Telles de Menezes, Lisboa 2012, 64.

do homem e da sociedade quando se deixa arrastar pela correnteia da história e desaproveita o que a inspiração cristã pode oferecer.

4. O reacender da dimensão humanística da filosofia

Em paralelo com a direção secularizante que referimos, é justo salientar, para além dos esforços de Jacques Maritain, a que já aludimos, o de outros filósofos, como Mounier, Marcel, Jaspers, e a ação de Leão XIII que, pela encíclica *Aeterni Patris*, de 1879, determinou o ensino da filosofia de S. Tomás de Aquino em todas as escolas católicas. O eco desta medida estará certamente na origem no incremento dos estudos tomasianos em articulação com os mais influentes pensadores contemporâneos, que deram origem a importantes escolas neotomistas, como em Lovaina, Roma, Laval e Washington. Será também importante lembrar os trabalhos desenvolvidos por filósofos alemães, como Dilthey e Max Scheler, bem como o aparecimento da fenomenologia de Husserl, no início do século XX, que trouxeram o reanimar da dimensão humanística da filosofia e a ideia de que a noção de ciência se não restringe ao campo das ciências positivas.

O combate travado por Dilthey para autonomizar as ciências humanas do modelo epistemológico das ciências da natureza reaparece na sociologia da cultura de Max Scheler. As ações humanas não poderão ser compreendidas a partir apenas da ordem real ou material dos fatores que as condicionam, como defendia a visão naturalista que incluía o positivismo e o marxismo, mas envolvem também uma ordem ideal que compete à sociologia da cultura investigar. Os recursos materiais disponíveis numa comunidade, a sua organização económica e a variada ordem de interesses, constrangimentos e impulsos que ditam a escala de prioridades das suas opções atuam segundo um determinismo mecânico previsível. Em contrapartida, as convicções religiosas e

os mais diversos projetos e opções intelectuais dos seus agentes obedecem a uma «lógica do sentido» que não se enquadra nas exigências do determinismo causal. Apesar da incompatibilidade destas duas ordens de fatores, ambas interagem na formação dos fenómenos sócio históricos. Se os fatores de ordem material não determinam o conteúdo e a orientação dos acontecimentos, eles favorecem ou criam dificuldades e, até mesmo, inviabilizam a concretização dos projetos ou planos que pertencem à ordem ideal. São eles que decidem a inscrição dos fatores ideais na existência, sem o que permaneceriam como meramente virtuais. O autor compara a sua importância às comportas duma represa que regulam o caudal da «corrente do espírito», isto é, os programas, projetos e ideias que os indivíduos, os grupos e as instituições pretendem inscrever no decurso do tempo⁶⁸. Todas as dependências factuais que se estabelecem entre os conteúdos culturais objetivos que descobrimos empiricamente inscrevem-se na lógica do dinamismo do espírito humano, realidade que Scheler compreende, não em termos substancialistas⁶⁹, mas na multiplicidade concreta das culturas e dos grupos infinitamente diversos. A pluralidade de organizações da razão, que são diferentes de cultura para cultura e evoluem na história, tem subjacente formas comuns de organizar a satisfação das suas principais intencionalidades, por meio da religião, da arte, da educação, da ciência e do direito. O principal objetivo da sociologia da cultura é pôr em evidência, em cada grupo, a forma como ele dá expressão à dinâmica do espírito. Max Scheler agrupa em três categorias os saberes que conformam a ordenação

⁶⁸ Cf. M. SCHELER, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), trad. de Sylvie Mesure, *Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris 1993, 66-69.

⁶⁹ Cf. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), trad. de José Gaos, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 198015, 65-66.

desse desígnio: um, essencialmente religioso, corresponde ao conhecimento de *salvação*, dá resposta ao desejo de Absoluto; um outro, de pendor educativo, corresponde ao *saber de essência* ou metafísico, permite dispor o mundo em função de um ideal de formação, reunindo os princípios e preceitos doutrinários que informam a prática existencial da sociedade num sistema de ideias e valores que confere unidade aos membros da comunidade; por fim, o conhecimento científico e técnico, o *saber de domínio*, que concede ao homem a faculdade de colocar a natureza ao serviço dos seus planos⁷⁰. Prevenindo os riscos da derrapagem relativista e a tentação de propor um tipo de cultura como modelo da humanidade, o autor compreende a diversidade cultural como multiplicação de um fundo comum intemporal que permanece idêntico a si mesmo nas incessantes formas que o espírito humano vai dando expressão. Dentro destas três ordens do conhecimento, a religião e a metafísica revestem uma propriedade especificamente humana, enquanto a ciência positiva e a técnica se compreendem na continuidade de «um desenvolvimento gradual da faculdade já animal da ‘inteligência prática’»⁷¹. Desta forma, a religião e a metafísica respondem a preocupações especificamente humanas, que mobilizam faculdades e procedimentos de ordem superior, ou pelo menos diferente dos que servem a ciência e a tecnologia.

Dilthey já tinha apontado este caminho, ao procurar compreender o homem através da história. Apesar de não considerar o sentido da história a partir de uma origem transcendente, mas do próprio pulsar da “vida”, procura delimitar o lugar das ciências do espírito que, não sendo do domínio explicativo, exigem análise, descrição sistemática e definição de conceitos que dão conta da teleologia imamente do mundo da vida ou dos valores que a orientam. Por

⁷⁰ Cf. *Problèmes de sociologie de la connaissance*, 56-57.

⁷¹ *Ibidem*, 109.

sua vez Husserl, apesar do regresso ao objeto que preconiza o não afastar da subjetividade, o projeto da descrição exaustiva da essência dos dados de consciência conserva, como sublinha Gustavo de Fraga na introdução à sua marcante obra *De Husserl a Heidegger*, «a abertura do ego para o intemporal e eterno, a enteléquia que guia a humanidade no seu caminho para a razão aponta para um *telos*, de que a Europa se mostra ser o instrumento providencial, desde a Grécia». Esta advertência de que a fenomenologia se move num universo de exigências de teor metafísico foi realçada por vários autores, nomeadamente em Portugal, em trabalhos sobre o pensamento de Husserl que nos deixaram os saudosos Professores P. Júlio Fragata e Gustavo de Fraga. Júlio Fragata, ao abordar a relação de Husserl com a filosofia tomista e o tema de Deus⁷², debate o embaraço que a fenomenologia enfrentou face às exigências da atitude transcendental, que afirma Deus como conteúdo da consciência, e a dificuldade em admitir a Sua existência fora desta dependência. E refere as reflexões pessoais do filósofo alemão que consideram a sua fenomenologia como um caminho que se orienta para uma reflexão sobre Deus, dizendo mesmo ser esta uma consequência que sobrevém a qualquer filosofia que, como aconteceu com Aristóteles, «chega inevitavelmente a uma teleologia e a uma Teologia filosófica (...) como caminho inconfessional para Deus»⁷³. O problema de Deus constitui assim «uma exigência perene» da filosofia que, pela via teórica da ordem das razões, procura uma compreensão última da realidade. Gustavo de Fraga lembra, a este propósito, o início do livro *A Crise das Ciências Europeias* em que Husserl enuncia o projeto de uma filosofia universal que recupere o discurso originário da razão sobre a verdade e o ente: «em que ente e razão absoluta

⁷² Cf. J. FRAGATA, *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga 1962, c. V e VI, 117-158.

⁷³ *Ibidem*, 148.

não se podem separar, em que verdade só tem significado por referência à razão absoluta»⁷⁴. O sentido do homem e da história desenhou-se, a partir da Grécia Antiga, com a descoberta do *logos* como *ratio* que põe em andamento a ideia de filosofia como ciência universal das razões últimas, e teve continuidade na filosofia medieval, com particular relevo, em Tomás de Aquino, como já tivemos ocasião de referir, no início. Por outras palavras, a concepção do mundo e da história pensa-se a partir de «uma teleologia imanente que se descobre numa humanidade que quer conformar a sua existência e a sua vida histórica segundo “ideias da razão”»⁷⁵. E refere o último parágrafo do livro da *Crise* onde o fundador da fenomenologia estabelece a unidade teleológica da razão, afirmando que só ela pode tornar o ser humano «bem-aventurado»⁷⁶. A dimensão cultural ou espiritual da nossa mundividência ocidental tem vindo a ser conformada, desde os séculos VII e VI da Grécia Antiga, como obra da razão humana, inspirada por ideais intemporais que a mobilizam. E apesar dos desvios que têm marcado, desde o Renascimento, a crise do homem do nosso tempo, Husserl apela à sua regeneração por meio da filosofia que submeta toda a sua atividade, nos domínios teórico, prático e demais níveis, à luz da «*ratio no permanente movimento de auto elucidação*», por ser este o caminho «que unicamente o pode satisfazer e tornar ‘feliz’»⁷⁷.

A razão não se deixa pacificar pela clareza do que descobre em si mesma, mas debate-se com as sombras que o brilho das suas luzes projeta no seu interior. Os dados da experiência sensível e a diversidade de vozes que se fazem ouvir

⁷⁴ G. DE FRAGA, *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma Problemática da Fenomenologia*, Coimbra 1966, 228.

⁷⁵ *Ibidem*, 248.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, 231.

⁷⁷ E. HUSSERL, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, trad. de Diogo Falcão Ferrer, Lisboa 2008, 279-280, 282.

na sociedade não sustêm as suas interrogações por um princípio de unidade que traga sentido à vida e à história. É neste sentido que ela é instrumento da ciência universal, como afirmou Aristóteles, por se deixar interpelar pelos desafios de conhecer a realidade na sua dimensão incondicional: deseja conhecer o que é a justiça, para além das ações e das normas que a administram; a verdade, pelo conhecimento das causas que estão para além das sensações; a vida, para além dos seres vivos, mas pelos princípios que os animam; mas também o amor, a paz, a solidariedade, o bem e, em última análise, Deus, que não existe nem a partir, nem em vista de outra coisa, mas é por si mesmo, como a partir de Aristóteles se começou a pensar. É o desejo de absoluto que Tomás de Aquino apresenta como o desejo natural de ver a Deus e que, mais recentemente, Simone Weil diz ser a força que nos mantém vivos e livra da morte eterna. É um desejo que se compreende não pela satisfação que poderá trazer ao íntimo de cada um, mas pela dinâmica de vazio que sempre deixa. Ao deixar-se preencher por alguma coisa que o possa consolar, o desejo extingue-se e perde a sua energia. A apropriação mata o desejo nos limites da realidade a que ele se liga, seja essa realidade o tesouro que o avarento se delicia extasiadamente a contemplar, seja o sentimento de Deus a preencher o vazio da alma. Nos dois casos, o desejo esgotou a sua energia, ficando preso à fruição das ligações que preenchem as suas projeções. A ligação a qualquer realidade prende-se à ilusão de que algo de concreto ou a sua representação poderá trazer consolação. Engano completo: «A religião enquanto fonte de consolação é um obstáculo à verdadeira fé»⁷⁸! Só a ausência de resposta pode iluminar o vazio da alma, que somente se excede pelo desejo que a mantém na espera. De uma forma paradoxal, Simone Weil apresenta o desejo humano por meio desta chocante comparação: «Nós somos como moscas agarradas

⁷⁸ S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Paris 1988, 189.

ao fundo duma garrafa, atraídas pela luz mas incapazes de lá chegar»⁷⁹. Todavia, a inspiração cristã da autora não a faz ceder a uma visão absurda da vida, irremediavelmente condenada a ver frustradas as suas aspirações. A reabilitação do homem, tal como para Tomás de Aquino, opera-se a partir da iniciativa da luz que atrai do alto e constitui a única orientação que permite, a exemplo de Job, suportar a infelicidade e o abandono que afligem a existência humana: «antes agarrado para a perpetuidade dos tempos ao fundo duma garrafa, que afastar-se por um instante que seja da luz», acrescenta Simone Weil, para logo de imediato fazer vir em seu auxílio a força dessa luz que brilha e atrai do alto, na esperança de se libertar da grande servidão existencial do desejo por cumprir: «Oh luz, terás tu compaixão e no final desta perpetuidade será que irás quebrar o vidro?»⁸⁰ A satisfação do desejo encontra-se para além de todas as forças que o homem possa reunir e é da ordem do dom, em que se confia e espera, como na tal “cidade” que Deus preparou para os que se dirigem a caminho da pátria prometida, como lembrámos no início.

5. Unidade da razão e ordenação do pensamento e da vida

A abertura natural da razão ao Absoluto, ou a recusa a fazer dos limites que os seus horizontes impõem as fronteiras que demarcam o seu campo de pesquisa, marcou

⁷⁹ S. WEIL, *Oeuvres complètes*, Paris 2006, VI, v. 4, K17, 341.

⁸⁰ Para maior desenvolvimento, ver J.L. Brandão da Luz, «Simone Weil et la mystique de l'excès et de l'absence», in J. Ferrari – R. Formisano – M. Malaguti, ed., *L'action: penser la vie, «agir» la pensée. Actes du XXXIIIe Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF)*, Paris 2013, 645-648; «Simone Weil e a grandeza da infelicidade humana», in *Razão e Liberdade – Homenagem a Manuel José Carmo Ferreira*, Lisboa 2010, II, 1531-1549.

o nascimento da filosofia desde os primeiros esforços para submeter a diversidade do real à unidade sistemática de um princípio. A filosofia, a partir da Antiguidade Clássica, fez caminho procurando, pelo exercício metódico da razão, o domínio preciso dos conceitos que substitui a lógica da aparência e a perspectiva natural pelos princípios e razões que dão acreditação ao conhecimento e à ação. O campo em que a razão hoje exerce o seu domínio, nomeadamente na ciência, na moral, no direito e na política, reveste a robustez e a consistência que a ordem lógica das razões confere aos materiais e argumentos a que impõem a sua ordenação. Porém, como no campo das matemáticas foi possível, pela alteração dos postulados da Geometria de Euclides, fazer surgir outras geometrias igualmente consistentes, também nos domínios da moral, do direito, da política é possível gerar vários corpos normativos a partir de cânones nem sempre possíveis de conciliar entre si. Esta multiplicação de quadros e perspectivas se, por um lado, traz ao decima dimensões da realidade que merecem atenção, por outro lado, ameaça pôr em causa qualquer perspectiva de *telos* que possa guiar a vida social e a história, limitando-se à sucessão das opiniões que pretendem ganhar vencimento. O espaço público torna-se o caleidoscópio em que os desejos mais espontâneos, à maneira de Rousseau, coexistem com os esforços que a razão foi sustentando ao longo da história de compreender as vivências de todos os tempos para além das suas singularidades existenciais. Será o predomínio da *doxa* sobre a *epistème* que Platão e Aristóteles, na sequência de Sócrates, se empenharam por contrariar, desenvolvendo uma linha de pensamento que nos coloca no polo oposto do naturalismo e relativismo dos sofistas. Perante a prática dos sofistas, em que a regra era ditada pelo consentimento do maior número, Platão explica no *Teeteto* que a atitude impressionista dos que se deixavam conduzir pelos dados sensíveis não sustenta um discurso consequente da realidade nem uma apreciação consistente dos comportamentos, pois, não dispondo duma

clarificação racional que os guie, oscilam permanentemente entre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, o justo e o injusto, e demais contradições de ordem epistemológica e moral. A decisão política e a atuação social ganham espessura quando inseridas na perspectiva que a unidade da razão lhes confere. É neste terreno, que a filosofia cultiva, que percebemos como é inaceitável defender o privilégio do mais forte contra o mais fraco, como Cálicles sustenta contra Sócrates, no *Górgias* de Platão, ou, então, como é preferível sofrer a injustiça do que praticá-la, como Sócrates, no mesmo diálogo, responde a Polo⁸¹. Hannah Arendt, que debate estas questões a partir deste e doutros diálogos platônicos, realça como o mundo contemporâneo, a partir da modernidade, se tornou incapaz de lidar com a verdade e foi ficando cada vez mais limitado ao domínio da opinião⁸². A afirmação socrática que defende ser preferível sofrer a injustiça do que praticá-la apresenta-se como um preceito moral verdadeiro e não uma simples opinião. Todavia, o filósofo, no diálogo *A República*, perante a dificuldade em persuadir os seus interlocutores, mesmo os seguidores mais próximos, do seu carácter vinculativo, admite existir alguma coisa de divino nos seus sentimentos que os fazem aceitar a superioridade da justiça sobre a injustiça⁸³. O caminho para a verdade faz-se, certamente, a partir de um exercício metódico da razão que procura conduzir-se por princípios e ideais de verdade que nem sempre se deixam justificar por uma argumentação demonstrativa. Eles, porém, só se impõem como irrecusáveis porque tocam o coração das pessoas e acenam à sua sabedoria e virtude.

É neste contexto que podemos perceber e, acima de tudo, valorizar a mensagem de J. Ratzinger da necessidade de

⁸¹ Cf. *Górgias*, 482 d-484 c e 469 c.

⁸² Cf. H. ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, trad. José Miguel Silva, Lisboa 2006, 242-249.

⁸³ Cf. *Ibidem*, p. 254. Cf. Platão, *A República*, 368 a-c.

reparar os estragos provocados pela erradicação crescente do cristianismo da cultura e da vida do mundo, como já tivemos ocasião de referir noutra lugar⁸⁴. Alguns textos dos finais dos anos sessenta e setenta do século passado, começavam já a falar da necessidade de recuperar para a filosofia os temas da mundividência cristã e reabilitar a certeza de que a razão possui a capacidade de, «convictamente e justificadamente, sondar, para lá do âmbito da física, a essência das coisas e o seu fundamento»⁸⁵. É bem conhecido o seu empenho no combate ao relativismo que, nas suas mais diversas formas, tem vindo a propalar, nos dias de hoje, a ideia de que o nosso conhecimento será sempre uma construção historicamente datada e que uma interrogação sobre a verdade carece de sentido. Os reflexos sociais e culturais desta redução do âmbito da razão ao campo da positividade fazem-se sentir na organização política da sociedade por meio do Direito onde o predomínio dos valores que promovem os interesses e a coesão política da sociedade toma o lugar da ordem de valores que a inspiração moral do Direito procurava salvaguardar. A validade do direito perde de vista o *nomos* da esfera religiosa e toma como critério o juízo das maiorias. Estas ideias estiveram presentes no encontro com Habermas, em 2004, na Academia Católica da Baviera⁸⁶, onde Ratzinger se esforçou por encontrar, no regresso às virtuosidades da tradição jusnaturalista, a saída para reabilitar o Direito como «um veículo de justiça e não privilégio daqueles que têm poder de o impor». A sua argumentação assenta no imperativo de reconhecer que «o ser humano enquanto tal, pela sua simples pertença à espécie humana, é um sujeito de direitos,

⁸⁴ Cf. J.L. BRANDÃO DA LUZ, «Crise da razão e declínio da religião», 147-148.

⁸⁵ J. RATZINGER, *Fé e Futuro*, Estoril 2008, 57.

⁸⁶ Cf. J. RATZINGER, «Posição», in J. HABERMAS – J. RATZINGER, «Em torno dos fundamentos morais pré-políticos do Estado constitucional», in *Estudos. Revista do Centro Académico da Democracia Cristã*, 1/3 (2004) 57-66.

e que o seu próprio ser encerra valores e normas que têm de ser descobertos, não inventados». O ser humano encerra valores que impõem limitações ao Direito e que são, por isso, anteriores a qualquer codificação legislativa. Compete à razão humana empreender o esforço intercultural de os pôr em evidência. A “força” do direito que a tradição jusnaturalista procura valorizar responde ao anseio da pessoa humana realizar os desígnios naturais em todas as dimensões da sua existência, contrariamente à «conceção procedimentalista» de Habermas que centra a legitimidade da ordem jurídica na sua própria constituição. Os princípios constitucionais e a legalidade, em geral, dependem apenas da discursividade argumentativa ou do articulado que os institui, sendo assim independentes de qualquer tipo de fundamentação religiosa ou metafísica⁸⁷. Nesta visão do Estado liberal pós-moderno, todos os grupos, incluindo as comunidades religiosas, têm assegurada «a possibilidade de exercerem a sua própria influência na política pública, sobre a sociedade em geral»⁸⁸, mesmo que, no limite, os seus propósitos sejam entre si inconciliáveis e prometam aniquilar-se.

A unidade da razão, suscetível de assegurar a ordenação do pensamento e a visão consistente da sociedade, ou se constrói, de forma autossuficiente, no calor das disputas que o esgrimir de argumentos faz aquecer, ou remete para um processo interpretativo que procura pôr em evidência o significado das obras e das ações que assinalam a presença da humanidade na história. Paul Ricoeur procurou desenvolver este processo interpretativo em várias obras, refletindo na relação que o discurso mantém com a realidade,

⁸⁷ Cf. J. HABERMAS, «Posição», in J. HABERMAS – J. RATZINGER, «Em torno dos fundamentos morais pré-políticos do Estado constitucional», 45-55; J. HABERMAS, «Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique», in *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, 152-169.

⁸⁸ *Ibidem*, 54; 168.

designadamente, com as marcas que dão testemunho cultural da passagem da humanidade ao longo do tempo. A forma como nos relacionamos com o passado é indissociável do processo discursivo de configuração que o traz ao presente, não como ele foi na realidade em que aconteceu, mas com a significação que hoje reveste para nós. A significação é a forma como nos apropriamos do passado que é ao mesmo tempo irrecuperável, mas que se encontra preservado nos seus vestígios. Por esta razão, a discursividade interpretativa, ao apresentar a visão duma realidade ausente, não toma o seu lugar, mas procura transmitir pela linguagem aspetos dessa realidade que ainda não foram ditos. É desta forma que se entende o trabalho de configuração do passado como inseparável duma interminável retificação das nossas sucessivas configurações⁸⁹. A visão jusnaturalista, no campo da regulação do direito, propõe tomar este desafio, remetendo para o primado da natureza humana, que impõe ao direito os seus valores e que é, por isso, anterior a qualquer codificação legislativa, como sendo o subsolo onde enraízam as nossas configurações ao longo da história. Compete à razão humana o esforço intercultural de pôr em evidência os seus inesgotáveis recursos. Por este caminho será possível perceber e aceitar, sem ser necessário recorrer à força da argumentação, que será preferível ao homem sofrer a injustiça do que cometê-la.

*

Um universo de princípios tem conformado a vida das pessoas e da sociedade por ideais da razão que a filosofia grega e a filosofia de inspiração cristã foram equacionando, com o propósito de dar satisfação ao desejo natural que o ser humano tem de conhecer a verdade na sua dimensão absoluta.

⁸⁹ Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit. III Le temps raconté*, Paris 1985, 204.

Esta mundividência que, utilizando a concepção de Max Scheler, é portadora de um *saber* de *salvação*, tem vindo a sofrer ao longo dos tempos uma erosão que a tem desfigurado. O desejo natural da razão para conhecer a verdade para além das impressões imediatas, mas pelas primeiras causas e primeiros princípios, foi assumido pela filosofia de Tomás de Aquino como abertura para o Absoluto, termo último em que toda a Verdade se dá sem condições. Na modernidade, o mesmo desejo natural parece satisfazer-se plenamente na autossuficiência da razão, que encontra em si mesma os princípios e as regras do seu exercício. Na pós-modernidade, o desejo de conhecer prescinde da tutela que a unidade da razão poderá conferir ao seu andamento e abre-se ao espaço público, ao que Habermas denomina a «pluralidades das vozes». O desejo de conhecer mantém-se, mas os suportes em que a razão se apoia para encontrar as suas respostas afiguram-se cada vez mais imanentes, passando de Deus, que sempre aparece velado pela «nuvem do não saber», para a transparência do *cogito* que, na evidência dos princípios que descobre ou enuncia, organiza um conhecimento sem reserva de dúvida, até chegar, finalmente, ao acordo das maiorias que decide por si o que é ou deixa de ser, o que vale ou deixa de valer. Esta derrapagem, em que George Steiner descobre uma atmosfera de tristeza, que diz constituir a marca do pensamento de hoje, não a poderemos tomar como irrecuperável ou de sentido único. Se o tempo presente trouxe um depuramento à centralidade social que a cultura de inspiração cristã logrou revestir no passado, não obstante as resistências que sempre se fizeram sentir à sua volta, não poderemos deixar de atender a vários sinais e iniciativas dispostos a recuperar e afirmar a presença do cristianismo na cultura e na vida, fazendo sobressair a ideia de que a vitalidade da razão e do pensamento se alimenta da capacidade de ver e sentir para além dos seus limites operativos. Fechada sobre si mesma, a sua consistência perde uma fonte inspiradora que a torna criativa. E sem uma perspectiva de *telos* que possa

guiar a vida social e a história, ou seja, sem dispor de uma finalidade ou projeto, a unidade que a razão imprime ao pensamento deixa de conferir sentido às suas opções. Por isso, continua a acenar-nos a exortação de Agostinho de Hipona para que nos orientemos «para onde a luz da razão se acende»⁹⁰.

⁹⁰ AGOSTINHO, *De vera religione*, 39, 72.