



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Maria Clara Gondim Andrade

A relação entre fé e razão: um ensaio a partir de João Paulo II e Tomás de Aquino

Brasília
2024

Maria Clara Gondim Andrade

A relação entre fé e razão: um ensaio a partir de João Paulo II e Tomás de Aquino

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Brasília

2024

CIP - Catalogação na Publicação

GG637r Gondim Andrade, Maria Clara.
A relação entre fé e razão: um ensaio a partir de João Paulo II e Tomás de Aquino / Maria Clara Gondim Andrade; orientador Agnaldo Cuoco Portugal. -- Brasília, 2024.
66 p.

Monografia (Graduação - Filosofia) -- Universidade de Brasília, 2024.

1. Fé e razão. 2. Fides et Ratio. 3. Harmonia entre fé e razão. 4. João Paulo II. 5. Tomás de Aquino. I. Cuoco Portugal, Agnaldo, orient. II. Título.

Maria Clara Gondim Andrade

A relação entre fé e razão: um ensaio a partir de João Paulo II e Tomás de Aquino

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Data da aprovação: 10/05/2024

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal — Orientador
Departamento de Filosofia (UnB)

Prof. Dr. Hubert Jean-François Cormier — Membro da Banca
Departamento de Filosofia (UnB)

“Fizeste-nos para Ti e inquieto está nosso coração, enquanto não repousa em Ti” (Santo Agostinho – *Confissões*, I,1,1).

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo dissertar sobre alguns dos argumentos em favor da relação harmoniosa entre a fé e a razão. Falar-se-á especificamente sobre a fé católica e sua relação com a razão humana. Esta será entendida como a capacidade natural humana de conhecer, de investigar, de pensar reflexivamente sem estar ainda necessariamente em contato com a chamada Revelação divina, religiosa; aquela, por sua vez, será abordada tendo como ponto de partida justamente a Revelação. Para tanto, usar-se-á como base a carta encíclica *Fides et Ratio* do Papa João Paulo II, que embora tenha sido dirigida oficialmente aos Bispos da Igreja Católica, foi também direcionada aos “teólogos e filósofos a quem compete o dever de investigar os diversos aspectos da verdade, e ainda a quantos andam à procura duma resposta, para comunicar algumas reflexões sobre o caminho que conduz à verdadeira sabedoria [...]” (FR 6). A discussão a respeito do tema será aprofundada com contribuições de Tomás de Aquino, especialmente no que se refere aos seus conceitos de fé e religião encontrados na Seção II, 2ª parte dos volumes V e VI da *Suma Teológica*.

Palavras-chave: Fé e razão; *Fides et Ratio*; Harmonia entre fé e razão; João Paulo II; Tomás de Aquino; *Suma Teológica*.

ABSTRACT

This work aims to discuss some of the arguments in favor of the harmonious relationship between faith and reason. The main focus will be on the Catholic faith and its relationship with human reason. This will be understood as the natural human capacity to know, to investigate, to think reflectively without necessarily being in contact with the so-called divine, religious Revelation; that, in turn, will be approached taking Revelation as its starting point. To this end, the encyclical letter *Fides et Ratio* by Pope John Paul II will be used as a basis, which, although it was officially addressed to the Bishops of the Catholic Church, was also directed to “theologians and philosophers who have the duty to investigate different aspects of the truth, and also to those who are looking for an answer, to communicate some reflections on the path that leads to true wisdom [...]” (*FR* 6). The discussion on the topic will be deepened with contributions from Thomas Aquinas, especially with regard to his concepts of faith and religion found in Section II, 2nd part of volumes V and VI of the *Summa Theologiae*.

Keywords: Faith and reason; *Fides et Ratio*; Harmony between faith and reason; John Paul II; Thomas Aquinas; *Summa Theologiae*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 – A VOCAÇÃO ORIGINÁRIA DA FILOSOFIA COMO BUSCA PELA VERDADE E SUA RELAÇÃO COM A FÉ CATÓLICA	13
1.1 O desejo humano de saber	13
1.2 A busca da verdade e a investigação sobre o ser	18
CAPÍTULO 2 – A REVELAÇÃO COMO O ASPECTO CENTRAL DA FÉ E SUA RELAÇÃO COM A REFLEXÃO FILOSÓFICA	26
2.1 Tomás de Aquino e o conceito de fé e de religião	26
2.2 A particularidade incontornável do cristianismo	34
CAPÍTULO 3 – A RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO	42
3.1 Fé e razão como contrárias	42
3.2 Complementaridade ou harmonia entre a fé e a razão	48
4 CONCLUSÃO.....	53
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	63

INTRODUÇÃO

O tema da relação entre a fé e a razão, a princípio, faz-se caro à filosofia, na medida em que a filosofia tem por instrumento central a razão. Em vista disso, de modo geral, poderia ser oportuno deter-se nos elementos que possuem alguma relação relevante com esse instrumento: esse é o caso da fé religiosa. Contudo, de modo específico, pode-se dar um passo e apontar que a filosofia, mais do que ter por instrumento central a razão, qualifica a própria razão. Isso é o que o papa João Paulo II (1920-2005) faz em sua encíclica *Fides et Ratio* publicada pela primeira vez em 1998, na qual trata de forma instigante sobre as relações entre fé e razão. Mas, segundo essa abordagem, de que modo o elemento da fé religiosa relaciona-se com a filosofia, e, conseqüentemente, com a razão, para ser ele um dos objetos principais de estudo no contexto deste trabalho?

Para responder a essa pergunta é preciso primeiro esclarecer de que modo a filosofia qualifica a razão. O que isso significa? Significa precisamente que a razão humana é filosófica, que o procedimento racional é um procedimento tipicamente filosófico. “Razão” aqui é entendida como a faculdade intelectual natural do ser humano que lhe permite conhecer; investigar; pensar reflexivamente; sem estar ainda necessariamente em contato com a chamada Revelação divina, religiosa. Ou seja, a “razão” tipicamente é entendida como *razão natural*, com o que o ser humano alcança enquanto conhecimento a partir de suas potencialidades naturais. É justamente esse o modo de funcionar da filosofia.

É nesse sentido que se compreende a atitude presente na exposição do papa¹ de apontar que a atividade da razão se refere especialmente à filosofia. Por esse motivo, em muitos momentos ao longo desse estudo, encontrar-se-á o termo “reflexão racional” como sinônimo de “reflexão filosófica”. Do mesmo modo, se encontra presente na elaboração de João Paulo II a compreensão de que a fé se refere principalmente à revelação católica. A fé é compreendida como a submissão da faculdade humana do intelecto e da faculdade humana da vontade à verdade revelada² por Deus, ou seja, a submissão do intelecto e da vontade à verdade de caráter sobrenatural e não somente natural. A fé, então, diferente da razão, por si só pressupõe a Revelação, assim, ela será abordada tendo como ponto de partida justamente a Revelação.

É importante destacar que João Paulo II não se propôs, no documento aqui analisado, a fazer uma definição exaustiva a respeito do conceito de fé e do conceito de razão, e esse também

¹ Conferir, por exemplo, *FR* 35; 48; 100. (As referências da Carta Encíclica *Fides et Ratio* se darão por meio da abreviatura *FR* seguida do número do parágrafo correspondente).

² Conferir Const. dogm. sobre a fé católica *Dei Filius*, III: *DS* 3008 *apud FR* 13.

não será o intuito principal deste trabalho, ainda que os conceitos sejam considerados, como é evidente. Antes, investigar-se-á o papel e o lugar do elemento da fé no âmbito da reflexão racional, para que assim a pergunta enunciada no início deste trabalho possa ser desenvolvida.

De imediato, é possível delinear os contornos dessa resposta, pois é notório que a tradição religiosa católica, objeto deste estudo, possui uma relação profunda com a filosofia e, conseqüentemente, com a razão. Isso se evidencia a partir da exegese bíblica, mas não só, também através da investigação dos diversos períodos históricos. Mas, antes do advento do cristianismo, a filosofia já desde o seu início se debruçava sobre questões religiosas. João Paulo II afirma, nesse sentido, que “os pais da filosofia tiveram por missão mostrar a ligação entre a razão e a religião” (*FR 36*). Essa missão no contexto da Grécia antiga se anunciava pela purificação da concepção de Deus das formas mitológicas (*FR 36*).

Os filósofos antigos exerceram esse papel sobretudo contrapondo-se a algumas concepções presentes nas chamadas teogonias: expressões poéticas que narravam a origem do cosmos, dos deuses e heróis. Eles não empreenderam esse trabalho negando a divindade, mas antes procuraram dar fundamento racional à sua crença (*FR 36*): “Emboçou-se assim uma estrada que, saindo das antigas tradições particulares, levava a um desenvolvimento que correspondia às exigências da razão universal. [...]. Foi nessa base que os Padres da Igreja [Patrística] instituíram um diálogo fecundo com os filósofos antigos [...]” (*FR 36*).

A relação da fé católica com a filosofia também teve, entretanto, momentos de dificuldade, especialmente no que se refere a tentativas de “subordinar a verdade da Revelação à interpretação dos filósofos” (*FR 37*), como acontecia, por exemplo, na gnose. A gnose é quando a filosofia é “confundida com um conhecimento de tipo superior, esotérico, reservado a poucos iluminados” (*FR 37*), sobre o qual o apóstolo Paulo (5 d.C.-67 d.C.), citado por João Paulo II, já advertia no texto bíblico: “Vede que ninguém vos engane com falsas e vãs filosofias, fundadas nas tradições humanas, nos elementos do mundo, e não em Cristo (Cl 2,8 *apud FR 37*).

Além disso, o papa ressalta que não é justo afirmar que os Padres da Igreja tenham feito apenas a “transposição das verdades da fé para categorias filosóficas” (*FR 41*). Os pensadores cristãos tinham uma consciência crítica a respeito das convergências e divergências entre a fé e as escolas filosóficas, e, por essa razão, mais do que uma mera transposição, João Paulo II

afirma que eles “conseguiram explicitar plenamente aquilo que resultava ainda implícito e preliminar no pensamento dos grandes filósofos antigos³” (FR 41).

Os filósofos antigos que “tiveram a função de mostrar o modo como a razão, livre dos vínculos externos, podia escapar do beco sem saída dos mitos, para melhor se abrir à transcendência” (FR 41), auxiliaram, nesse sentido, os Padres tanto do Oriente quanto do Ocidente que, cientes dos aspectos positivos e das limitações do encontro entre fé e filosofia, “acolheram a razão na sua plena abertura ao absoluto e, nela, enxertaram a riqueza vinda da Revelação” (FR 41).

O interessante aqui é perceber, através dessa consideração precedente, que aquilo que une de modo singular a fé e a filosofia é o elemento da verdade. Esse elemento perpassará a discussão ao longo de todo o trabalho. Classicamente, a verdade se define como adequação do intelecto ao real, à realidade⁴. A filosofia sempre se preocupou em buscar a verdade, em se afastar do erro; do equívoco; da superstição; como foi enunciado; negar isso a ela é sinônimo de tornar a sua atividade esfalecida. Platão (428-348 a.C.) já apontava que os filósofos são aqueles que amam a verdade (*República*, 475e). Da mesma forma, João Paulo II, citando Tomás de Aquino, afirma: “[...] a peculiar contribuição do pensamento filosófico permite discernir, tanto nas diversas concepções da vida como nas culturas, ‘não o que os homens pensam, mas qual é a verdade objetiva’⁵. Não as diversas opiniões humanas, mas somente a verdade pode servir de ajuda à filosofia” (FR 69).

Por seu turno, como será explorado, a fé cristã declara conter a *plenitude da verdade*. De modo distinto, ambas não prescindem da verdade. Houve até quem declarasse que no cristianismo se encontrava “a única filosofia segura e vantajosa”⁶, ou ainda quem chamasse o Evangelho de “a verdadeira filosofia”⁷, e enxergasse a filosofia como uma instrução propedêutica à fé cristã⁸ e uma preparação ao Evangelho⁹.

Tendo considerado brevemente a existência dessa relação entre a fé católica e a razão, é preciso investigá-la mais a fundo. Essa investigação se pautará centralmente na contribuição que João Paulo II apresenta em sua encíclica *Fides et Ratio*. Na encíclica, o Papa faz referência

³ Cf. CONGR. DA EDUCAÇÃO CATÓLICA, Instr. Sobre o estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal (10 de novembro de 1989), 25: AAS 82 (1990), 617-618 *apud* FR 41.

⁴ A terminologia contemporânea em relação ao conceito de verdade é diferente da terminologia clássica. Contudo, a noção de referência ao real, à realidade neste conceito continua central na filosofia contemporânea.

⁵ S. Tomás de Aquino, *De Caelo* 1, 22 *apud* FR 69.

⁶ JUSTINO, *Diálogo com Trifão*, 8, 1: PG 6, 492 *apud* FR 38.

⁷ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* I, 18, 90, 1: SC 30, 115 *apud* FR 38.

⁸ Cf. *Ibid.* I, 16, 80, 5: SC 30, 108 *apud* FR 38.

⁹ Cf. *Ibid.* I, 5, 28, 1: SC 30, 65 *apud* FR 38.

especial ao filósofo Tomás de Aquino (1225-1274), expondo algumas de suas teses, dialogando com ele. Isso possibilitará um aprofundamento desse diálogo neste trabalho de conclusão de curso especificamente a partir do que Tomás de Aquino enuncia na Seção II, 2ª parte dos Volume V e VI da *Suma Teológica* a respeito do conceito de fé e do conceito de religião.

A escolha do autor central do trabalho, o papa João Paulo II, e da sua encíclica se justifica por ele ter se proposto a pensar filosoficamente questões que envolvem as relações entre a fé católica e a razão ao longo de todo o documento, cujo conteúdo é justamente o tema deste trabalho. Karol Wojtyła¹⁰, nascido em 18 de maio de 1920 em Wadowice, na Polônia meridional, além de ter sido o 264º Papa da Igreja Católica de 16 de outubro de 1978 até o seu falecimento em 02 de abril de 2005, com o 3º mais longo pontificado da história, atrás somente de São Pedro Apóstolo e Pio IX, era também teólogo e filósofo, tendo feito uma tese sobre o sistema ético do filósofo fenomenologista Max Scheler (1874-1928) e sua validade para a ética cristã.

A encíclica do Papa, propriamente, delimitada por sete capítulos além da introdução e da conclusão, dentre outros motivos, se faz importante dada a contemporaneidade dos assuntos que ela traz à tona, o que assume sobre eles um interesse de investigação. Apesar do documento não se tratar de um texto filosófico acadêmico, ele possui implicações filosóficas importantes, além de ter tido uma repercussão pública consideravelmente relevante.

A escolha de enfatizar parte do estudo de Tomás de Aquino, frade dominicano, filósofo e teólogo, nascido em Roccasecca, península Itálica no ano de 1225, por sua vez, se justifica pelo fato de o autor ser um dos mais importantes filósofos da história, tendo contribuído amplamente para a solução de diversas preocupações filosóficas, essas que de modo algum se restringem ao passado, mas que, pelo contrário, têm muito a dizer ao presente. Como afirmou a filósofa e teóloga Edith Stein (1891-1942) nascida na Breslávia, atual Polônia, quem se depara com os escritos de Tomás de Aquino, “encontra neles uma resposta clara e precisa para mais questões do que talvez seja capaz de formular” (Stein, 2019, p. 112).

Dentre essas contribuições, é notável o reconhecimento de que ele foi um autor central para a temática sobre a relação entre a fé e a razão (*FR 78*), conciliando a revelação cristã e a filosofia grega no período da escolástica no medievo, além de ter instaurado um diálogo com o pensamento árabe e hebraico do seu tempo. Tomás faleceu no ano de 1274 e ficou conhecido como “o mais sábio dos santos e o mais santo dos sábios”. A *Suma Teológica*, bibliografia que será consultada acerca das teses do autor, é considerada sua principal e mais brilhante obra.

¹⁰ Nome civil do papa João Paulo II.

De outro modo, é possível questionar em chave negativa: Por que não utilizar esses dois autores? Tendo em vista o objetivo do trabalho, pretende-se analisar como a fé católica se autocompreende em relação à razão. Assim, nada melhor do que investigar a resposta naquilo que a própria Igreja Católica estabelece desde dentro, a partir de homens reconhecidos por ela como modelos para todos os fiéis (santos) e principalmente por um deles, Tomás de Aquino, ter recebido o título de Doutor da Igreja, o que leva a pressupor que o que ele diz é, no mínimo, importante dentro do âmbito da tradição na qual o trabalho irá se concentrar.

O próprio João Paulo II deixa evidente que Tomás de Aquino foi sempre proposto pela Igreja como mestre de pensamento (*FR* 43) e “modelo para quantos buscam a verdade” (*FR* 78). Além disso, João Paulo II, por sua vez, como papa, era uma figura importante no cenário mundial, do que se depreende que aquilo que ele expressava possuiu e ainda hoje possui a sua influência pelo menos em um número razoável de pessoas, tendo em vista que o cristianismo é a religião com mais adeptos no mundo, o que já se caracteriza como motivo para receber atenção.

Diante da escolha da bibliografia central do trabalho, a saber, a Carta Encíclica *Fides et Ratio*, resta ainda responder: o que é uma carta encíclica? Etimologicamente, “encíclica” significa “circular”, assim, uma “carta encíclica” é uma carta circular. Tal fenômeno existia desde os primeiros períodos da Igreja. Na concepção moderna do termo, ele designa uma carta da autoridade máxima da Igreja Católica, o Papa, dirigida aos fiéis; a uma parte específica do conjunto dos fiéis ou até mesmo aos não fiéis. Uma carta encíclica visa abordar e clarificar um tema desde uma perspectiva que leve em conta os ensinamentos da Sagrada Escritura e da Tradição da Igreja Católica.

Em síntese, pretende-se falar sobre o tema em questão, pois entende-se que pensar a fé como contrária e alheia à razão é uma problemática e que essa problemática ainda persiste na atualidade, tanto o é que se tornou motivo e tema da bibliografia central deste trabalho: a encíclica *Fides et Ratio*, escrita há menos de trinta anos. Como Tomás de Aquino a entende, a fé pode contribuir para o avanço intelectual dos indivíduos, assim, o que se dirá aqui, de modo semelhante, é que a fé não precisa ser entendida como impeditiva desse processo.

Nesse sentido, o trabalho, tendo como orientação a tese de que a fé e a razão possuem uma relação de harmonia e que é mais adequada, profícua e proveitosa a posição segundo a qual razão e fé não se contradizem, mas se complementam, podendo auxiliar-se mutuamente; visa oferecer a esse debate uma discussão alternativa, ainda que de forma sucinta para um tema tão profundo, à noção de que a fé e a religião são irracionais, que nada têm a ver com a razão; o que endossa uma imagem pejorativa sobre elas. Isso tudo tendo em vista a relevância que esse

aspecto da vida humana possui e a contribuição positiva que esses elementos podem fornecer de um modo geral.

Por fim, assim como o presente trabalho não se propõe a fazer uma definição exaustiva a respeito do conceito de fé e do conceito de razão, ele também não se propõe a fazer uma exposição exaustiva da relação entre fé e razão ao longo dos diversos períodos históricos. Tampouco ele se propõe a apresentar com minúcia as reconhecidas contribuições que a fé cristã ofereceu para a reflexão filosófica¹¹ (FR 76).

Antes, como um ensaio, pretenderá fazer uma defesa argumentada de uma posição, a partir da consideração da profunda união entre essas duas esferas. Isso será feito por meio de três capítulos, cada um deles divididos em duas seções. O primeiro capítulo pretende enfatizar a razão, tal qual o sentido atribuído a ela no texto de João Paulo II, como foi explicitado anteriormente, ou seja, o primeiro capítulo versa sobre a filosofia. O segundo capítulo, por sua vez, busca enfatizar a fé e a Revelação. O terceiro e último capítulo, por seu turno, será propriamente sobre a relação entre essas duas esferas do saber, embora essa relação seja também estabelecida claramente ao longo dos outros dois primeiros capítulos.

¹¹ Como, por exemplo, no que pôde ser desenvolvido a partir da concepção cristã de pessoa como ser espiritual e do anúncio cristão sobre a dignidade, igualdade e liberdade dos homens; ou ainda, da contribuição em relação à pergunta sobre o porquê existe o ser; sobre o problema do mal e do sofrimento entre outras questões fundamentais (FR 76).

CAPÍTULO 1 – A VOCAÇÃO ORIGINÁRIA DA FILOSOFIA COMO BUSCA PELA VERDADE E SUA RELAÇÃO COM A FÉ CATÓLICA

1.1 O desejo humano de saber

A investigação filosófica frequentemente se depara com as assim chamadas “questões fundamentais” do ser humano; são questões formuladas de forma bastante simples ao mesmo tempo que abarcam em si uma profundidade extrema e uma importância vital. Questões do tipo: “Quem sou eu?”; “De onde venho e para onde vou?”; “Por que existe o mal?”; “O que existirá depois dessa vida?”. O Papa João Paulo II aponta que tais questões fundamentais surgiram simultaneamente em diversas partes da terra caracterizadas por culturas distintas, tanto no oriente como no ocidente:

Essas perguntas encontram-se nos escritos sagrados de Israel, mas aparecem também nos Vedas e no Avestá; são encontradas tanto nos escritos de Confúcio e Lao-Tse, como na pregação de Tirtankara e de Buda; e assomam ainda quer nos poemas de Homero e nas tragédias de Eurípedes e Sófocles, quer nos tratados filosóficos de Platão e Aristóteles (FR 1).

Analisando essas perguntas, percebe-se que de pano de fundo existe um desejo humano de conhecer a verdade. O homem busca respostas para essas perguntas e definitivamente busca as repostas verdadeiras para elas. Busca, em última instância, saber qual é a verdade da sua existência, do seu próprio ser e do mundo no qual se encontra. O homem se põe a investigar tais respostas e a partir delas certamente orienta todo o trajeto da sua vida, tanto no âmbito teórico, quanto no âmbito prático, porque, afinal, quando se trata da ética é necessário também, tal como aponta o papa, que “os valores escolhidos e procurados na vida sejam verdadeiros, porque só estes é que podem aperfeiçoar a pessoa, realizando a sua natureza” (FR 25).

À vista disso, no que tange ao ser humano, apesar das dificuldades existentes no processo de busca pela verdade, o papa afirma que “é sempre a verdade que preside à sua existência. Com efeito, nunca poderia fundar a sua vida sobre a dúvida, a incerteza ou a mentira; tal existência estaria constantemente ameaçada pelo medo e pela angústia. Assim, pode-se definir o homem como *aquele que procura a verdade*” (FR 28, grifo do autor). Essa busca de respostas verdadeiras a esses questionamentos de caráter eminentemente reflexivo, além de estar fortemente presente na filosofia, encontra também, como é evidente, o seu lugar na religião. Quando se fala da religião católica, objeto deste trabalho, é possível vislumbrar um desenvolvimento profícuo no que se refere a esse assunto.

João Paulo II afirma a esse respeito:

A Igreja não é alheia nem pode sê-lo a esse caminho de pesquisa. Desde que recebeu, no Mistério Pascal, o dom da verdade última sobre a vida do homem, ela fez-se peregrina pelas estradas do mundo, para anunciar que Jesus Cristo é “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). Dentre os vários serviços que ela deve oferecer à humanidade, há um cuja responsabilidade lhe cabe de modo absolutamente peculiar: é a diaconia da verdade¹² [servir a verdade]. (FR 2).

É interessante perceber, neste ponto, que tendo Jesus Cristo, o centro da fé católica, afirmado ser o caminho, *a verdade* e a vida; afirmação que poderia rapidamente ser considerada exacerbadamente pretensiosa e duvidosa advinda de um homem comum, o que inclusive reforça a concepção católica de que Cristo é Deus que se encarnou; é no mínimo justo considerar que a fé católica tem o seu lugar naquilo que se chama razão. Pois percebe-se de muitos modos que tanto a fé, nesse caso analisado, quanto a razão têm por elemento imprescindível a verdade.

Mais ainda, tendo João Paulo II reconhecido que a fé católica recebeu o “dom da verdade última sobre a vida do homem” (FR 2), como foi citado anteriormente, ele antecipa a sua tese de que as questões fundamentais com as quais o homem se depara só serão sanadas se a sua investigação racional estiver em unidade com a fé. Nesse sentido, ele aponta que “o caráter peculiar do texto bíblico reside na convicção de que existe uma unidade profunda e indivisível entre o conhecimento da razão e o da fé” (FR 16). E em destaque se encontram os *Livros Sapienciais*.

A palavra “sapiencial” tem a sua origem na palavra latina *sapientia* que designa “sabedoria”. Esses livros bíblicos são em número de sete (*Livro de Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Eclesiástico e Sabedoria*) e recebem tal designação por estarem justamente envolvidos com o tema da sabedoria. O papa nota que o autor sagrado ao descrever o homem sábio (*Eclesiástico* 14, 20-27) “o apresenta como aquele que ama e busca a verdade” (*apud FR* 16), o que mostra também que “o desejo de conhecer é uma característica comum a todos os homens” (FR 16), ainda que esse conhecimento se realize de modos diversos nas culturas e nos períodos históricos distintos (FR 16).

É primeiramente através dessa compreensão de que o desejo de conhecer, conhecer a verdade, é uma característica comum a todos homens que se faz entender que “não há motivo para existir concorrência entre a razão e a fé: uma implica a outra, e cada qual tem o seu espaço próprio de realização” (FR 17). Isso se justifica, pois “o desejo de conhecer é tão grande e

¹² “Na minha primeira encíclica, a *Redemptor hominis*, já tinha escrito: ‘Tornamo-nos participantes de tal missão de Cristo profeta, e, em virtude dessa mesma missão e juntamente com Ele, servimos a verdade divina da Igreja. A responsabilidade por essa verdade implica também amá-la e procurar obter a sua mais exata compreensão, a fim de a tornamos mais próxima de nós mesmos e dos outros, com toda a sua força salvífica, com o seu esplendor, com a sua profundidade e simultaneamente a sua simplicidade’ [N. 19: AAS 71 (1979), 306]” (JOÃO PAULO II, papa *In: Carta Encíclica Fides et Ratio*. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010. 8ª Reimpressão: 2023 p. 6-7).

comporta tal dinamismo que o coração do homem, ao tocar o limite do intransponível, suspira pela riqueza infinita que se encontra para além deste, por intuir que nela está contida a resposta cabal para toda a questão ainda sem resposta” (FR 17).

A identificação da *verdade* com *Deus* na fé católica, a partir da afirmação de Jesus Cristo citada anteriormente, automaticamente identifica a *busca do homem pela verdade* com a *busca do homem por Deus*. É o que sintetiza a filósofa Edith Stein: “Deus é a verdade. Quem procura a verdade procura Deus, quer o saiba ou não”¹³. Nessa toada, Tomás de Aquino afirma que a fé é um hábito cognoscitivo que tem por objeto a *Verdade Primeira*: a verdade “simples e sempre existente¹⁴”, o próprio Deus (II-II, q. 1, a. 1).

Por “hábito”, Tomás quer significar que a fé é uma virtude; virtude é “aquela pela qual o ato humano torna-se bom” (II-II, q. 4, a. 5, rep.), ou, segundo Aristóteles, “o que torna bom aquele que a possui”¹⁵. A virtude humana ou moral, então, é aquela pela qual o ato humano torna-se bom e, portanto, todo hábito que é princípio de atos bons pode ser considerado como virtude humana e a fé formada¹⁶ seria um hábito desse tipo (II-II, q. 4, a. 5, rep.).

Contudo, a fé não é simplesmente uma virtude humana, ela é uma virtude teologal: as virtudes teologais “têm como origem, motivo e objeto imediato o próprio Deus”¹⁷ (CCIC, n.384). Nessa lógica, a fé é considerada um dom sobrenatural infundido por Deus no ser humano, ela depende de uma graça Dele; mas, ao mesmo tempo, também depende de que o ser humano se coloque livremente à disposição para receber esse dom. Sendo que a graça é “o favor, o socorro gratuito que Deus nos dá para responder a seu convite: nos tornarmos filhos de Deus [...]” (CIC 1996). A fé é tida como a mais importante dentre todas as virtudes (teologais e morais).

Nesse enfoque, segundo as teses de Tomás de Aquino, sem Deus não haveria nem sequer conhecimento, pois a verdade primeira é o fundamento do conhecimento. A verdade primeira é o princípio e critério de toda verdade (Stein, 2019, p. 114). Essa tese não é especificamente religiosa. Edith Stein, por exemplo, afirma que, em Tomás de Aquino, ela é o primeiro axioma filosófico (Stein, 2019, p. 114). A razão chegando a essa conclusão (de Deus como verdade primeira) teria por suplemento a revelação. Deus, sendo a verdade primeira como objeto da fé, dá à fé o seu conteúdo, faz ela ser o que é.

¹³ SCIADINI, P., *Vida e novena – Santa Teresa Benedita da Cruz*. Edições Carmelitanas, São Roque, s/d, p. 23.

¹⁴ DIONÍSIO *Div. Nom.* cap 7 MG 3, 872 C. *apud* II-II, q. 1, a. 1, s.c.

¹⁵ *Ética* II, C. 5: 1106, a, 15-23 *apud* II-II, q. 4, a. 5, obj. 1.

¹⁶ Tomás de Aquino afirma que a caridade é a forma da fé (II-II, q. 4, a. 3), e assim ele distingue a “fé formada” da “fé informe”. A primeira é virtude, a segunda não. A fé formada é a “permeada” pela caridade e a informe, a fé sem caridade (II-II, q. 4, a. 4; 5).

¹⁷ As virtudes teologais são em número de três: a fé, a esperança e a caridade ou amor.

Se a razão natural pode chegar à conclusão de Deus como o primeiro princípio de todas as coisas, de Deus como Verdade Primeira, ou, em outras palavras, ao conhecimento de Deus como Criador, isso se faz precisamente por meio do raciocínio sobre a natureza: “Pela grandeza e beleza das criaturas, pode-se, por analogia, chegar ao conhecimento do Criador” (Sb 13,5 *apud FR* 19). E tal raciocínio, o estudo das ciências naturais, para os antigos “coincidia em grande parte com o saber filosófico” (*FR* 19).

Entretanto, como se afirmou que a revelação, e, assim, a fé, suplementa a razão, alcançar a verdade somente pela razão não seria suficiente, pois ainda que o que a razão alcance seja a verdade, essa verdade “só adquire pleno significado se o seu conteúdo for situado num horizonte mais amplo, o da fé” (*FR* 20). Ou seja, a fé é o componente que possibilitaria ao homem descobrir o sentido profundo da própria existência, mas não só, possibilitaria também descobrir o sentido profundo de tudo: “Justamente, pois, o autor sagrado coloca o início do verdadeiro conhecimento no temor de Deus: ‘O temor do Senhor é o princípio da sabedoria’ (*Provérbios* 1,7; cf. *Eclesiástico* 1,14 *apud FR* 20).

São Paulo, no primeiro capítulo da carta aos Romanos, ajuda-nos a avaliar melhor quanto seja incisiva a reflexão dos Livros Sapienciais. Desenvolvendo com linguagem popular uma argumentação filosófica, o Apóstolo exprime uma verdade profunda: por meio da criação, os “olhos da mente” podem chegar ao conhecimento de Deus. Efetivamente, por meio das criaturas, ele faz intuir à razão o seu “poder” e a sua “divindade” (cf. Rm 1, 20). Desse modo, é atribuída à razão humana uma capacidade tal que parece quase superar os seus próprios limites naturais: não só ultrapassa o âmbito do conhecimento sensorial, visto que lhe é possível refletir criticamente sobre o mesmo, mas raciocinando a partir dos dados dos sentidos, pode chegar também à causa que está na origem de toda a realidade sensível. Em terminologia filosófica, podemos dizer que, nesse significativo texto paulino, está afirmada a *capacidade metafísica do homem* (*FR* 22, grifo nosso).

João Paulo II explica que embora a razão humana tenha essa grande capacidade metafísica de ultrapassar os dados dos sentidos para chegar até à causa da própria realidade sensível, tal capacidade foi seriamente obstaculizada por aquilo que foi denominado na tradição cristã de pecado original¹⁸: “a desobediência com que o homem escolheu colocar-se em plena e absoluta autonomia em relação àquele que o tinha criado” (*FR* 22). As consequências da desobediência original cometida pelo primeiro homem e primeira mulher criados teriam acometido toda a humanidade posterior a eles, a sua descendência. O papa detalha: “Agora a capacidade humana de conhecer a verdade aparece ofuscada pela aversão contra aquele que é fonte e origem da verdade” (*FR* 22).

¹⁸ Para uma explicação mais detalhada do que seja o pecado original conferir CATECISMO da Igreja Católica (CIC). 4ª ed. São Paulo: Loyola; Brasília: Edições CNBB, 2017, parágrafos 385 a 421.

Embora essa capacidade metafísica, ou seja, “a capacidade de a razão ultrapassar comodamente o dado sensível para alcançar a origem mesma de tudo: o Criador” (FR 22), e todas as demais faculdades humanas tenham sido seriamente obstaculizadas pelo pecado; *a sede de verdade* e, aqui, tal como aponta Edith Stein, *a sede de encontrar Deus*, está “tão radicada no coração do homem que, se tivesse de prescindir dela, a sua existência ficaria comprometida” (FR 29). É o que expõe João Paulo II:

[...] uma verdade que a Igreja sempre guardou no seu tesouro: no mais fundo do coração do homem, foi semeado o desejo e a nostalgia de Deus. [...] De vários modos e em tempos diversos, o homem demonstrou que conseguia dar voz a esse seu desejo íntimo. A literatura, a música, a pintura, a escultura, a arquitetura e outras realizações da sua inteligência criadora tornaram-se canais de que ele se serviu para exprimir esta sua ansiosa procura. *Mas foi sobretudo a filosofia que, de modo peculiar, recolheu este movimento, exprimindo, com os meios e segundo as modalidades científicas que lhe são próprias, esse desejo universal do homem* (FR 24, grifo nosso).

É importante destacar a partir da citação precedente que foi sobretudo a filosofia que exprimiu o *desejo universal* do homem de encontrar a verdade, e, portanto, de encontrar Deus, porque a própria filosofia tem uma *tendência ao universal*. Em diversas passagens do seu texto, o papa João Paulo II sublinha esse aspecto central da filosofia. Em muitos casos, isso é expresso pelo pontífice de maneira a resgatar o âmbito da *metafísica* na filosofia.

“Metafísica” tem a sua etimologia no grego antigo *μετα* (*metà*) que significa “depois de”; “além de tudo”; e *Φυσις* (*physis*) que significa “física”; “natureza”. O termo foi consagrado por Andrônico de Rodes (60 a.C.), principal organizador das obras de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), ao atribuí-lo aos textos aristotélicos que se encontravam após o tratado da *Física* do filósofo. Esses textos versavam sobre a ciência dos primeiros princípios e primeiras causas, e pela temática presente neles o termo passou a ser entendido, falando de forma resumida, como a reflexão sobre aquilo que realmente está para “além da física; além da natureza”. Ou seja, a reflexão e investigação sobre aquilo que transcende a matéria. A metafísica é, por essa razão, a reflexão sobre o *ser mesmo das coisas*, sobre a realidade enquanto tal, sobre a essência da realidade, o *ser enquanto ser* e isso expressa universalidade.

Em outras palavras, a metafísica expressa universalidade, pois expressa um conhecimento que por falar da realidade enquanto tal, fala uma verdade que é válida independentemente do espaço, tempo e cultura dos povos. É notório que esse tipo de reflexão foi cada vez mais perdendo espaço na modernidade (FR 55): é exatamente o que João Paulo II vai apontar e caracterizar como algo danoso tanto para a razão quanto para a fé, como será exposto na próxima seção.

1.2 A busca da verdade e a investigação sobre o ser

O progresso no conhecimento da verdade humaniza a existência segundo João Paulo II, e dentre os variados recursos existentes para tornar possível esse progresso, nas palavras dele se sobrai a filosofia, “atividade peculiar da razão” (FR 5). Mais do que isso, ele afirma que a Igreja vê na filosofia “o caminho para conhecer verdades fundamentais relativas à existência do homem. Ao mesmo tempo, considera a filosofia uma ajuda indispensável para aprofundar a compreensão da fé [...]” (FR 5).

O termo filosofia significa, segundo a etimologia grega, “amor à sabedoria”. Efetivamente a filosofia nasceu e começou a desenvolver-se quando o homem principiou a interrogar-se sobre o porquê das coisas e o seu fim. Ela demonstra, de diferentes modos e formas, que o desejo da verdade pertence à própria natureza do homem. Interrogar-se sobre o porquê das coisas é uma propriedade natural da sua razão [...] (FR 3).

Nesse contexto, considerando o desejo universal do homem pela verdade visto na seção anterior, tem-se que “a princípio, a verdade apresenta-se ao homem sob forma interrogativa: *A vida tem um sentido? Para onde se dirige?*” (FR 26). Associado a isso, “a primeira verdade absolutamente certa da nossa existência, para além do fato de existirmos, é a inevitabilidade da morte” (FR 26). Formulações desse tipo não encontram lugar somente nos sistemas dos “filósofos profissionais”; de modo diverso, na concepção de João Paulo II, todo homem é de certo modo um filósofo que forma para si uma visão integral da realidade, essa que influencia diretamente no sentido que é atribuído à sua própria vida e às suas ações (FR 30).

Questionar-se sobre o que pode oferecer um sentido pleno à vida, portanto, é um movimento essencial que aparece em cada homem e em cada mulher, existe uma “urgência de encontrar um porquê da existência, de todos os seus instantes, tanto nas suas etapas salientes e decisivas como dos seus momentos mais comuns”¹⁹. É nesse movimento que, segundo João Paulo II, o homem abre-se à religiosidade, posto que busca a resposta última para as suas perguntas, fazendo com que a razão atinja o seu vértice²⁰.

O papa faz notar, nesse contexto, que a busca natural do homem pela verdade não se direciona só às verdades parciais das ciências, por exemplo, mas é uma busca de uma “verdade superior, que seja capaz de explicar o sentido da vida; trata-se, por conseguinte, de algo que

¹⁹ JOÃO PAULO II, papa *In*: Alocução da Audiência Geral de quarta-feira, 19 de outubro de 1983, 1-2: *L'Osservatore Romano* (ed. portuguesa, de 23 de outubro de 1983), 12 *apud* FR 33.

²⁰ Cf. *Ibid.*

não pode desembocar senão no absoluto” (FR 33). À vista disso, a religiosidade, por ser o ponto mais alto da razão (o vértice da razão) seria a manifestação mais elevada do ser humano²¹.

A tais questões, não pode esquivar-se ninguém - nem o filósofo, nem o homem comum. E, da resposta que se lhes der, deriva uma orientação decisiva da investigação: a possibilidade, ou não, de alcançar uma verdade universal. Por si mesma qualquer verdade, mesmo parcial, se realmente é verdade, apresenta-se como universal e absoluta. Aquilo que é verdadeiro deve ser verdadeiro sempre e para todos. Contudo, para além dessa universalidade, o homem procura um absoluto que seja capaz de dar resposta e sentido a toda sua pesquisa: algo de definitivo, que sirva de fundamento a tudo o mais. Em outras palavras, procura uma explicação definitiva, um valor supremo, para além do qual não existam, nem possam existir, ulteriores perguntas ou apelos. As hipóteses podem seduzir, mas não saciam. Para todos, chega o momento em que, admitam-no ou não, há necessidade de ancorar a existência a uma verdade reconhecida como definitiva, que forneça uma certeza livre de qualquer dúvida. Os filósofos procuraram, ao longo dos séculos, descobrir e exprimir tal verdade, criando um sistema ou uma escola de pensamento. Mas, para além dos sistemas filosóficos, existem outras expressões nas quais o homem procura formular a sua “filosofia”: trata-se de convicções ou experiências pessoais, tradições familiares e culturais, ou itinerários existenciais vividos sob a autoridade de um mestre. A cada uma destas manifestações, subjaz sempre vivo o desejo de alcançar a certeza da verdade e do seu valor absoluto (FR 27).

Diante da citação anterior, tem-se que “o homem, ser que busca a verdade, é também *aquele que vive de crenças*” (FR 31, grifo do autor), tendo em vista que, as pessoas se guiam em suas vidas mais por verdades recebidas de outrem do que propriamente por terem verificado a fundo cada uma dessas verdades. Um exemplo ilustrativo dessa observação é a própria ciência, na qual os indivíduos se deixam conduzir pelos resultados alcançados sem necessariamente investigarem pessoalmente o processo de aquisição desses resultados (FR 31). Outro exemplo expressivo a esse respeito, embora distinto do exemplo da ciência, é o testemunho dos mártires cristãos, aqueles que morreram para defender a verdade de sua religião, que “atrai, gera consenso, é escutado e seguido” (FR 32).

A verdade absoluta que o homem procura, essa verdade definitiva na qual é possível ancorar toda a existência a que João Paulo II alude, então, pode ser alcançada, além da via racional, “por meio de um abandono confiante a outras pessoas que possam garantir a certeza e autenticidade da verdade” (FR 33). Mas isso não seria uma ingenuidade? O papa explica que não. Pelo contrário, essa atitude seria algo extremamente significativo e expressivo do ponto de vista daquilo que caracteriza o ser humano (FR 33), pois “a crença é muitas vezes mais rica, humanamente, do que a simples evidência, porque inclui a relação interpessoal, pondo em jogo, não apenas as capacidades cognoscitivas do próprio sujeito, mas também a sua capacidade mais radical de confiar noutras pessoas [...]” (FR 31).

²¹ Cf. *Ibid.*

Ainda que as verdades procuradas nessa relação interpessoal que tem por centro a confiança não sejam “primariamente de ordem empírica ou de ordem filosófica” (FR 32), há uma certa correspondência entre essas verdades e algumas verdades filosóficas que fazem parte dos “tesouros da sabedoria” (FR 31) acumulados ao longo da história da humanidade. Essas verdades filosóficas foram alcançadas através de “caminhos de experiência e pensamento” (FR 31) que revelaram princípios filosóficos aceitos como válidos pelas pessoas quase que instintivamente pela profunda verdade que se encontra neles, à semelhança do que ocorre em relação a essas verdades que são adquiridas por crença, ainda que haja, como é evidente, uma distinção entre crença e filosofia. Nesse sentido, o papa aponta que é “possível, não obstante a mudança dos tempos e os progressos do saber, reconhecer um núcleo de conhecimentos filosóficos, cuja presença é constante na história do pensamento” (FR 4).

Ele cita como exemplos desses conhecimentos os princípios da não contradição; finalidade; causalidade; a concepção da pessoa como sujeito livre e inteligente; entre outros. Tais conhecimentos estariam para além das correntes filosóficas, essas que, em si, não são o pensamento filosófico inteiro, mas uma parte dele. Esses conhecimentos constituem uma “espécie de patrimônio espiritual da humanidade” (FR 4). Ou ainda, “é como se nos encontrássemos perante uma *filosofia implícita*, em virtude da qual cada um sente que possui esses princípios, embora de forma genérica e não refletida” (FR 4, grifo do autor). Para o papa, esses princípios “deveriam constituir uma espécie de ponto de referência para as diversas escolas filosóficas” (FR 4).

Contudo, ele destaca, não sem antes reconhecer o mérito e as contribuições da filosofia moderna, que essa afastou-se da busca pela verdade do ser, afastou-se desses princípios filosóficos atingidos outrora pelo espírito humano: “A filosofia moderna, esquecendo-se de orientar a sua pesquisa para o ser, concentrou a própria investigação sobre o conhecimento humano. Em vez de se apoiar sobre a capacidade que o homem tem de conhecer a verdade, preferiu sublinhar as suas limitações e condicionalismos” (FR 5).

Isso gerou consequências graves para a própria investigação racional: “[...] despontaram, não só em alguns filósofos, mas no homem contemporâneo em geral, atitudes de desconfiança generalizada quanto aos grandes recursos cognoscitivos do ser humano” (FR 5). Na filosofia moderna, a epistemologia, ou teoria do conhecimento, adquiriu enorme força, ao mesmo tempo em que, a metafísica, ou a investigação filosófica sobre o ser, via minada todas as suas forças.

Daí provieram várias formas de agnosticismo e relativismo, que levaram a investigação filosófica a perder-se nas areias movediças dum ceticismo geral. E, mais recentemente, ganharam relevo diversas doutrinas que tendem a desvalorizar até

mesmo aquelas verdades que o homem estava certo de ter alcançado [aqueles conhecimentos filosóficos que são uma “espécie de patrimônio espiritual da humanidade” FR 4]. A legítima pluralidade de posições cedeu o lugar a um pluralismo indefinido, fundado no pressuposto de que todas as posições são equivalentes: trata-se de um dos sintomas mais difusos, no contexto atual, de *desconfiança da verdade* (FR 5, grifo nosso).

Refletindo novamente com a filósofa Edith Stein, torna-se mais claro o que seria essa “investigação filosófica sobre o ser”; da qual, em grande medida, a filosofia moderna se afastou, como evidenciou João Paulo II. Edith Stein considerava possível conectar os séculos XIII e XX, e assim ela elaborou uma filosofia própria que muito tinha da influência da fenomenologia fundada pelo filósofo Edmund Husserl (1859-1938), mas que respeitava, porém, as “exigências próprias” da fé (FR 50), a partir daquilo que Tomás de Aquino formulara. A filósofa identificava muitos pontos em comum entre a fenomenologia e a escolástica, ao menos naquilo que a fenomenologia era em sua inspiração inicial, tendo em vista que Stein reconheceu o progressivo afastamento entre essas duas orientações em desenvolvimentos posteriores da fenomenologia ainda no próprio Husserl (Stein, 2019, pp. 115-117).

Edith Stein dedicou-se à *filosofia do ser*. Partindo da fenomenologia, ela não abandonou a ontologia e a metafísica, não fechando, portanto, a possibilidade de se formular e buscar as respostas para as perguntas fundamentais do ser humano. Enquanto, como fez notar o papa, grande parte da filosofia moderna centrou-se no funcionamento do conhecimento humano, nos seus limites e condições; a fenomenologia foi uma tentativa de “voltar às coisas mesmas”²², ao objeto, à realidade. Isso em um momento em que a pesquisa filosófica se via dominada pelo subjetivismo; pelo psicologismo; pelo historicismo; em última instância, como aponta o trecho transcrito acima de João Paulo II, pelo relativismo.

Reconhecendo os limites da própria fenomenologia, Edith Stein, via ainda assim que tanto para o seu fundador, Edmund Husserl, quanto para Tomás de Aquino, a filosofia se define como uma busca sincera pela verdade, que deixa de lado “os sentimentos, a fantasia e as opiniões subjetivas, para procurar, com rigor e honestidade intelectual, o *lógos* ou o sentido de todas as coisas”²³. Ou seja, a filosofia “poderia ser mais do que uma falação erudita”, ela poderia de fato oferecer uma clareza cristalina na formação de conceitos com rigor (Stein, 2019, p. 100):

²² Cf. GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara *In*: STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução: Enio Paulo Giachini et al. Revisão da tradução e revisão técnica: Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019. Coleção Obras de Edith Stein, pp. 13-14.

²³ MATTHIAS, Ursula *In*: STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução: Enio Paulo Giachini et al. Revisão da tradução e revisão técnica: Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019. Coleção Obras de Edith Stein, p. 51.

“a filosofia não é coisa [...] de nobres entusiasmos, nem de opinião pessoal ou, por assim dizer, de uma questão de gosto, mas da séria e sóbria razão investigadora” (Stein, 2019, p. 101).

O nome “fenomenologia” é inclusive considerado uma fatalidade para Edith Stein, dado que a essa metodologia não interessam os fenômenos, no sentido de simples “apareceres”, mas interessam as “essencialidades objetivas últimas” (Stein, 2019, pp. 40-41). Tal como Stein a caracteriza, a fenomenologia de Husserl tem características em comum com a filosofia de Tomás de Aquino, pois “defende a ideia de uma verdade subsistente à qual corresponde um conhecimento objetivo”²⁴. Stein inclusive associa a fenomenologia husserliana, “que, no seu dizer, superou definitivamente os limites relativistas e céticos da filosofia moderna”²⁵, à seguinte afirmação: “O espírito encontra a verdade, ele não a produz. E ela é eterna”²⁶.

Tanto em Husserl como em Tomás predomina a convicção de que um *lógos* vigora em tudo que há e de que nosso conhecimento é capaz de descobrir gradativamente e sempre mais esse *lógos* se se deixa guiar pelo princípio da mais rigorosa honestidade intelectual. Todavia, quanto aos limites desse procedimento na descoberta do *lógos*, a opinião dos dois podem divergir (Stein, 2019, pp. 101-102).

Para a filósofa, apesar de ambos os filósofos nunca terem duvidado da força da razão, para Husserl, a razão significava apenas a razão natural, enquanto em Tomás de Aquino haveria uma distinção entre razão natural e razão sobrenatural (Stein, 2019, p. 102). A razão natural possui limites que são ultrapassados pela razão sobrenatural. A fé, nesse sentido, como razão sobrenatural, seria um segundo caminho para adquirir saber ao lado da razão natural, visto que pela fé se compreenderiam as verdades que são postas pela Revelação (Stein, 2019, p. 104).

Há um conjunto de verdades acessíveis à razão natural. Para demarcar, porém, o seu alcance, ela sozinha já não é suficiente; aqui deve acrescentar-se a razão sobrenatural [...] e a essa última cabe ainda verificar as verdades particulares alcançadas por meio da razão natural. A razão sobrenatural, além da função metodológica que consiste essencialmente em preservar a razão natural contra erros, deve completar materialmente as verdades da razão natural: uma compreensão do mundo, quer dizer, uma metafísica – e a isso visa, em última análise, secreta ou abertamente, a intenção de toda a filosofia – somente pode ser alcançada por meio da ação conjunta da razão natural e sobrenatural. (A perda da compreensão desse fato explica o caráter obscuro de toda metafísica moderna e, conseqüentemente, a timidez metafísica de tantos pensadores modernos) (Stein, 2019, p. 107).

Diante disso, percebe-se que para Tomás de Aquino e Edith Stein, de forma contrária à maioria das filosofias modernas e contemporâneas, a razão natural não é o único caminho do conhecimento. Para Tomás, segundo Stein, “a verdade plena é; há um conhecimento que a abarca totalmente e que não é um processo interminável, mas uma interminável e calma plenitude. Esse é o conhecimento divino” (Stein, 2019, p. 103). Edith completa que “esse

²⁴ *Ibid.*, pp. 34-35.

²⁵ *Ibid.*, pp. 34-35.

²⁶ *Ibid.*, pp. 34-35.

conhecimento pode se comunicar a outros espíritos e comunica-se segundo a medida da capacidade de captação deles. A comunicação pode acontecer de diversos modos, o conhecimento natural é apenas um caminho” (Stein, 2019, p. 103). Sendo a fé por meio da Revelação, nesse sentido, outro caminho, como visto acima.

Sob esse viés, Edith Stein fornece uma pista que permite entender melhor o motivo pelo qual grande parte da filosofia moderna concentrou todas as suas energias na crítica do conhecimento humano, ou seja, nas suas condições, limitações, na sua constituição etc., não escapando a essa atividade de certa forma nem mesmo a fenomenologia.

A filosofia moderna não tinha mais um ponto de partida sólido, pois reivindicou autonomia total em relação aos conteúdos da fé, assim, precisou encontrar na própria razão o seu fundamento, e a razão acabou por ficar sem um parâmetro fora de si: o que evidentemente implicou debruçar-se sobre si mesma. Isso implicou também problemas filosóficos sérios, como, por exemplo, a dificuldade em encontrar soluções bem fundamentadas para as perguntas sobre o ser, para “as perguntas radicais sobre o sentido e o fundamento último da vida humana, pessoal e social” (FR 5). Isso porque esmoreceu-se “a esperança de se poder receber da filosofia respostas definitivas a tais questões” (FR 5), uma vez que, passou-se a haver apenas um contentar-se de “verdades parciais e provisórias” (FR 5). Essa atitude acabou por gerar uma crise na compreensão do próprio sentido da vida.

De modo distinto, aquele que inicia a sua reflexão a partir do fundamento da fé, que é um fundamento sólido, pois baseado na Revelação, possuiria “de antemão a certeza absoluta necessária para construir uma edificação resistente” (Stein, 2019, p. 109), e, assim, “a preocupação com a teoria do conhecimento pode ficar em segundo plano”²⁷.

Portanto, tem-se que, em relação à filosofia moderna, a filosofia de Tomás de Aquino “teria a vantagem de ir além de questões metodológicas e de ser capaz de responder a perguntas não apenas técnicas e distantes do cotidiano, mas também concretas e surgidas na vida comum, além de poder dar uma orientação eficaz em situações de questionamentos existenciais”²⁸. Contudo, isso não significa que Tomás de Aquino tenha negligenciado a reflexão crítica sobre a capacidade humana de conhecer, pelo contrário, afirma Edith, ele se deteve na questão, ainda que ela fosse uma questão secundária:

Todavia, não se deve pensar que na perspectiva de Tomás o procedimento crítico careceria de valor. De modo algum. [...]. Também na filosofia de Santo Tomás haveria espaço para uma teoria do conhecimento entendida como ordenamento e classificação dos meios do conhecimento. Mas, para ele, ela seria *cura posterior* <em latim, preocupação secundária>, e tinha de sê-lo. Na serena certeza de que dispomos de uma

²⁷ *Ibid.*, p. 52.

²⁸ *Ibid.*, p. 53.

série de meios de conhecimentos legítimos, ele podia fazer uso de todos eles sem hesitar, a fim de adquirir o maior tesouro possível de conhecimentos filosóficos. Para ele, era importante o *que*, e não o *como* (Stein, 2019, pp. 110-111, grifo da autora).

Diante da defesa da posição segundo a qual a Revelação tem uma importância basilar para a reflexão, posto que é o fundamento sólido para ela, e que inclusive é o elemento que permite que a reflexão vá além das questões metodológicas e investigue as respostas em relação às questões fundamentais do ser, da existência e da realidade, faz-se necessário compreender um pouco mais do que se trata a Revelação.

Quando se fala da fé católica principalmente, é mister falar de Revelação, uma vez que, esse é o elemento que a caracteriza enquanto tal e a distingue da filosofia, por exemplo. Etimologicamente, revelar algo é manifestar; mostrar; tirar o véu desse algo. Assim, a Revelação é a verdade divina essencialmente infalível que foi manifestada aos homens, ou seja, mostrou-se, deixou-se ver, foi-lhe tirado o véu que a encobria. A Revelação é entendida como algo sagrado, algo que proveio de Deus, e, que por esse motivo, é tida como verdadeira.

A fé, portanto, baseia-se em algo tido como verdadeiro de princípio, sem a possibilidade de erros no seu conteúdo. Na investigação filosófica, não há que se falar em Revelação, o que há, como já mencionado anteriormente, é não uma verdade já completa em seu conteúdo, mas a possibilidade de ser uma parte da verdade, há uma visão ainda imperfeita²⁹.

Contudo, ainda que a fé e a filosofia partam de pontos distintos, elas possuem pontos em comum: o mais facilmente evidenciado é o local próprio da fé e da reflexão filosófica, qual seja, o intelecto humano. É o que Tomás de Aquino demonstra quando esclarece que enquanto o ato exterior da fé é a confissão, no sentido de proclamar a fé publicamente diante dos outros ou dar provas dela, o ato interior da fé, por sua vez, é o ato de crer, o “cogitar com assentimento” (II-II, q. 2, a. 1), sendo o ato de crer um ato do intelecto.

Tomás aponta que crer é “[...] um ato do intelecto, enquanto movido pela vontade para assentir, é um ato que procede do intelecto e da vontade, aos quais é natural aperfeiçoar-se pelo hábito [...]” (II-II, q. 4, a. 2, rep). O hábito é entendido como a disposição para agir bem nas potências da alma capazes de tender para termos opostos. Assim, a fé residiria essencialmente no intelecto, pois crer é um ato do intelecto, porque o objeto desse ato é a verdade e a verdade se refere propriamente ao intelecto. Tomás reconhece que o objeto da faculdade humana do intelecto é a verdade, enquanto o objeto da faculdade humana da vontade é o bem e o fim (II-II, q. 4, a. 1, rep).

²⁹ Cf. *FR 4*.

Por conseguinte, além de definir a fé como virtude, tal como foi visto na seção anterior, Tomás a define como uma virtude que aperfeiçoa o intelecto (II-II, q. 1, a. 3). Nas palavras de João Paulo II, encontra-se algo semelhante: “Deus deseja dar-se a conhecer, e o conhecimento que o homem adquire Dele leva à plenitude qualquer outro conhecimento verdadeiro que a sua mente seja capaz de alcançar sobre o sentido da própria existência” (FR 7). Dado que a fé aperfeiçoa o intelecto, Tomás de Aquino diz que ela não tem por objeto a falsidade, pois essa, como aponta Aristóteles, é o mal do intelecto³⁰.

Nesse tom, Tomás de Aquino diz que mesmo que algo referente à fé possa ser passível de demonstração racional, ainda assim esse algo é mais bem entendido pela fé, que alcança verdades que a razão natural não consegue. A título de exemplo, ele elabora que se tem que Deus é uno, o que foi demonstrado, a partir da utilização unicamente da razão natural, no livro XII da *Metafísica* de Aristóteles (*apud* II-II, q. 1, a. 8, obj. 1); mas a fé em um Deus uno permite a partir daí pensar na providência divina, na onipotência e que só Ele deve ser adorado (II-II, q. 1, a. 8, sol. 1). Tendo aprofundado um pouco mais na compreensão sobre a Revelação, faz-se possível destrinchar ainda mais no que ela consiste e no que ela implica à filosofia, trabalho que será feito no capítulo seguinte.

³⁰ *Ética* VI, C. 2: 1139, a, 27-31; b, 13-14 *apud* II-II, q. 1, a. 3, s.c.

CAPÍTULO 2 – A REVELAÇÃO COMO O ASPECTO CENTRAL DA FÉ E SUA RELAÇÃO COM A REFLEXÃO FILOSÓFICA

2.1 Tomás de Aquino e o conceito de fé e de religião

Como foi visto no capítulo precedente, em Tomás de Aquino, a verdade primeira é o objeto da fé. E não pode haver falsidade sob a verdade primeira. Sendo ela (a verdade primeira) o fundamento último do conhecimento, é possível que haja erros só daí para frente, nas inferências subsequentes, caso contrário, o fundamento mesmo do conhecimento seria uma falsidade, o que não pode ser o caso. A Revelação, intimamente ligada à fé, mostra-se, desse modo, um elemento necessário ao se pretender avaliar a fé e sua relação com a razão. Diz João Paulo II:

Na base de toda a reflexão feita pela Igreja, está a consciência de ser depositária duma mensagem, que tem a sua origem no próprio Deus (cf. 2Cor 4, 1-2). O conhecimento que ela propõe ao homem não provém de uma reflexão sua, nem sequer da mais alta, mas de ter acolhido na fé a palavra de Deus (cf. 1Ts 2,13) (*FR 7*).

Nessa toada, acatar que a fé e os seus elementos referem-se àquilo que vem de Deus aos homens, contribui, se assim é possível dizer, para um descanso do intelecto em uma verdade aceita como confiável, pois a fé se apoiaria na própria Verdade Primeira que se revela. A tese que diz que a fé é uma virtude que aperfeiçoa o intelecto, como foi apontado anteriormente, pode ser uma contribuição à superação do preconceito que diz que aqueles que têm fé podem por muitas vezes ser ignorantes ou proferir falsidades por causa de sua fé; Tomás de Aquino discordaria dessa afirmação, uma vez que, ele argumentou que a falsidade não pode ser objeto da fé, enquanto tal, pois essa é o mal do intelecto, como observara Aristóteles. Um fiel pode pensar algo falso, mas não em virtude da fé e sim por sua própria culpa, por suas opiniões (II-II, q. 1, a. 3, sol. 3), assim como um não fiel.

João Paulo II vai além dessa compreensão de que a adesão aos conteúdos da fé é um descanso do intelecto em uma verdade aceita como confiável e afirma que “no acreditar é que a pessoa realiza o ato mais significativo da sua existência; de fato, nele a liberdade alcança a certeza da verdade e decide viver nela” (*FR 13*). Na revelação cristã, portanto, “a relação entre liberdade e verdade atinge o seu máximo grau, podendo-se compreender plenamente esta palavra do Senhor [Jesus Cristo]: ‘Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará’ (Jo 8,32)” (*FR 15*). Diante do exposto, como afirmar de forma franca e justificada que a fé católica, a partir de como ela mesma se expressa e se compreende, é incompatível com a razão ou com a atividade intelectual ou com o próprio conceito de verdade?

Certamente é possível dizer que esse posicionamento adquire corpo com a crítica racionalista bastante conhecida que diz respeito a não considerar como conhecimento algo que não tenha a sua origem exclusivamente nas capacidades naturais que a razão humana possui. Diante de tal crítica, João Paulo II declara que o primeiro Concílio do Vaticano foi obrigado a reafirmar que além do conhecimento advindo da razão, esse que, por si mesmo, pode chegar ao entendimento de um Criador, tal como foi apresentado no primeiro capítulo deste trabalho; há também o conhecimento advindo da fé: “esse conhecimento exprime uma verdade que se funda precisamente no fato de Deus que se revela, e é uma *verdade certíssima* porque Deus não se engana nem quer enganar³¹” (FR 8, grifo nosso).

Tal compreensão sobre a *certeza da fé* está presente no conceito tomista de fé: o “*habitus* da mente pelo qual a vida eterna começa em nós, fazendo o intelecto aderir àquilo que não vê” (II-II, q. 4, a. 1, rep.). Essa definição tomista de fé se baseia no livro bíblico *Carta aos Hebreus* (11,1)³², que diz: “A fé é a substância das coisas que se devem esperar e prova do que não se vê” (*apud* II-II, q. 4, a. 1). A palavra “prova” presente nessa formulação parece indicar a forte noção de que a fé dá uma certeza que, *em razão da fé*, se torna muito evidente.

Em outros termos, nada é considerado mais certo do que a fé. Nada é mais certo do que a palavra de Deus, e a fé refere-se a essa palavra; ainda que Tomás reconheça que da parte do sujeito a fé seja menos certa, no sentido de menos clara para o intelecto (não no sentido de uma adesão menos certa). Mas, o Aquinate diz que uma coisa é julgada absolutamente segundo sua causa e acidentalmente conforme a disposição do sujeito, logo: “[...] a fé é absolutamente mais certa, enquanto as outras virtudes intelectuais o são relativamente, isto é, com relação a nós” (II-II, q. 4, a. 8, rep.).

Por isso, o Concílio Vaticano I ensina que a verdade alcançada pela via da reflexão filosófica e a verdade da Revelação não se confundem, nem uma torna a outra supérflua: “Existem duas ordens de conhecimento, diversas não apenas pelo seu princípio, mas também pelo objeto. Pelo seu princípio, porque, se num conhecemos pela razão natural, no outro o fazemos por meio da fé divina; pelo objeto, porque, além das verdades que a razão natural pode compreender, nos é proposto ver os mistérios escondidos em Deus, que só podem ser conhecidos se nos forem revelados do Alto³³” A fé, que se fundamenta no testemunho de Deus e conta com a ajuda sobrenatural da graça, pertence efetivamente a uma ordem de conhecimento diversa do conhecimento filosófico. De fato, este assenta sobre a percepção dos sentidos, sobre a experiência, e move-se apenas com a luz do intelecto. A filosofia e as ciências situam-se na ordem da razão natural, enquanto a fé, iluminada e guiada pelo Espírito, reconhece na mensagem da salvação a “plenitude de graça e de verdade” (cf. Jo 1,14)

³¹ Cf. Const. dogm. sobre a fé católica *Dei Filius*, III: DS 3008 *apud* FR 8.

³² Cf. BIBLÍA. **Bíblia Sagrada**. Tradução Oficial da CNBB. 6ª ed. Brasília, DF: Edições CNBB, 2022. p. 1638-1652.

³³ Const. dogm. sobre a fé católica *Dei Filius*, IV: DS 3015; citado também em CONC. ECUM. VAT. II, Const. past. sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*, 59 *apud* FR 9.

que Deus quis revelar na história, de maneira definitiva, por meio do seu Filho Jesus Cristo (cf. 1Jo 5,9; Jo 5,31-32) (FR 9).

Considerando, a partir deste trecho, que *graça e verdade* são as “feições fundamentais de Deus” (Konings, 2022, p. 1466), que Ele mesmo “quis revelar na história, de maneira definitiva, por meio do seu Filho Jesus Cristo” (FR 9), é possível mais uma vez dialogar com Tomás de Aquino no que se refere, dessa vez, a temas relacionados ao seu conceito de religião. Para ele, a religião, assim como a fé, é uma virtude. Mas, diferente da fé, a religião não é uma virtude teologal, pois seu objeto imediato não é o próprio Deus, mas o culto que o ser humano presta a Ele. A religião é na verdade, então, uma virtude moral, pois ela é parte da virtude moral da justiça (II-II, q. 81, a. 5).

A religião é parte da justiça, pois Tomás a define como uma *virtude anexa à justiça*, o que quer dizer que a religião cumpre com uma parte da definição de justiça ao mesmo tempo em que não cumpre com a outra parte dessa definição. A justiça implica que se “dê a outrem o que lhe é devido, de maneira a estabelecer ou a restabelecer uma igualdade” (Oliveira, 2017, p. 271). No caso da religião, o outro a quem se deve (Deus) está muito acima do ser humano, de tal forma que não é possível dar a Ele tudo o que se deve em igualdade, ainda que se dê o que Lhe é devido por meio da virtude da religião. Assim, a religião dá o que é devido a Alguém, mas não em igualdade.

Como foi assinalado no capítulo anterior, virtude é o “ato que torna bom quem a tem e boa a sua obra”³⁴, assim, todos os atos bons pertencem à virtude. Por ser a religião anexa à virtude da justiça, há na religião o elemento de dar ao outro o que lhe é devido. Nesse sentido, a religião refere-se a prestar a devida honra a Deus, e isso é um bem ou um ato bom, pois “o fato de alguém pagar o devido a outro restabelece uma relação conveniente com o outro” (II-II, q. 81, a. 2, rep.), por essa razão, a religião é uma virtude. Uma virtude que se manifesta pela livre servidão a Deus.

Tomás de Aquino, partindo da tese de Aristóteles que diz que a aptidão para a virtude é natural nos seres humanos e, por esse motivo, a prática das virtudes é uma determinação da razão natural³⁵, afirma que a norma da razão natural exige que o ser humano pratique ações para reverenciar a Deus. Ainda que o que fazer especificamente seja determinado “por instituição do direito divino ou pelo direito humano” (II-II, q. 81, a. 2, sol. 3).

Ao definir a religião, Tomás aponta em alguns momentos por qual razão ele identifica essa virtude como anexa à justiça, ou, em outras palavras, como um ato de dever do homem.

³⁴ II-II, q. 58, a. 3; I-II, q. 55, a. 3, s.c. *apud* II-II, q. 81, a. 2, rep.

³⁵ *Ética* II, C. 1: 1103, a, 25 *apud* II-II, q. 81, a. 2, obj. 3.

Em resumo, isso se justifica porque Deus é tido como o princípio do qual os seres humanos saíram e o fim ao qual devem voltar: “[...] por causa da honra especial devida a Deus, como primeiro princípio de todas as coisas, também um culto especial³⁶ Lhe é devido [...]” (II-II, q. 81, a. 1, sol. 4). E ainda: “A Ele (Deus) principalmente nos devemos ligar, como a infalível princípio. A quem também a nossa atenta eleição se deve dirigir, como para o último fim do qual nos desviamos pelo pecado e, crendo e protestando a fé, deveremos a ele voltar.” (II-II, q. 81, a. 1, rep.).

A religião, inclusive, é descrita como uma virtude especial, pois a noção de bem ao qual ela corresponde é especial: a honra se destina a alguém pela excelência que tal pessoa possui. A religião honra a Deus que tem “singular excelência, enquanto transcende infinitamente todas as coisas com absoluta superioridade” (II-II, q. 81, a. 4, rep.). Logo, a honra que Lhe é destinada é especial, e por consequência, a religião seria uma virtude especial.

Nessa perspectiva, o Aquinate concorda com a definição de Cícero para a religião, este afirmou: “Religião é a virtude segundo a qual se oferecem culto e cerimônias à natureza superior, que chamam divina”³⁷. A religião, nesse sentido, consiste na orientação só para Deus, quer isso se traduza em frequente leitura, ou em escolher novamente aquilo que foi perdido por negligência, quer à religião, como compreenderam os diversos autores³⁸ (II-II, q. 81, a. 1, rep.): “A razão natural determina ao homem que se submeta a algum superior, por causa das deficiências que reconhece em si, e por isso, devendo ser auxiliado por um superior e por ele governado. E qualquer que este seja, por todos é chamado Deus³⁹” (II-II, q. 85, a. 1, rep.).

Mas, além de possuir ações próprias e imediatas orientadas somente para Deus, a religião também possui ações ou atos produzidos pelas virtudes “sobre as quais impera a religião, ordenando-os à reverência divina” (II-II, q. 81, a. 1, sol. 1) como as obras de misericórdia para com o próximo. Desse modo, a religião não se refere às pessoas propriamente, mas por extensão. (II-II, q. 81, a. 1, sol. 2).

³⁶ [...] é preciso que, onde aparece uma razão especial de domínio, haja também razão de servidão. Ora, é evidente que o domínio se aplica a Deus por razão própria e singular, porque Deus fez todas as coisas em todas elas tem o supremo domínio. Por isso, a Ele é devida uma servidão especial, que, entre os gregos, chama-se *latría*. Por isso, pertence propriamente à religião (II-II, q. 81, a. 1, sol. 3).

³⁷ *Rhet II*, C. 53: ed. G. Friedrich, Lipsiae 1908, p. 230, II. 20-22 *apud* II-II, q. 81, a. 1 s.c.

³⁸ “[...] testemunho autorizado das fontes filosóficas e teológicas. Aqui, o apelo ao testemunho combinado de Cícero, Isidoro e Agostinho [...]” (Oliveira, 2017, p. 283).

³⁹ A edição da *Suma Teológica* utilizada para a realização deste trabalho na verdade apresenta a palavra “deficiências” deste trecho como “referências”. Contudo, considera-se aqui que houve um erro, tendo em vista o corresponde no original em latim para essa palavra, a saber, a palavra *defectus*. Optou-se, então, por se transcrever o trecho com a palavra “deficiências” em lugar de “referências”. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *A religião*. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica – Edição Bilingue**. 3ª ed. v. 6. São Paulo, SP: Loyola, 2013. 2ª reimpressão: 2017. II-II, q. 85, a. 1 rep.

Apesar de a religião não ser uma das virtudes teologais, ela está intimamente ligada a elas. Por essa razão, é tida como a primeira entre as virtudes morais, orientando essas a partir da inspiração proveniente das teologais: Deus é o bem supremo e a religião é a virtude moral que se liga mais diretamente a Ele, por isso ela é a virtude moral mais importante. Além disso, são as virtudes teologais que “por império”, ou seja, de modo necessário, como dever inegociável, causam o ato de religião⁴⁰.

Tomás diz ainda que a religião é uma só virtude, na medida em que cabe a ela prestar reverência a um só objeto: um só Deus (Trindade)⁴¹, “porque Deus é o primeiro princípio da criação e do governo das coisas [...]” (II-II, q. 81, a. 3, rep.). Vale ressaltar aqui que “os cristãos são batizados ‘em nome’ do Pai e do Filho e do Espírito Santo, e não ‘nos nomes’ deles porque não há senão um só Deus [em três Pessoas] – o Pai Onipotente, o Seu Filho Unigênito [Jesus Cristo] e o Espírito Santo: a Santíssima Trindade”⁴² (CIC 233).

Como a virtude da religião consiste no reto culto ao Deus único, Tomás desenvolve que a religião, quando não é virtude, incorre em falta ou em excesso e assim é um vício. Ao discorrer sobre os “vícios opostos à religião” (II-II, q. 92), ele demonstra novamente o caráter de a religião ser, para ele, uma só virtude, que contém determinações e elementos próprios baseados naquilo que a Igreja, entendida como fundada pelo próprio Deus (por Jesus Cristo, Segunda Pessoa da Santíssima Trindade) define; esta, fundamentada, por sua vez, na Sagrada Escritura, no Magistério e na Tradição. O que está fora disso parece não ser, de fato, considerado como religião no seu sentido virtuoso.

Como será retomado no terceiro capítulo deste trabalho, faz-se importante destacar, nesse momento, que a Igreja Católica, como instituição divinamente fundada, tal como se expressa, é constituída por três pilares, a saber: a *Sagrada Escritura*, a *Sagrada Tradição* e o *Sagrado Magistério*. Sagrada Escritura, Tradição e Magistério são os pilares da Revelação divina, e por isso, são os três pilares da Fé Católica. Isso significa que esses três pilares de igual modo são revelação de Deus, ou seja, entende-se que Deus escolheu revelar-Se por meio de três vias e não apenas por meio do texto bíblico.

Assim, quando se fala aqui neste trabalho de “Revelação”, esses três pilares estão sendo considerados e não apenas a Escritura ou Bíblia Sagrada: “Cada via dessa trindade tem o mesmo

⁴⁰ “As virtudes teológicas têm os seus atos referidos a Deus como referidos aos seus próprios objetos. Por isso, elas, pelo império, causam o ato de religião, que se ordena para Deus. Donde Agostinho dizer que ‘se presta culto a Deus pela fé, pela esperança e pela caridade’” (II-II, q. 81, a. 5, sol. 1).

⁴¹ “É num mesmo movimento de piedade filial que a religião presta um culto às três pessoas divinas (Trindade), que intervêm como princípio único na criação, no governo do mundo e na salvação” (Oliveira, 2017, p. 287).

⁴² Para um aprofundamento sobre o mistério da Trindade consultar o Catecismo da Igreja Católica (CIC 232-267).

peso e o mesmo grau de verdade”⁴³. A Revelação, neste contexto, é entendida como “a manifestação de Deus e de sua vontade acerca de nossa salvação, e vem da palavra ‘revelar’, que quer dizer ‘tirar o véu’, ou ‘descobrir’”⁴⁴.

[...]. Nosso Senhor [Jesus Cristo] revelou-nos Deus Pai mediante suas palavras e obras, seus sinais e milagres; sobretudo mediante sua morte, sepultura e sua gloriosa ressurreição e com o envio do Espírito Santo sobre sua Igreja. Assim, tudo o que Jesus fez e ensinou se chama “Evangelho”, isto é, “Boa nova da Salvação” [...] Deus se revela por meio dos textos sagrados – aqueles que foram escritos, selecionados e reconhecidos pelo Magistério da Igreja como verdadeiramente inspirados pelo Espírito Santo; também se revela pelo próprio Magistério, cuja missão [por meio de seus pastores legitimamente constituídos] é guardar e interpretar essas verdades da fé; e também, ainda, pela Tradição apostólica, aquilo que os discípulos viram e ouviram do próprio Senhor e que permanece sendo contado e ensinado⁴⁵.

Nesse sentido, aquilo que é chamado contemporaneamente de “transcendência” para referir-se a uma realidade que existiria para além do mundo material, sensível e visível e que é o objeto principal das religiões, é posto aqui como *Deus*. E, tal como foi exposto anteriormente em João Paulo II, esse Deus se revelou plenamente, definitivamente e de forma final em Jesus Cristo⁴⁶ (FR 9), inclusive revelou de que maneira deveria ser o culto que se prestaria a Ele, através da Igreja fundada por Ele.

Não havendo aqui, portanto, possibilidade de deuses diferentes, ou maneiras de culto diferentes do que foi revelado e instituído por Deus, pois seria contraintuitivo, já que se deve atender a este Deus único que Se revela, e, ao mesmo tempo, cuja existência pode ser conhecida por meio da razão⁴⁷, tal como afirma o catecismo da Igreja Católica: “A Igreja ensina que o Deus único e verdadeiro, nosso Criador e Senhor; pode ser conhecido com certeza pelas suas obras, graças à luz natural da razão humana” (CIC 47).

Se a razão pode chegar à constatação da existência de Deus, como se argumentou em diversos momentos deste trabalho, todos os seres humanos estariam aptos a conhecê-Lo e, conseqüentemente, estariam aptos a seguir as formas determinadas do culto que será dirigido a Ele. Tem-se que a inteligência humana pode ser iluminada por duas luzes para enxergar a verdade: a luz natural da razão e a luz sobrenatural da fé, tal como foi vislumbrado no capítulo

⁴³ REDAÇÃO MBC. **Minha biblioteca Católica**, © 2017-2024. Tradição, Magistério e Sagrada Escritura. Disponível em: <https://bibliotecacatolica.com.br/blog/formacao/tradicao-magisterio-e-sagrada-escritura/>. Acesso em: 29 jan. 2024.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.* Para um aprofundamento sobre o tema dos três pilares da Igreja Católica consultar o Catecismo da Igreja Católica (CIC 50-141).

⁴⁶ “Cristo, Filho de Deus feito homem, é a Palavra única, perfeita e insuperável do Pai. N’Ele, o Pai disse tudo. Não haverá outra palavra além dessa.” (CIC 65). Em outros termos, não haverá outra Revelação, Cristo é a plenitude da Revelação.

⁴⁷ “Quando escuta a mensagem das criaturas e a voz da sua consciência, o homem pode alcançar a certeza da existência de Deus, causa e fim de tudo” (CIC 46).

anterior. Este Deus, “princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido, com certeza, pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas” (CIC 36). Usando essa capacidade, “o homem pode acolher a revelação divina e ser iluminado por ela para entender as verdades religiosas e morais”⁴⁸.

Porém, existem dificuldades para chegar ao conhecimento de Deus só com a luz da razão, como também foi exposto, e é aí que a luz da fé opera o seu trabalho, não apenas fazendo o intelecto aderir àquilo que ultrapassa a razão, mas também aderir às verdades que podem ser alcançadas pela razão, mas que o ser humano, por alguns motivos, facilmente erra ou não acredita com convicção, tal como expressa o Catecismo da Igreja Católica:

“[...] Apesar de a razão humana poder verdadeiramente, pelas suas forças e luz naturais, chegar a um conhecimento verdadeiro e certo de um Deus pessoal, que protege e governa o mundo pela sua providência, bem como de uma lei natural inscrita pelo Criador nas nossas almas, há, contudo, bastantes obstáculos que impedem esta mesma razão de usar eficazmente e com fruto o seu poder natural, porque as verdades que dizem respeito a Deus e aos homens ultrapassam absolutamente a ordem das coisas sensíveis; e quando devem traduzir-se em atos e informar a vida, exigem que nos dêmos e renunciemos a nós próprios. O espírito humano, para adquirir semelhantes verdades, sofre dificuldade da parte dos sentidos e da imaginação, bem como dos maus desejos nascidos do pecado original. Daí deriva que, em tais matérias, os homens se persuadem facilmente da falsidade ou, pelo menos, da incerteza das coisas que não desejariam fossem verdadeiras”⁴⁹. É por isso que o homem tem necessidade de ser esclarecido pela Revelação de Deus, não somente no que diz respeito ao que excede o seu entendimento, mas também sobre “as verdades religiosas e morais que, de si, não são inacessíveis à razão, para que possam ser, no estado atual do gênero humano, conhecidas por todos sem dificuldade, com uma certeza firme e sem mistura de erro”⁵⁰ (CIC 37-38).

Percebe-se uma vez mais, tal como exposto no primeiro capítulo deste trabalho a partir de Edith Stein, a característica de no catolicismo, a fé, como conhecimento, ter um papel de expandir as capacidades da razão. De não apenas alcançar verdades superiores à razão, mas ainda de esclarecer as próprias verdades naturais, para que essas possam ser abraçadas com mais facilidade e determinação. Aqui, faz-se oportuno citar a escritora e filósofa brasileira Marilena Chaui (São Paulo, 1941). Ela, ao refletir, não parte da fé, visto que ela não possui fé e não considera a fé como conhecimento (Chaui, 2005, p. 147). Consequentemente, pode-se supor, justamente por esse motivo, que a fé não implicaria de nenhum modo, para ela, a ampliação das capacidades naturais da razão.

⁴⁸ COMUNIDADE SHALOM. **comshalom.**, 2017. O desejo de Deus e a Revelação de Deus. Disponível em: <https://comshalom.org/o-desejo-de-deus-e-revelacao-de-deus/>. Acesso em: 6 fev. 2024.

⁴⁹ Pio XII. Enc. *Humani Generis*: DS 3875 *apud* CIC 37.

⁵⁰ *Ibid.*, DS 3876. Cf. I Concílio do Vaticano, Const. dogm. *Dei Filius*. c. 2: DS 3005; II Concílio do Vaticano. Const. dogm. *Dei Verbum*. 6: AAS 58 (1966) 819-820; São Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, c.: Ed. Leon. 4. 6. *apud* CIC 38.

Marilena Chaui possui uma compreensão de razão que não tem por fundamento último o Transcendente, a Verdade Primeira. Ao contrário, a razão é entendida por ela como tendo por fundamento o próprio homem⁵¹, ou seja, nessa concepção é tido que o fundamento da razão não estaria em algo fora dela, tal como foi apontado no primeiro capítulo a partir de Edith Stein sobre o proceder de grande parte da filosofia moderna. Desse modo, pensando a partir de uma filosofia da imanência, Marilena nega a necessidade da transcendência (Chaui, 2005, p. 130). Entendendo aqui por imanência o oposto à transcendência religiosa, ou seja, imanente refere-se àquilo que pertence tão somente ao mundo material enquanto tal.

Chaui, em debate sobre a encíclica *Fides et Ratio* com o teólogo Francisco Catão realizado menos de um ano após a publicação da mesma, no dia 26 de maio de 1999, no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), e que tinha por tema: “Fé e razão: uma questão atual?”; afirmou concordar com o Papa João Paulo II naquilo que ele identifica como a crise do sentido ou da racionalidade contemporânea que “passa por essa abolição da perspectiva de um conhecimento verdadeiro”⁵². Contudo, apesar disso, ela não concordou com as soluções propostas pelo Papa para essa crise⁵³.

É evidente que a posição de Marilena Chaui, por não reconhecer a fé como conhecimento, não se coaduna com a noção da fé como depositária da verdade absoluta. Verdade essa que, segundo aquilo que a fé católica compreende, responde à crise do sentido permitindo ao homem descobrir o sentido profundo da sua existência e do mundo. Por essa razão, é importante ter claro os pressupostos de onde a reflexão aqui proposta neste trabalho parte e perceber também as dificuldades que se impõem a essa reflexão. Em outras palavras, é preciso ter em vista que a fé religiosa católica possui como seu aspecto central a Revelação, essa que, por sua vez, tem o seu centro e fundamento no nascimento/encarnação, morte de cruz e gloriosa ressurreição⁵⁴ de uma Pessoa, que também é Deus, Jesus Cristo, tal como torna claro o *Evangelho de São João*:

No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus, e a Palavra era Deus. Ela estava no princípio com Deus. Tudo foi feito por meio dela, e sem ela nada foi feito de tudo o que foi feito. Nela havia vida, e a vida era a luz dos homens. E a luz brilha nas trevas, e as trevas não a dominaram. [...]. E a Palavra se fez carne e veio morar

⁵¹ Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. Preâmbulos à leitura da encíclica *Fides et Ratio*. In: SAVIAN FILHO, Juvenal. **Fé e razão: uma questão atual?** São Paulo: Loyola, 2005. p. 106.

⁵² CHAUI, M. Fé e razão: uma questão atual? Debate entre a filósofa Marilena Chaui e o teólogo Francisco Catão. In: SAVIAN FILHO, Juvenal. **Fé e razão: uma questão atual?** São Paulo: Loyola, 2005. p. 150.

⁵³ Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal. *op. cit.*, 106.

⁵⁴ Cf. REDAÇÃO MBC. **Minha biblioteca Católica**, © 2017-2024. Tradição, Magistério e Sagrada Escritura. Disponível em: <https://bibliotecacatolica.com.br/blog/formacao/tradicao-magisterio-e-sagrada-escritura/>. Acesso em: 29 jan. 2024.

entre nós, e nós contemplamos a sua glória, glória como do [Filho] Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade (Jo 1,1-5.14).

Em síntese, na concepção católica, a Revelação é a Palavra de Deus e a Palavra de Deus é Jesus Cristo (tudo que Ele fez e ensinou). Isso denota uma particularidade presente no cristianismo que lança um enorme desafio à reflexão filosófica. É exatamente sobre esse desafio que a próxima seção abordará.

2.2 A particularidade incontornável do cristianismo

É fortemente notável que a problemática evidenciada por João Paulo II e apontada no primeiro capítulo deste trabalho sobre a presença pujante da desconfiança da verdade no homem contemporâneo (*FR 5*) contrasta-se veementemente com a posição apresentada acima de Tomás de Aquino e a presente no Catecismo da Igreja Católica. Nestes transparece uma noção muito clara e objetiva da verdade, o que parece chocar frontalmente com algumas teses contemporâneas que seguem o ritmo daquilo que o papa identificou.

Como uma exemplificação desse fenômeno observado pelo papa, é possível comparar os conceitos apresentados por Tomás de Aquino com as teses do filósofo da religião e teólogo inglês John Hick (1922-2012), contemporâneo de João Paulo II, a respeito dos conceitos de fé e religião. Há visível divergência no ponto de partida de cada um dos dois autores. Como visto, Tomás parte da verdade primeira, o próprio Deus. Hick, por sua vez, partirá da diversidade dos sujeitos e das culturas humanas, e, assim, da diversidade do fenômeno religioso.

Hick executa, dessa forma, exatamente o que João Paulo II descreveu como o esquecimento da filosofia moderna de orientar a sua pesquisa para o ser: ele concentra a sua investigação sobre o conhecimento humano e destaca, nesse mesmo contexto, as limitações e condicionalismos humanos antes de apoiar-se sobre a capacidade que o homem tem de conhecer a verdade (*FR 5*). Isto salta aos olhos na sua definição de religião: enquanto Tomás a classifica como uma só virtude, pois ela teria um só objeto: o Deus verdadeiro; Hick define as religiões como respostas humanas variadas a uma experiência do transcendente, o “Real” (Hick, 2018).

Essa experiência do transcendente, para Hick, seria mediada: estruturada ou pelo conceito de deidade, que orienta as tradições teístas, ou pelo conceito de absoluto, que orienta as tradições não teístas. Isso é possível a partir da distinção de inspiração kantiana entre “algo como é em si mesmo e algo como aparece a uma consciência dependente de um tipo particular de maquinário perceptual e dotada de um sistema particular de conceitos interpretativos, cristalizado em sistema linguístico” (Hick, 2018, pp. 56-57).

Uma distinção análoga a essa é feita em relação a cada uma das grandes religiões mundiais: entre o “Real em si mesmo” e o “Real tal como é pensado e experimentado humanamente” (Hick, 2018, p. 57). Assim, Hick aborda a religião correspondentemente ao pluralismo, tese que sustenta que existe um Transcendente que é interpretado de diferentes formas e que todas as religiões são parciais e não conseguem interpretá-Lo ou experimentá-Lo em si mesmo.

Algo semelhante ocorre com o abrangente conceito hickiano de fé: uma escolha cognitiva fundamental referente tanto aos modos religiosos quanto aos naturalistas de interpretar o mundo (Hick, 2018, p. 56; 191). Essa dupla escolha existiria em razão de uma ambiguidade religiosa do universo, na qual seria “possível interpretá-lo, intelectual e empiricamente, de modo tanto religioso quanto naturalista” (Hick, 2018, p. 55). Essa possibilidade de interpretação seria mínima em relação ao meio ambiente físico, estaria presente de uma maneira mais acentuada em um nível ético, e seria “muito mais ampla” no nível religioso: “somos de fato capazes de excluir toda a dimensão religiosa, experimentando apenas aquelas formas de significado que podem passar pelo filtro de uma visão de mundo naturalista” (Hick, 2018, p. 193).

A *fé religiosa*, para Hick, deveria ser igualada à atividade interpretativa que torna possível um modo distintivamente religioso de experimentar o mundo e a própria vida neste. A fé seria uma resposta interpretativa por meio do qual se está consciente do “Real” (Hick, 2018, p. 192); este que é o transcendente transcategorial (Hick, 2018, p. 20). Hick, então, caracteriza a fé religiosa do seguinte modo:

A fé religiosa [...] é a contribuição subjetiva não obrigatória para a experiência consciente que é responsável por seu caráter distintivamente religioso. Isso está em continuidade com a contribuição subjetiva para nossa consciência do meio ambiente como tendo este ou aquele significado físico, e das situações interpessoais como tendo este ou aquele tipo de significado ético. Mas nós temos a palavra especial “fé” para a ação da **liberdade cognitiva** no nível religioso [...] (Hick, 2018, p. 193, grifo nosso).

Em Hick, a ambiguidade do universo possibilitaria uma resposta naturalista ou religiosa do sujeito. Tal resposta é verdadeira ou falsa, “dependendo de se conforma ou não com a natureza real das coisas” (Hick, 2018, p. 254). Não obstante, “pode não haver nesse estágio uma confirmação da adequação final de uma resposta ou outra” (Hick, 2018, p. 254). Então: “O possível ganho é o de viver em termos da realidade e a possível perda é a de viver no engano” (Hick, 2018, p. 254). Em síntese, John Hick diz que o crente e o não crente veem a vida humana de modo radicalmente diferente, comportando-se em relação ao universo a partir disso com uma resposta prática e emocional distinta (Hick, 2018, p. 162). A fé para Hick, em sentido geral, é

uma atitude humana presente em quase todas as escolhas. Ela é o resultado, em última instância, de uma experiência subjetiva (Hick, 2018, p. 193).

Na formulação de Hick, percebe-se que há uma perda da noção de fé como dom sobrenatural gratuito oferecido pelo transcendente aos seres humanos, como graça, tal como posto por Tomás. Aqui, embora Hick tenha afirmado haver uma “liberdade cognitiva” no que se refere a escolher ou não agir com base em uma percepção religiosa do mundo (Hick, 2018, p. 193), como o trecho transcrito acima expõe, há, na verdade, uma situação na qual não há mais uma livre aceitação ou recusa de uma graça que também faz agir, mas, por exemplo, a partir de uma “percepção inconsciente do transcendente” (Hick, 2018, p. 42), certas pessoas agiriam de algum determinado modo.

Parece não fazer diferença a resposta que a pessoa dá à ambiguidade do universo, tendo em vista que, o conceito de fé hickiano é bastante largo, referente tanto aos modos interpretativos religiosos quanto aos naturalistas. Isso igualmente acontece no conceito de religião: em Hick, ao que parece, não há, de fato, necessariamente a crença no transcendente em tudo aquilo que ele pensou como possivelmente incluído nesse conceito, como, por exemplo, o caso de ateus e marxistas. Há uma ausência do sobrenatural de fato:

E o que dizer de ateus, humanistas, marxistas, e quanto aos que se engajam em práticas espirituais em um modo eclético e sincrético, mas que não aderem a nenhuma tradição religiosa? [...] do ponto de vista da hipótese pluralista, as pessoas podem responder, e crescentemente o fazem, em suas vidas à presença universal do Real, a realidade última, sem usar nenhum dos conceitos religiosos ou mesmo até rejeitando todos eles. Pois eles podem sentir e agir com base em uma **percepção inconsciente daquela presença** como uma responsabilidade de buscar justiça ou de criar paz ou de servir aos seus semelhantes em uma grande variedade de modos (Hick, 2018, p. 42, grifo nosso).

No contexto da definição de religião em Hick, o cristianismo, tal como Tomás e sua corrente majoritária o entende, é um desafio às teses do filósofo inglês. Pois, como foi exposto, tal religião alega uma particularidade: Deus, o Transcendente, ter se encarnado em Jesus Cristo, Segunda Pessoa da Trindade. Ou seja, a religião cristã não seria uma resposta humana ao transcendente, no sentido de não ser uma interpretação humana deste, mas seria uma resposta inimaginável de Deus ou como denomina Hick, do “Real”, aos seres humanos, ao ter, Ele mesmo Se feito próximo deles.

É evidente que as teses de Hick não dão conta do desafio posto pelo cristianismo, ao contrário, o filósofo inglês insiste na ideia de “considerarmos as grandes figuras religiosas como humanas”, incluindo aqui Jesus Cristo (Hick, 2018, p. 247). Além de propor que ao invés de se considerar a deidade de Cristo, se assuma a “ideia de encarnação divina na vida de Jesus Cristo

de forma mitológica, como indicando uma abertura extraordinária para a presença divina [...]” (Hick, 2018, p. 389).

Tal como Hick compreende, as religiões são todas elas parciais em suas interpretações do transcendente. Mas não só John Hick defende esse posicionamento de negar a verdade absoluta da religião, ao que parece, o mesmo acontece com grande parte dos filósofos contemporâneos, como apontou João Paulo II. Atitude essa que não só despreza toda a concepção fundamental cristã, como invalida e impossibilita a busca da verdade objetiva na religião, pois nega-se a possibilidade de que uma religião expresse de fato a verdade completa sobre a realidade transcendente.

Diante de um cenário assim, o papa ressalta que a “Igreja deseja reafirmar a reflexão sobre a verdade” (FR 6). Com a convicção de que “os Bispos, como assinala o Concílio Vaticano II, ‘são testemunhas da verdade divina e católica’⁵⁵” (FR 6), João Paulo II, falando enquanto Bispo de Roma, diz que “reafirmando a verdade da fé, podemos restituir ao homem de hoje uma genuína confiança nas suas capacidades cognitivas e oferecer à filosofia um estímulo para poder recuperar e promover a sua plena dignidade” (FR 6).

Retomando as teses de Hick, pensar sobre a diversidade religiosa (e sobre a ausência de crença) tem o seu valor. No entanto, é preciso ter certa cautela a fim de não tornar esses temas muito relativizados: é plausível dizer que isso é uma fraqueza no pensamento de Hick, segundo a preocupação de João Paulo II, apontada no primeiro capítulo deste trabalho, a respeito do relativismo e de um pluralismo indefinido fundado no pressuposto de que todas as posições são equivalentes (FR 5), o que se mostra danoso para a própria investigação racional, filosófica.

Apesar de Hick considerar um dado objetivo para a formulação de suas teses, a saber, a diversidade religiosa entre os sujeitos; no que diz respeito à relação sujeito/objeto no processo de conhecimento, ele ainda sim dá maior relevância ao que o sujeito pode conhecer do que ao objeto a ser conhecido, pois ele orienta toda a sua tese em detrimento do tipo particular de maquinário perceptual de uma consciência que é dotada de um sistema particular de conceitos interpretativos (Hick, 2018, pp. 56-57), em lugar de discorrer sobre a realidade que se apresenta ao sujeito, o que dá um caráter subjetivista para a sua posição. Entre outras palavras, para Hick, o esquema interpretativo é mais importante do que uma objetividade que se apresenta. Enquanto, por sua vez, Tomás prioriza o objeto a ser conhecido em detrimento do sujeito que conhece, ou seja, Tomás prioriza a realidade, o que faz a sua posição ser objetivista.

⁵⁵ Const. Dogm. Sobre a Igreja *Lumen gentium*, 25 apud FR 6.

A consequência imediata da abordagem de Hick é a pluralidade de respostas a uma mesma realidade, dada a diferença entre os sujeitos. Do outro lado, a objetividade da realidade para Tomás é alcançável pelo sujeito, não sendo possível, portanto, a realidade se adequar às próprias ideias e interpretações (respostas) pessoais deste. Na verdade, o sujeito é que deve se adequar a essa realidade objetiva e única, observando, captando o que ela comunica.

Uma abordagem subjetivista do conhecimento acaba por resultar em uma abordagem relativista. Segundo a abordagem de Tomás, focar no que o sujeito pode conhecer seria limitante: o sujeito é uma peça importante, porém é peça relativa, acidental, até porque cada sujeito tem uma capacidade, uma disposição diferente. O foco no objeto seria, então, uma atitude mais profícua e correta. É uma atitude que satisfaz “o intelecto que busca a verdade” (Stein, 2019, p. 116). E, em última instância, o *objeto* para Tomás, o “Real”, a “realidade última” é o próprio Deus, cujo conhecimento de Sua existência pelos seres humanos, como foi visto, é acessível à razão, esta que tem por suplemento a Revelação.

João Paulo II expressa muito claramente aquilo que é a posição da Igreja Católica a respeito desse tema, segundo a qual transparece fortemente o fato de o catolicismo se apresentar como incontornável quando de uma reflexão a respeito do tema da verdade e da razão, pois esta religião professa o *Deus-Verdade*⁵⁶:

A encarnação do Filho de Deus permite ver realizada uma síntese definitiva que a mente humana, por si mesma, nem sequer poderia imaginar: o Eterno entra no tempo, o Tudo esconde-se no fragmento, Deus assume o rosto do homem. Desse modo, a verdade expressa na revelação de Cristo deixou de estar circunscrita a um restrito âmbito territorial e cultural, abrindo-se a todo homem e mulher que a queira acolher como palavra definitivamente válida para dar sentido à existência. Agora todos têm acesso ao Pai, em Cristo; de fato, com a sua morte e ressurreição, ele concedeu-nos a vida divina que o primeiro Adão havia rejeitado (cf. Rm 5, 12-15). Com essa Revelação é oferecida ao homem a verdade última a respeito da própria vida e do destino da história: “Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente”, afirma a constituição *Gaudium et spes*⁵⁷. Fora dessa perspectiva, o mistério da existência pessoal permanece um enigma insolúvel. Onde poderia o homem procurar resposta para questões tão dramáticas como a dor, o sofrimento do inocente e a morte, a não ser na luz que dimana do mistério da paixão, morte e ressurreição de Cristo? (*FR* 12).

Além de tudo, como foi exposto no primeiro capítulo deste trabalho, João Paulo II reconheceu a grande importância que consiste em saber a resposta verdadeira das questões fundamentais do ser humano para as conseqüentes decisões teóricas e práticas de um indivíduo. Sabendo que a crença de uma pessoa fornece essa resposta, faz diferença se tal crença é verdadeira ou não, ou seja, se ela faz essa pessoa ter respostas ao mundo corretas ou

⁵⁶ Cf. Henry, 2016, p. 71.

⁵⁷ CONC. ECUM. VAT. II, Const. past. sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*, 22 *apud FR* 12.

equivocadas. Nesse sentido, como visto, Hick, inclusive, afirma que a crença evoca uma resposta prática e emocional ao universo (Hick, 2018, p. 162). Contudo, Hick diz que é possível estar vivendo uma experiência religiosa enganosa e para ele isso é um risco inevitável (Hick, 2018, p. 254). Mas, em princípio, as pessoas não querem estar no engano. É preferível alcançar alguma verdade a respeito da própria experiência, até mesmo para manter constância nessa experiência, sabendo ser o conteúdo dela verídico, é o que traduz João Paulo II:

“Todos os homens desejam saber”⁵⁸, e o objeto próprio desse desejo é a verdade. A própria vida quotidiana demonstra o interesse que tem cada um em descobrir, para além do que ouve, a realidade das coisas. Em toda a criação visível, o homem é o único ser que é capaz não só de saber, mas também de saber que sabe, e por isso se interessa pela verdade real daquilo que vê. Ninguém pode sinceramente ficar indiferente quanto à verdade do seu saber. Se descobre que é falso, rejeita-o; se, pelo contrário, consegue certificar-se da sua verdade, sente-se satisfeito. É a lição que nos dá Santo Agostinho, quando escreve: “Encontrei muitos com desejos de enganar os outros, mas não encontrei ninguém que quisesse ser enganado”⁵⁹. Considera-se justamente, que uma pessoa alcançou a idade adulta, quando consegue discernir por seus próprios meios, entre aquilo que é verdadeiro e o que é falso, formando um juízo pessoal sobre a realidade objetiva das coisas. [...] (FR 25).

Tomás pode ajudar nessa questão do desejo humano de estar na verdade ao observar que a fé e suas afirmações implicam certeza, tal como foi explorado anteriormente: “Em si mesma, a causa da fé sendo o testemunho divino, o assentimento do crente é *objetivamente* o mais certo” (Henry, 2016, p. 112, grifo do autor). É claro que as implicações dessa compreensão aqui descrita só se fazem possíveis mediante o passo pessoal de adesão à *fé católica*, pois, se assim não fosse, todas as pessoas do mundo seriam “naturalmente” católicas, tendo em vista que, todos os seres humanos buscam a verdade e a Igreja Católica se compreende como a depositária da própria Verdade, pois é a depositária da revelação de Jesus Cristo (FR 6). E esse passo não é dado por todas as pessoas, tal como visto na seção anterior em Marilena Chaui. Assim, “não se pode esquecer que a Revelação permanece envolvida no mistério. [...]. Somente a fé permite entrar dentro do mistério, proporcionando sua compreensão coerente” (FR 13).

Nesse sentido, faz-se oportuno aquilo que Tomás lembra ao citar o que o Apóstolo disse no livro bíblico *Carta aos Hebreus* (11,6): “Aquele que se aproxima de Deus deve crer”; e “sem fé é impossível agradar a Deus.” (*apud* II-II, q. 1, a. 6, sol. 3). A fé e suas afirmações implicam certeza, há uma impossibilidade de ser de outro modo, ainda que as afirmações da fé sejam cridas não demonstrativamente, mas pela luz da fé que mostra que devem ser cridas. Entretanto, ainda que nada seja mais certo do que a fé em Tomás, a fé refere-se ao não visível, ela não possui “evidências visíveis”, se assim é possível dizer.

⁵⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1 *apud* FR 25.

⁵⁹ *Confessiones*, X, 23, 33: CCL 27, 173 *apud* FR 25.

Assim, tem-se que “o que é de fé, deve-se crer, não por causa da razão humana, mas por causa da autoridade divina” (II-II, q. 2, a. 10, rep.), e a razão **posteriormente** pode contribuir para a fé crida e já abraçada, o que aumenta inclusive o seu mérito (II-II, q. 2, a. 10, rep.). Mesmo que a fé não possa ter por objeto o visível, é dito que aquele que crê, pode ver as coisas sujeitas à fé no aspecto comum da credibilidade⁶⁰, aquele que crê não acreditaria “se não visse que estas coisas devem ser cridas, ou por causa da evidência dos sinais ou por qualquer razão análoga” (II-II, q. 1, a. 4, sol. 2). Tomás dirá: “A luz da fé faz ver aquilo que se crê” (II-II, q. 1, a. 4, sol. 3). Em outras palavras, a fé “traz consigo sua própria credibilidade” (Henry, 2016, p. 54).

O Concílio ensina que “a Deus que revela, é devida a obediência da fé⁶¹”. Com essa breve, mas densa afirmação, é indicada uma verdade fundamental do cristianismo. Diz-se, em primeiro lugar, que a fé é uma resposta de obediência a Deus. Isso implica que ele seja reconhecido na sua divindade, transcendência e liberdade suprema. Deus, que se dá a conhecer na autoridade da sua transcendência absoluta, traz consigo também a credibilidade dos conteúdos que revela. Pela fé, o homem presta assentimento a esse testemunho divino. Isso significa que reconhece plena e integralmente a verdade de tudo o que foi revelado, porque é o próprio Deus que o garante. Essa verdade, oferecida ao homem sem que ele a possa exigir, insere-se no horizonte da comunicação interpessoal e impele a razão a abrir-se a esta e a acolher o seu sentido profundo (FR 13).

Nessa consideração, como assinalado no primeiro capítulo do trabalho, o ato interior da fé em Tomás, é o crer. E o crer, por sua vez, é “cogitar com assentimento” (II-II, q. 2, a. 1).

Em latim: *cum assensione cogitare* [cogitar com assentimento]. *Cogitare*, ou *co-agitare*, é “agitar junto”, ou melhor, “confrontar em si” (vários pensamentos). A definição de Sto. Agostinho tornara-se tradicional: era preciso explicá-la. Diante de uma proposição, ou o assentimento se impõe, ou não se impõe; ocorre então a dúvida, a suspeição, a opinião, ou... a fé, na qual a vontade, sem ser forçada por nada, impõe sua certeza. **Somente o amor da verdade e as razões de crer o que é autenticado por testemunhos prevalecem sobre a insatisfação nesse gênero de conhecimento** (Henry, 2016, p. 71, grifo nosso).

Dessarte, a primeira conclusão que João Paulo II chega em sua encíclica é justamente a de que “a verdade que a Revelação nos dá a conhecer não é fruto maduro ou ponto culminante dum pensamento elaborado pela razão. Pelo contrário, aquela apresenta-se com a característica da gratuidade, obriga a pensá-la, e pede para ser acolhida, como expressão de amor” (FR 15). Tendo considerado de forma detida algumas das especificidades da reflexão filosófica e da

⁶⁰ “A credibilidade: noção capital. Podemos defini-la como a propriedade extrínseca que afeta uma proposição como devendo ser acreditada, em virtude de um testemunho. O testemunho pode ser bastante forte, até mesmo constituir uma evidência. Uma coisa porém é *ver* que uma coisa é tão solidamente atestada, outra é crê-lo. Não confundir a credibilidade, necessária à fé, com a credulidade, que pode muitas vezes se contrapor, por precipitação à fé” (Henry, 2016, p. 54, grifo do autor).

⁶¹ Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. dogm. sobre a revelação divina *Dei Verbum*, 5 *apud* FR 13.

Revelação nestes dois primeiros capítulos, passa-se agora a considerar a relação entre essas duas esferas de um modo ainda mais realçado no terceiro e último capítulo deste trabalho.

CAPÍTULO 3 – A RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO

3.1 Fé e razão como contrárias

Enquanto pensadores como Tomás de Aquino reconheciam a existência de formas diferentes de adquirir saber ou conhecimento, como a via da fé e a via da razão, João Paulo II faz notar que a partir da baixa Idade Média, a legítima distinção entre essas duas formas de saber foi se transformando em uma nefasta separação (FR 45). Isso em razão da atitude excessivamente racionalista por parte de alguns pensadores, como mencionado no segundo capítulo deste trabalho. Nas palavras do papa, a filosofia passou a ser “separada e absolutamente autônoma dos conteúdos da fé” (FR 45), tal como Edith Stein também havia identificado como presente na filosofia moderna, o que foi visto no primeiro capítulo deste trabalho.

Em resumo, tudo o que o pensamento patrístico e medieval tinha concebido e atuado como uma unidade profunda, geradora de um conhecimento capaz de chegar às formas mais altas da especulação, foi realmente destruído pelos sistemas que abraçaram a causa de um conhecimento racional, separado e alternativo da fé (FR 45).

O papa aponta que boa parte da filosofia moderna se guiou por esse movimento, afastou-se da revelação cristã até chegar a contrapor-se a ela. Eminentemente no século XIX, diversas formas de humanismo ateu, “que apontaram a fé como prejudicial e alienante para o desenvolvimento pleno do uso da razão” (FR 46), foram elaboradas em contraposição a tentativas do idealismo de “transformar a fé e os seus conteúdos, inclusive o mistério da morte e ressurreição de Jesus Cristo, em estruturas dialéticas racionalmente compreensíveis” (FR 46). Entretanto, esses empreendimentos que desqualificavam a fé, ao contrário de proporcionarem um avanço para a civilização; constituíram a base para sistemas totalitários devastadores (FR 46).

No âmbito da investigação científica, foi-se impondo uma mentalidade positivista, que não apenas se afastou de toda referência à visão cristã do mundo, mas sobretudo deixou cair qualquer alusão à visão metafísica e moral. Por causa disso, certos cientistas, privados de qualquer referimento ético, correm o risco de não manterem, ao centro do seu interesse, a pessoa e a globalidade da sua vida. Mais, alguns deles, cientes das potencialidades contidas no progresso tecnológico, parecem ceder à lógica do mercado e ainda à tentação dum poder demiúrgico sobre a natureza e o próprio ser humano (FR 46).

Nesse contexto, a crise do racionalismo gerou o niilismo, a filosofia do nada (FR 46), na qual, “a existência é somente uma oportunidade para sensações e experiências em que o efêmero detém o primado” (FR 46). O niilismo, diferente da noção originária do saber filosófico, não tem um comprometimento com a busca da verdade definitiva, pois em sua

concepção tudo é fugaz e provisório (FR 46). Nessa seara de abandono da busca pela verdade, alguns filósofos “assumiram como único objetivo a obtenção da certeza subjetiva ou da utilidade prática. Em consequência, deu-se o obscurecimento da verdadeira dignidade da razão, impossibilitada de conhecer a verdade e de procurar o absoluto” (FR 47). Em outros termos, a separação entre a fé e a razão ocasionou uma desconfiança nas próprias capacidades da razão (FR 45).

Nesse cenário de positivismo, niilismo e rebaixamento da metafísica e da moral, as questões fundamentais do ser humano apontadas no primeiro capítulo deste trabalho também adquirem um caráter marginal (FR 88). As reflexões a respeito da origem humana; seu destino; e o sentido da própria vida parecem ficar sem resposta, ou, pelo menos, com uma resposta extremamente questionável e insuficiente: “A necessidade de um alicerce sobre o qual construir a existência pessoal e social faz-se sentir de maneira premente, principalmente quando se é obrigado a constatar o caráter fragmentário de propostas que elevam o efêmero ao nível de valor” (FR 6).

Essa atitude ilude “a possibilidade de se alcançar o verdadeiro sentido da existência. Desse modo, muitos arrastam a sua vida quase até a borda do precipício, sem saber o que os espera” (FR 6). De forma severa, a reflexão sobre a morte provoca necessariamente a reflexão sobre o sentido da vida. Mas essa reflexão choca-se com a “constatação, sobretudo em nossos dias, de que a busca da verdade última [que oferece um sentido à vida] aparece muitas vezes ofuscada” (FR 5), quando não inexistente.

Ainda que haja desafios filosóficos às teses tomistas anteriormente expostas, elas parecem ainda sim ser uma base mais sólida e estável para a compreensão do sentido da vida do que o que se apresenta a partir das concepções advindas de uma noção de verdade que é apenas parcial e provisória (FR 5). É inevitavelmente notável que a possibilidade de inteligibilidade do mundo presente na concepção tomista, católica, gera uma cosmovisão positiva advinda da noção de criação por parte de Deus de um mundo bom. Não só uma cosmovisão positiva, mas também, o sentido da vida positivo.

Se o mundo é bom, é possível ter uma visão otimista de mundo e ter a esperança de um futuro positivo em termos de civilização, de sociedade. Além disso, a religião, tal como foi definida por Tomás de Aquino, fornece um direcionamento eficaz para ação ética com vistas à realização plena dos outros, elemento que contribui positivamente para a sociedade.

Cabe o adendo de que a reflexão filosófica moderna, como é evidente, também proporcionou muitas contribuições positivas. Concentrando a sua atenção sobre o homem, “foram construídos sistemas de pensamento complexos, que deram os seus frutos nos diversos

âmbitos do conhecimento, favorecendo o progresso da cultura e da história” (FR 5). As diversas áreas do saber humano foram abarcadas pela filosofia moderna: a antropologia; a lógica; as ciências da natureza; a história; a linguística. Houve iniciativas de investigações sobre a percepção e a experiência; a imaginação e o inconsciente; sobre a personalidade e a intersubjetividade; a liberdade e os valores; o tempo e a história (FR 48).

João Paulo II defende que nessas investigações, mesmo naquelas que perpetuavam e contribuía para a distância entre a fé e a razão, há por vezes elementos que se aprofundados “com mente e coração retos” podem direcionar à verdade (FR 48). Contudo, não obstante os resultados positivos, o grave problema existente na razão moderna seria ter investigado de “maneira unilateral o homem como objeto” (FR 5) e, assim, “ter-se esquecido de que este é sempre chamado a voltar-se também para uma realidade que o transcende” (FR 5).

Sem referência a esta [a uma realidade que o transcende], cada um fica ao sabor do livre arbítrio, e a sua condição de pessoa acaba por ser avaliada com critérios pragmáticos baseados essencialmente sobre o dado experimental, na errada convicção de que tudo deve ser dominado pela técnica. Foi assim que a razão, sob o peso de tanto saber, em vez de exprimir melhor a tensão para a verdade, curvou-se sobre si mesma, tornando-se incapaz, com o passar do tempo, de levantar o olhar para o alto e de ousar atingir a verdade do ser (FR 5).

A citação anterior torna patente o distanciamento da filosofia moderna da metafísica, e como consequência, da possibilidade da noção da fé como conhecimento, como se procurou expor ao longo dos dois primeiros capítulos. Percebe-se que nesse estágio da história da filosofia de fato há uma “progressiva separação entre a fé e a razão filosófica” (FR 48). João Paulo II afirma reiteradamente que essa separação é danosa tanto para uma quanto para a outra.

Por esse motivo, reconhece como justificado o seu apelo para que essas duas formas de saber reencontrem novamente a sua unidade profunda, respeitando a autonomia uma da outra (FR 48), visto que a harmonia fundamental entre o conhecimento da fé e o conhecimento filosófico se apresenta inegável: “a fé requer que o seu objeto seja compreendido com a ajuda da razão; por sua vez a razão, no apogeu da sua indagação, admite como necessário aquilo que a fé apresenta” (FR 42).

[...] tanto a razão como a fé ficaram reciprocamente mais pobres e débeis. A razão, privada do contributo da Revelação, percorreu sendas marginais com o risco de perder de vista a sua meta final. A fé, privada da razão, pôs em maior evidência o sentimento e a experiência, correndo o risco de deixar de ser uma proposta universal. 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. 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 (FR 48).

Como foi visto, chegar à conclusão de que Deus existe é uma tarefa considerada racionalmente possível na concepção católica. A fé, tendo como objeto a verdade primeira (o

próprio Deus), se apresenta, então, como tendo um elemento de “evidência” racional lógica (a existência de Deus), ainda que seja em essência um **dom sobrenatural**. Uma graça gratuita que pode ser **livremente** aceita ou recusada pelo ser humano. Conceito bem diferente foi encontrado na contemporaneidade em John Hick.

Hick não considera possível chegar à conclusão da existência de Deus racionalmente, e o elemento da fé para ele não está localizado na crença intelectual, mas sim no âmbito da experiência (Hick, 2018, p. 191). De certa forma, essa visão evidencia o problema apontado por João Paulo II no trecho citado anteriormente de a fé deixar de ser uma proposta universal.

Ademais, a fé católica como dom, pode ser recusada pelo ser humano, e assim, poder-se-ia questionar: como afirmar a harmonia entre a fé e a razão sem já ter aceitado a fé católica? Como foi abordado a partir de Marilena Chauí, a fé não pode ser pressuposta como existente em todo mundo. Mas o que se argumenta aqui é que a própria razão fica mais bem fundamentada do ponto de vista da fé católica, o que não acontece a partir do ponto de partida adotado por Hick, por exemplo.

Como foi exposto, Hick detém-se na análise da experiência religiosa. Ele conceitua que o transcendente, o “Real em si” não pode ser experimentado pelas pessoas, mas somente o seu “fenômeno”. O fenômeno do Real seria como “o Real aparece”, ou seja, como ele é experimentado e interpretado dependendo do tipo particular de maquinário perceptual de uma consciência que é dotada de um sistema particular de conceitos interpretativos (Hick, 2018, pp. 56-57), como foi explicitado. João Paulo II possui uma compreensão muito diversa, pois afirmaria que, usando os termos de Hick, seria possível alcançar o “em si do Real” a partir da capacidade humana de chegar a uma verdade metafísica, ou seja, de passar dos fenômenos ao fundamento da realidade.

João Paulo II afirma: “Não é possível deter-se simplesmente na experiência; mesmo quando esta exprime e manifesta a interioridade do homem e a sua espiritualidade, é necessário que a reflexão especulativa alcance a substância espiritual e o fundamento que a sustenta” (*FR* 83). A recusa da dimensão metafísica da verdade (*FR* 105), inviabiliza, como João Paulo II aponta reiteradamente “o valor universal e transcendente da verdade revelada” (*FR* 83).

Dessa forma, por que a própria razão fica mais bem fundamentada na concepção católica? Porque à razão é atribuída uma grande capacidade intelectual: a de atingir a realidade inteligível das coisas de forma verdadeira e certa (*FR* 83). Além de que na fé católica há o espaço para a exposição das razões argumentativas pelas quais crer, o que não ocorre numa concepção de fé como a de Hick.

Tem-se ainda que os conteúdos expressos pela religião católica a respeito do Transcendente não serão considerados meramente como expressões culturais formuladas dentro de um contexto próprio exclusivo a um povo, mas terão a sua racionalidade investigada e serão expressos, pois, se assim o forem, como verdadeiros e, portanto, porque racionais, acessíveis a todos os povos (FR 76). A razão nessa concepção ultrapassa os limites estreitos aos quais ela pode ser enclausurada (FR 76).

Em outros termos, a razão não fica limitada apenas aos conceitos próprios de sua tradição cultural e período histórico particular, mas ajuda a desvelar de fato a realidade em si mesma tal como ela é, independentemente das nuances culturais e históricas inevitavelmente presentes nela. Afinal, a posição segundo a qual à razão não é facultada a possibilidade de conhecer a essência da realidade, e, por esse motivo, haveria a possibilidade de analisar apenas a maneira pela qual a realidade é compreendida e assimilada pelas diferentes pessoas é nada menos do que a confirmação da crise contemporânea de confiança nas próprias capacidades da razão (FR 84).

Distinta da posição segundo a qual fé e razão são contrárias, é extremamente legítima a posição que defende a autonomia de cada uma dessas fontes de saber. Na concepção católica isso não é um problema, tendo em vista que, para essa, tal como expressa Tomás de Aquino: “a luz da razão e a luz da fé provêm ambas de Deus [...] por isso, não se podem contradizer entre si”⁶².

A razão está orientada, “por sua natureza, para a verdade e dotada em si mesma dos meios necessários para alcançá-la” (FR 49). Desse modo, “pouca ajuda daria uma filosofia que não agisse à luz da razão, segundo princípios próprios e específicas metodologias” (FR 49). Em outras palavras, por agir à luz da razão, segundo seu método próprio, a filosofia tem a capacidade de chegar à verdade. E, nesse sentido, essa verdade não se oporia à fé, pelo contrário, a reconheceria.

João Paulo II diz que não obstante a filosofia tenha esse “estatuto constitutivo” (de, sendo uma atividade da razão, estar orientada para a verdade), é possível ainda sim ver na história os muitos erros que o pensamento filosófico formulou (FR 49). O papa esclarece que embora a Igreja não proponha uma filosofia própria, nem canonize “uma das correntes filosóficas em detrimento de outras⁶³” (FR 49), ela, por meio do discernimento do Magistério como diaconia da verdade (FR 49), como se aludiu no início do primeiro capítulo deste trabalho,

⁶² Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, VII apud FR 43.

⁶³ Cf. PIO XII, Carta enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), 566 apud FR 49.

tem por obrigação “reagir, de forma clara e vigorosa, quando teses filosóficas discutíveis ameaçam a reta compreensão do dado revelado e quando se difundem teorias falsas e sectárias que semeiam erros graves, perturbando a simplicidade e a pureza da fé do povo de Deus” (FR 49).

A intervenção do Magistério da Igreja no que tange às doutrinas filosóficas, no sentido de indicar aquilo que nelas é incompatível com a fé, se justifica na medida em que “muitos conteúdos filosóficos – relativos, por exemplo, a Deus, ao homem, à sua liberdade e ao seu comportamento ético –, têm a ver diretamente com a Igreja, porque tocam na verdade revelada que ela guarda” (FR 50). E isso não ocorre somente nos dias correntes, mas sempre aconteceu no decurso dos séculos. João Paulo II cita alguns exemplos que demonstram essa atuação, tal como o posicionamento em relação às teorias que defendiam a preexistência das almas⁶⁴; sobre as diversas expressões de idolatria e esoterismo supersticioso, contidas em teses astrológicas⁶⁵ e ainda o posicionamento contra algumas teses do averroísmo latino⁶⁶ (FR 52).

O papa explica que a partir da segunda metade do século XIX, a atuação do Magistério da Igreja nesse âmbito se fez notar com mais frequência, pois “naquele período, numerosos católicos sentiram o dever de contrapor uma filosofia própria às várias correntes do pensamento moderno” (FR 52). O Magistério precisou atuar para que essas filosofias formuladas pelos católicos não incorressem elas mesmas no erro (FR 52). Assim, foram “censurados os dois extremos: dum lado, o *fideísmo*⁶⁷ e o *tradicionalismo radical*⁶⁸, pela sua falta de confiança nas capacidades naturais da razão; e, do outro, o *racionalismo*⁶⁹ e o *ontologismo*⁷⁰, porque atribuíam à razão natural aquilo que apenas se pode conhecer pela luz da fé” (FR 52, grifo do autor).⁷¹

Mas, se tal como foi afirmado, a razão humana se orienta para a verdade, por qual motivo ela pode tão recorrentemente formular e propor erros e assim se afastar da verdade

⁶⁴ Cf. SÍNODO DE CONSTANTINOPLA, DS 403 *apud* FR 52.

⁶⁵ Cf. CONCÍLIO DE TOLEDO I, DS 205; CONCÍLIO DE BRAGA I, DS 459-460; SISTO V, Bula *Coeli et terrae Creator* (5 de janeiro de 1586): *Bullarium Romanum* 44 (Roma, 1747), 176-179; URBANO VIII, *Inscrutabilis iudiciorum* (1 de abril de 1631): *Bullarium Romanum* 61 (Roma, 1758), 268-270 *apud* FR 52.

⁶⁶ Cf. CONC. ECUM. DE VIENA, Decr. *Fidei catholicae*: DS 902; CONC. ECUM. LATERANENSE V, Bula *Apostolici regiminis*: DS 1440 *apud* FR 52.

⁶⁷ Cf. *Theses a Ludovico Eugenio Bautain iussu sui Episcopi subscriptae* (8 de setembro de 1840): DS 2751-2756; *Theses a Ludovico Eugenio Bautain ex mandato S. Congr. Episcoporum et Religiosorum subscriptae* (26 de abril de 1844): DS 2765-2769 *apud* FR 52.

⁶⁸ Cf. S. CONGR. INDICIS, Decr. *Theses contra traditionalismum Augustini Bonneti* (11 de junho de 1855): DS 2811-2814 *apud* FR 52.

⁶⁹ Cf. PIO IX, *Breve Eximiam tuam* (15 de junho de 1857): DS 2828-2831; *Breve Gravissimas inter* (11 de dezembro de 1862): DS 2850-2861 *apud* FR 52.

⁷⁰ Cf. S. CONGR. DO SANTO OFÍCIO, Decr. *Errores ontologistarum* (18 de setembro de 1861): DS 2841-2847 *apud* FR 52.

⁷¹ “Os conteúdos positivos desse debate foram formalizados na constituição dogmática *Dei Filius*, por meio da qual um concílio ecumênico – o Vaticano I – intervinha, pela primeira vez e de forma solene, sobre as relações entre razão e fé [...]” (FR 52).

revelada, essa que é compreendida como a *verdade plena*? A resposta mais imediata é que a razão é limitada e por isso possui uma visão parcial e não total da realidade, podendo errar facilmente. Além disso, na concepção cristã, a razão está ferida e enfraquecida pelo pecado, como visto, o que dificulta ainda mais a apreensão correta e profunda da realidade.

A partir desses dados, o papa conclui que apesar da aspiração universal da filosofia, “nenhuma forma histórica da filosofia pode, legitimamente, ter a pretensão de abraçar a totalidade da verdade ou de possuir a explicação cabal do ser humano, do mundo e da relação do homem com Deus” (FR 51). Desse modo, “nessa perspectiva, a razão é valorizada, mas não superexaltada” (FR 20). Tendo considerado entretanto alguns aspectos que ocasionam a separação entre a fé e a razão, considerar-se-ão na próxima seção alguns aspectos presentes na relação harmoniosa entre esses dois âmbitos.

3.2 Complementaridade ou harmonia entre a fé e a razão

A atuação do Magistério da Igreja Católica não se limita somente aos reconhecimentos das teses filosóficas que se opõem à Revelação da fé, mas se direciona ao próprio conhecimento racional, é o que expõe João Paulo II:

Mais do que teses filosóficas isoladas, as tomadas de posição do Magistério ocuparam-se da necessidade do conhecimento racional – e por conseguinte, em última análise, do conhecimento filosófico – para a compreensão da fé. O Concílio Vaticano I [...] pôs em evidência como são inseparáveis e ao mesmo tempo irreduzíveis entre si o conhecimento natural de Deus e a Revelação, a razão e a fé. O Concílio partia da exigência fundamental – pressuposta também pela Revelação – da cognoscibilidade natural da existência de Deus, princípio e fim de todas as coisas⁷², para concluir com solene afirmação já citada: “Existem duas ordens de conhecimento, distintas não apenas pelo seu princípio, mas também pelo seu objeto”⁷³. É que era preciso afirmar, contra qualquer forma de racionalismo, a distinção entre os mistérios da fé e as conclusões filosóficas, e ainda a transcendência e precedência daqueles sobre estas; por outro lado, contra as tentações fideístas, tornava-se necessário corroborar a unidade da verdade e também o contributo positivo que o conhecimento racional pode, e deve, dar para o conhecimento da fé: “Mas, embora a fé esteja acima da razão, não poderá existir nunca uma verdadeira divergência entre fé e razão, porque o mesmo Deus que revela os mistérios e comunica a fé, foi quem colocou também, no espírito humano, a luz da razão. E Deus não poderia negar-se a si mesmo, pondo a verdade em contradição com a verdade”⁷⁴ (FR 53).

Como se evidencia a partir da citação acima, o problema da contrariedade entre a fé e a razão é um não-problema para a fé católica. Pelo fato de a verdade ser uma, fé e razão são

⁷² Cf. CONC. ECUM. VAT. I, Const. dogm. sobre a fé católica *Dei Filius*, II: DS 3004; e cân. 2-§1: DS 3026 *apud* FR 53.

⁷³ *Ibid.*, IV: DS 3015, citado em CONC. ECUM. VAT. II, Const. past. sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*, 59 *apud* FR 53.

⁷⁴ CONC. ECUM. VAT. I, Const. dogm. sobre a fé católica *Dei Filius*, IV: DS 3017 *apud* FR 53.

complementares. A fé tem prioridade sobre a razão, e o caminho de ambas, na concepção católica, termina inevitavelmente em um mesmo lugar: na Verdade que é Deus mesmo, Jesus Cristo, como já foi explanado anteriormente. Nesse sentido, Tomás, “reconhece que a natureza, objeto próprio da filosofia, pode contribuir para a compreensão da revelação divina. Desse modo, a fé não teme a razão, mas solicita-a e confia nela” (FR 43). João Paulo II destaca ainda, citando Anselmo de Cantuária, que “a prioridade da fé não faz concorrência à investigação própria da razão” (FR 42).

O conhecimento da fé e o conhecimento da razão em última instância vislumbram Deus: “A Igreja sabe que os ‘tesouros da sabedoria e da ciência’ estão escondidos em Cristo (Cl 2, 3); por isso, ela intervém estimulando a reflexão filosófica, para que não se obstrua o caminho que leva ao conhecimento do mistério” (FR 51).

Como a graça supõe a natureza e leva-a à perfeição⁷⁵, assim também a fé supõe e aperfeiçoa a razão. Esta, iluminada pela fé, fica liberta das fraquezas e limitações causadas pela desobediência do pecado, e recebe a força necessária para elevar-se até o conhecimento do mistério de Deus Uno e Trino. Embora sublinhando o caráter sobrenatural da fé, o Doutor Angélico [Tomás de Aquino] não esqueceu o valor da racionalidade da mesma; antes, conseguiu penetrar profundamente e especificar o sentido de tal racionalidade. Efetivamente, a fé é de algum modo “exercitação do pensamento”; a razão do homem não é anulada nem humilhada, quando presta assentimento aos conteúdos da fé; é que estes são alcançados por decisão livre e consciente⁷⁶ (FR 43).

O problema em relação à harmonia entre essas duas esferas se verifica, então, quando elas são compreendidas de forma equivocada e reducionista; essa forma parece se traduzir pelo racionalismo e pelo fideísmo, como foi apontado na seção anterior e na citação presente no início dessa seção. No contexto da tese racionalista contemporaneamente, que já foi apontada no segundo capítulo do trabalho como um obstáculo para a harmonia entre fé e razão, João Paulo II cita primeiramente como o Magistério da Igreja interveio através do Papa Pio X, este que pôs em relevo “como, na base do modernismo, havia posições filosóficas de linha fenomenista, agnóstica e imanentista⁷⁷” (FR 54).

O papa continua e cita mais intervenções nessa matéria como “a importância que teve a rejeição católica da filosofia marxista e do comunismo ateu⁷⁸” (FR 54); e a identificação das “interpretações errôneas que andavam ligadas com as teses do evolucionismo, do existencialismo e do historicismo” (FR 54), apontadas dessa vez pelo Papa Pio XII na carta

⁷⁵ “Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat” (Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, 1, 8 ad 2 *apud* FR 43).

⁷⁶ Cf. JOÃO PAULO II, Discurso aos participantes no IX Congresso Tomista Internacional (29 de setembro de 1990): *L'Osservatore Romano* (ed. portuguesa de 28 de outubro de 1990), 9 *apud* FR 43.

⁷⁷ Cf. Carta enc. *Pascendi dominici gregis* (8 de setembro de 1907): AAS 40 (1907), 596-597 *apud* FR 54.

⁷⁸ Cf. PIO XI, Carta enc. *Divini Redemptoris* (19 de março de 1937): AAS 29 (1937), 65-106 *apud* FR 54.

encíclica *Humani generis*⁷⁹. Além da intervenção da Congregação da Doutrina da Fé “para sublinhar o perigo que comportava a assunção acrítica, feita por alguns teólogos da libertação, de teses e metodologias provenientes do marxismo⁸⁰” (FR 54).

Importante mencionar que Pio XII no mesmo documento em que apontou os problemas de algumas correntes de pensamento também afirmou que “tais extravios não deviam ser liminarmente rejeitados, mas examinados criticamente” (FR 54). Colocação que parece poder ser estendida a todos os posicionamentos da Igreja a respeito de outras diversas teses filosóficas que acabam por surgir no decurso do tempo:

Ora, estas tendências, que se afastam em medida desigual da reta via, não podem ser ignoradas ou transcuradas pelos filósofos e teólogos católicos, que têm o grave dever de defender a verdade divina e humana, e de fazê-la penetrar na mente dos homens. Pelo contrário, devem conhecer bem essas opiniões, quer porque as doenças não podem ser curadas, se primeiro não são bem conhecidas, quer porque algumas vezes mesmo nas afirmações falsas se esconde um pouco de verdade, quer finalmente porque os próprios erros forçam a nossa mente a investigar e a perscrutar, com maior diligência, certas verdades filosóficas e teológicas⁸¹.

No que se refere à tese fideísta, por sua vez, ela se contrapõe à harmonia entre fé e razão, na medida em que “não reconhece a importância do conhecimento racional e do discurso filosófico para a compreensão da fé, melhor, para a própria possibilidade de acreditar em Deus” (FR 55). Contemporaneamente, essa tendência pode ser verificada, por exemplo, no “biblicismo”, posição que “tende a fazer da leitura da Sagrada Escritura, ou da sua exegese, o único referencial da verdade” (FR 55), identificando assim a palavra de Deus só com a Sagrada Escritura, ignorando, portanto, a Tradição da Igreja, o que não pode acontecer na concepção católica de Revelação, tal como foi exposto no segundo capítulo deste trabalho.

Portanto, a Sagrada Escritura não constitui, para a Igreja, a sua única referência; a “regra suprema da fé”⁸² provém efetivamente da unidade que o Espírito estabeleceu entre a Sagrada Tradição, a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja, numa reciprocidade tal que os três não podem subsistir de maneira independente⁸³ (FR 55).

Além dessa, outras formas de fideísmo ameaçam a harmonia existente entre fé e razão, elas se manifestam, por exemplo, “quando se quer individualizar a verdade da Sagrada Escritura com a aplicação de uma única metodologia, esquecendo a necessidade de uma exegese mais ampla que permita o acesso, em união com toda a Igreja, ao sentido pleno dos textos” (FR 55). Ou ainda quando há uma “pouca consideração [...] reservada à teologia especulativa, e ainda

⁷⁹ Cf. Carta enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), 562-563 *apud* FR 54.

⁸⁰ Cf. Intru. sobre alguns aspectos da “teologia da libertação” *Libertatis nuntius* (6 de agosto de 1984), VII-X: AAS 76 (1984), 890-903 *apud* FR 54.

⁸¹ Carta enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), 563-564 *apud* FR 54.

⁸² Const. dogm. sobre a revelação divina *Dei Verbum*, 21 *apud* FR 55.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 10 *apud* FR 55.

no desprezo pela filosofia clássica, de cujas noções provieram os termos para exprimir tanto a compreensão da fé como as próprias formulações dogmáticas” (FR 55).

Ao lado dos pronunciamentos do Magistério da Igreja a respeito de erros filosóficos, esteve também o reconhecimento de desenvolvimentos filosóficos que, com muito rigor, souberam expressar a complementaridade entre a fé e a razão. Nesse contexto, o Papa João Paulo II recorda com destaque da epístola encíclica *Æterni Patris* escrita pelo Papa Leão XIII em 1879, um documento pontifício inteiramente dedicado à filosofia.

O papa não deixa de reconhecer que a *Æterni Patris* resultou em um renovado incentivo nos estudos sobre Tomás de Aquino, também em outros escolásticos e no próprio pensamento medieval, fazendo com que houvesse um novo florescimento da filosofia tomista no século XX (FR 58). Não houve somente essa retomada no âmbito da filosofia, mas também cabe ressaltar que no mesmo período vários filósofos católicos “valendo-se de correntes de pensamento mais recentes e com uma metodologia própria” (FR 59), possibilitaram que, partindo-se de diversas perspectivas, fossem elaboradas “formas de reflexão filosófica, que visavam manter viva a grande tradição do pensamento cristão na unidade de fé e razão” (FR 59):

Houve quem tivesse organizado sínteses de nível tão alto que nada tinham a invejar aos grandes sistemas do idealismo, e quem pusesse as bases epistemológicas para uma nova exposição da fé, à luz de uma renovada compreensão da consciência moral; houve quem tivesse elaborado uma filosofia que, partindo da análise da imanência, abria o caminho para o transcendente, e quem tentasse traduzir as exigências da fé no horizonte da metodologia fenomenológica (FR 59)⁸⁴.

Tem o seu importante lugar nesse debate também o Concílio Vaticano II (1962-1965), o 21º Concílio e último ocorrido da Igreja Católica, até o presente momento. Este “apresenta uma doutrina muito rica e fecunda a propósito da filosofia” (FR 60). O papa cita a esse respeito em especial a constituição *Gaudium et spes*⁸⁵, que, entre outros assuntos de cunho filosófico, trata da capacidade transcendente da razão e da visão filosófica do ateísmo. O Concílio se deteve ainda com atenção no estudo da filosofia ao qual se devem dedicar os candidatos ao sacerdócio, fornecendo recomendações “que se podem generalizar a todo o ensino cristão” (FR 60).

⁸⁴ Em um momento posterior de sua encíclica, João Paulo II chega a enumerar alguns exemplos desses empreendimentos filosóficos que reconhecem de forma robusta e com excelência profissional a harmonia entre a fé e a razão: “A relação entre a filosofia e a palavra de Deus manifesta-se fecunda também na investigação corajosa realizada por pensadores mais recentes, de entre os quais me apraz mencionar, no âmbito ocidental, personagens como John Henry Newman, António Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein, e, no âmbito oriental, estudiosos com a estatura de Vladimir S. Solov'ev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij. Ao referir estes autores, ao lado dos quais outros nomes poderiam ser citados, não tenciono obviamente dar aval a todos os aspectos do seu pensamento, mas apenas propô-los como exemplos significativos dum caminho de pesquisa filosófica que tirou notáveis vantagens da sua confrontação com os dados da fé [...]” (FR 74).

⁸⁵ Cf. nn. 14-15; 20-21 *apud* FR 60.

João Paulo II fez questão de reiterar a importância dos estudos filosóficos para os candidatos ao sacerdócio. Tal estudo precede os estudos teológicos que estes também fazem, decisão que foi confirmada pelo Concílio Ecumênico Lateranense V⁸⁶ (1512-1517), e que tem “as suas raízes na experiência maturada durante a Idade Média, quando foi posta em relevo a importância de uma harmonia construtiva entre o saber filosófico e teológico” (FR 62). O papa acrescenta que a organização dos estudos para os sacerdotes iniciando-se com a filosofia e posteriormente passando-se à teologia, “influenciou, facilitou e promoveu, embora de forma indireta, uma boa parte do progresso da filosofia moderna”⁸⁷ (FR 62).

Todas essas considerações demonstram que, para a fé católica, a atividade racional filosófica tem um papel fundamental e indispensável, sendo que “uma sábia formação filosófica e teológica [...] nunca deve faltar na Igreja” (FR 62). Sempre reconhecendo a distinção entre essas duas esferas, é também reconhecida, portanto, “a ligação íntima do trabalho teológico com a investigação filosófica da verdade” (FR 63) dentro dessa tradição. Considerando, claro, como foi exposto, o “dever que o Magistério tem de discernir e estimular um pensamento filosófico que não esteja em dissonância com a fé” (FR 63).

João Paulo II explora essa interação entre filosofia e teologia de forma mais pormenorizada nos capítulos finais VI e VII de sua encíclica, inclusive apontando algumas correntes de pensamento incompatíveis com a teologia e prejudiciais para a própria atividade filosófica. Além de ter apontado em um momento anterior a esses dois capítulos finais de sua obra, o fato de que apesar de a filosofia ser indispensável à teologia, as duas se distinguem claramente e quando esta faz uso daquela, ocorrem mudanças consideráveis no próprio conteúdo filosófico que está sendo analisado (FR 39). Na ocasião desta dissertação, essa exposição não será feita de forma mais aprofundada, tendo em vista que seria necessário um espaço maior para que se pudesse adentrar nas especificidades da ciência teológica, o que, por ora, não é o objetivo do trabalho.

De todo modo, fica muito clara a constatação de que “a Igreja continua profundamente convencida de que fé e razão ‘se ajudam mutuamente’⁸⁸, exercendo, uma em prol da outra, a função tanto de discernimento crítico e purificador, como de estímulo para progredir na investigação e no aprofundamento” (FR 100). Assim sendo, é possível dar por concluída a exposição das ideias principais dessa monografia e encaminhar-se para a sua conclusão.

⁸⁶ Cf. Bula *Apostolici regimini sollicitudo*, Sessão VIII: Conc. Ecum. Decreta (1991), 605-606 *apud* FR 62.

⁸⁷ “Temos um exemplo significativo na influência exercida pelas *Disputationes metaphysicæ* de Francisco Suárez, que eram seguidas até mesmo nas universidades luteranas da Alemanha” (FR 62).

⁸⁸ Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. sobre a fé católica *Dei Filius*, IV: DS 3019 *apud* FR 100.

4 CONCLUSÃO

Este trabalho procurou se desenvolver em três capítulos, de forma semelhante, ele pretende findar a partir de três ideias principais que foram expostas no decorrer de suas páginas. A primeira delas é a pretensão de universalidade da filosofia; a segunda é a questão sobre o sentido da vida; a terceira e última é a tese da harmonia entre fé e razão.

No que se refere à primeira, é preciso que se compreenda que João Paulo II, na esteira de muitos outros filósofos, considera que a filosofia se caracteriza principalmente por sua dimensão sapiencial. Ou seja, ele não olha para a filosofia apenas como mais uma entre todas as demais áreas do conhecimento, antes, a considera como referindo-se a um saber universal, que aponta “para a contemplação da verdade e a busca do fim último e do sentido da vida” (FR 47). A filosofia entendida em sua definição genuína se contrapõe ao que o papa identifica contemporaneamente de formas de racionalidade que são orientadas, “ou pelo menos orientáveis, como ‘razão instrumental’ ao serviço de fins utilitaristas, de prazer ou de poder” (FR 47).

Esse caráter de universalidade da filosofia se expressa sobretudo pela reflexão metafísica presente nela. Metafísica não enquanto uma escola de pensamento específico, mas sim em relação ao fato de nesta reflexão manifestar-se a capacidade humana de “transcender os dados empíricos para chegar, na sua busca da verdade, a algo de absoluto, definitivo, básico” (FR 83). A capacidade de passar do “fenômeno ao fundamento” (FR 83). Em outros termos:

[...] este papel sapiencial não poderia ser desempenhado por uma filosofia que não fosse, ela própria, um autêntico e verdadeiro saber, isto é, **debruçado não só sobre os aspectos particulares e relativos — sejam eles funcionais, formais ou úteis — da realidade, mas sobre a verdade total e definitiva desta, ou seja, sobre o próprio ser do objeto de conhecimento** (FR 82, grifo nosso).

É importante destacar, neste sentido, que os resultados que a filosofia apresenta enquanto sabedoria universal não são restringidos a um sistema filosófico único, antes se apresentam como resultados do “*pensar filosófico*” (FR 4, grifo do autor) enquanto tal, desse meio próprio de reflexão que não se restringe a uma só corrente de pensamento, mas que se refere à própria capacidade intelectual humana.

Assim, conclui-se, em primeiro lugar, que, apesar de a filosofia apresentar uma pretensão de universalidade, ela, enquanto desenvolvida por seres humanos, possui a limitação própria a esses seres. Ela nunca vai chegar a formular um sistema de pensamento que seja todo ele universal (FR 51). Ainda que tal como se considera aqui, ela forneça princípios que são válidos universalmente: aqueles princípios que constituem um patrimônio espiritual da

humanidade, como foi visto no primeiro capítulo do trabalho, e que não são delimitados a uma única corrente filosófica. E assim o é porque esses princípios fazem parte da *orthòs logos, recta ratio*, como era chamada pelos antigos; a reta razão, que é: “quando a razão consegue intuir e formular os princípios primeiros e universais do ser, e deles deduzir correta e coerentemente conclusões de ordem lógica e deontológica” (FR 4). Tem-se, nesse sentido, que a “argumentação conduzida segundo rigorosos critérios racionais é garantia para a obtenção de resultados universalmente válidos” (FR 75).

Dessa forma, o que se tem aqui é que o *pensar filosófico* e os resultados referentes a uma sabedoria universal que dele advêm têm uma pretensão universal e não que um sistema particular de um filósofo deveria ser tomado inteiramente por universal, ou seja, deveria ser tomado como correspondendo ao *pensamento filosófico* inteiro (FR 4).

É o que poderia também ser chamado de *filosofia perene*, expressão entendida aqui como os princípios filosóficos que são válidos a despeito da passagem do tempo e das circunstâncias históricas e culturais (FR 85). Pressupondo-se que a verdade tem validade perene (FR 87) e não um caráter efêmero ou pragmático: que mudaria conforme a utilidade da circunstância. Usa-se aqui o termo *filosofia perene* tal como a filósofa Edith Stein o caracterizou:

[...] *philosophia perennis* [...]: trata-se do espírito do genuíno filosofar que vive em todo genuíno filósofo, quer dizer, em todo aquele que é movido por uma necessidade interior irresistível de indagar o *logos* do mundo ou a sua *ratio* (como Tomás traduzia o termo). Aquele que nasce filósofo traz esse espírito ao mundo – em potência, falando em termos tomasianos. A potência se converte em ato quando o filósofo nato encontra um filósofo maduro, um “mestre”. Dessa forma, os genuínos filósofos se dão as mãos, para além de todos os limites de espaço e tempo (Stein, 2019, pp. 100-101).

A questão da aspiração à universalidade presente na filosofia está intimamente conectada com a questão sobre o sentido da vida, pois “impelido pelo desejo de descobrir a verdade última da existência, o homem procura adquirir aqueles conhecimentos universais que lhe permitam uma melhor compreensão de si mesmo e progredir na sua realização” (FR 4). Não só sobre o sentido da vida, mas, como se nota na citação acima de Stein, o *logos*, o sentido, a *ratio*, a razão, do próprio mundo. E é aqui que se faz possível passar à consideração sobre a segunda ideia principal exposta neste trabalho.

João Paulo II não só caracteriza a filosofia por sua dimensão sapiencial, mas afirma que ela tem por contributo específico “colocar a questão do sentido da vida e esboçar a resposta” (FR 3), constituindo-se, por essa razão, “uma das tarefas mais nobres da humanidade” (FR 3). Espera-se que ao longo desta dissertação, essa particularidade, que, segundo João Paulo II, é

crucial para a filosofia, tenha ficado bem realçada. O papa chega a afirmar inclusive que a crise de sentido é extremamente presente no contexto atual (FR 81).

O conteúdo dos pronunciamentos magisteriais citados pelo papa e apontados no terceiro capítulo deste trabalho com relação à filosofia em grande medida se dirigiram a modos filosóficos de proceder que negligenciaram essa particularidade da reflexão sobre o sentido da vida. Puseram de lado a questão da verdade absoluta, mas também do fim último do ser humano, e, portanto, deixaram de refletir sobre o sentido da existência desse mesmo ser ou ainda apontaram como algo inexistente. Ou seja, apontaram que a vida não teria um sentido para ser pensado.

Nesse contexto, merece destaque o niilismo. O papa considerou no seu documento algumas correntes de pensamento; aquilo que ele identificou como os seus erros e os riscos que elas lançam sobre a atividade filosófica. Dentre elas, o ecletismo (FR 86); o historicismo (FR 87); o cientificismo (FR 88) e o pragmatismo (FR 89). De forma destacada, ele afirma que as teses discutidas a respeito dessas correntes “conduzem, por sua vez, a uma concepção mais geral, que parece constituir, hoje, o horizonte comum de muitas filosofias que não querem saber do sentido do ser” (FR 90), e essa é a concepção niilista.

A principal característica do niilismo, como foi visto, é a “rejeição de qualquer fundamento e simultaneamente a negação de toda a verdade objetiva” (FR 90). Negar a possibilidade de investigação do ser é negar a verdade objetiva. Negando isso, é quase impossível refletir sobre a possibilidade de um sentido para a existência, pois nessa concepção há uma ausência total de sentido. Naquilo que expressa o papa, a verdade objetiva é o fundamento no qual está alicerçada a dignidade do ser humano, prescindir dela, é prescindir da humanidade e da identidade do homem (FR 90). O niilismo, ao se livrar de todas as certezas, não tornou o homem mais livre, pois, como aponta o papa, “uma vez que se privou o homem da verdade, é pura ilusão pretender torná-lo livre. Verdade e liberdade, com efeito, ou caminham juntas, ou juntas miseravelmente perecem”⁸⁹ (FR 90).

⁸⁹ “Neste mesmo sentido, escrevi na minha primeira encíclica, comentando a frase ‘conhecereis a verdade, e a verdade tornar-vos-á livres’ do Evangelho de S. João (8, 32): ‘Estas palavras encerram em si uma exigência fundamental e, ao mesmo tempo, uma advertência: a exigência de uma relação honesta para com a verdade, como condição de uma autêntica liberdade; e a advertência, ademais, para que seja evitada qualquer verdade aparente, toda a liberdade superficial e unilateral, toda a liberdade que não compreenda cabalmente a verdade sobre o homem e sobre o mundo. Ainda hoje, depois de dois mil anos, Cristo continua a aparecer-nos como Aquele que traz ao homem a liberdade baseada na verdade, como Aquele que liberta o homem daquilo que limita, diminui e como que despedaça pelas próprias raízes essa liberdade, na alma do homem, no seu coração e na sua consciência” [Carta enc. *Redemptor hominis* (4 de Março de 1979), 12: AAS 71 (1979), 280-281] (JOÃO PAULO II, papa *In: Carta Encíclica Fides et Ratio*. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010. 8ª Reimpressão: 2023 pp. 119-120). Na edição da *Fides et Ratio* utilizada para a elaboração deste trabalho (Paulinas) essa nota feita por João Paulo II aparece

De algum modo, este niilismo encontra confirmação na terrível experiência do mal que caracterizou a nossa época. O otimismo racionalista que via na história o avanço vitorioso da razão, fonte de felicidade e de liberdade, não pôde resistir face à dramaticidade de tal experiência, a ponto de uma das maiores ameaças, neste final de século, ser a tentação do desespero (*FR* 91).

A concepção niilista se mostra, então, muito problemática. A questão sobre o sentido da vida diante da constatação da morte, como se apontou no terceiro capítulo dessa dissertação, frente a respostas fragmentárias devido a sua efemeridade (*FR* 6), e, por isso mesmo, insuficientes, continua a incomodar de modo imperioso. A segunda conclusão deste trabalho passa, assim, pela afirmação do papa de que “privada da questão do sentido da existência, uma filosofia incorreria no grave perigo de relegar a razão para funções meramente instrumentais, sem uma autêntica paixão pela busca da verdade” (*FR* 81). Foi exatamente isso o que se apresentou a respeito de grande parte da filosofia moderna no primeiro capítulo desta monografia a partir principalmente de Edith Stein. A filósofa se expressou em termos semelhantes aos que o Papa utilizou quando apontou o motivo que fez com que na sua época os estudos sobre Tomás de Aquino ganhassem nova força:

Vive-se um tempo em que considerações metodológicas não satisfazem mais a ninguém. As pessoas estão sem base firme e procuram tal base. Querem uma verdade palpável, de conteúdo tangível e que se prove na vida; [...]. Elas a encontram em Tomás. [Em seus escritos] não há nada além da sóbria verdade, expressa conceitual e abstratamente (Stein, 2019, pp. 112-113).

Essa argumentação permite que se passe agora para a terceira e última conclusão deste trabalho, a sua tese principal, a saber, a relação harmoniosa entre fé e razão. É precisamente e em primeiro lugar a partir do retorno da “dimensão sapiencial de procura do sentido último e global da vida” (*FR* 81), essência da filosofia, que João Paulo II diz que a fé, que a Revelação religiosa pode estar em consonância com a razão, neste caso, com a filosofia (*FR* 81). Por que? Exatamente porque uma filosofia que não se limita a aspectos metodológicos mas que se preocupa em encontrar o sentido último de todas as coisas pode estar aberta a receber a contribuição que a Revelação tem a oferecer a esse respeito.

Mas não só isso, é precisamente por meio desse retorno que a fé se torna “advogada convicta e convincente da razão” (*FR* 56) na medida em que a incita a “sair de qualquer isolamento [...]” (*FR* 56). O mistério de Deus que “a mente humana não consegue abarcar, mas

referindo-se à última palavra do número anterior do documento (número 89), contudo, isso se constitui um erro de acordo com a versão da *Fides et Ratio* publicada pelo site oficial do vaticano. Cf. JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Fides et Ratio**. Roma: Copyright © Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 11 mar. 2024.

apenas receber e acolher na fé” (FR 14) exprime a amplitude que o saber filosófico pode ter, pois a razão pode “investigar e compreender, sem ser limitada por nada mais que a sua finitude ante o mistério infinito de Deus” (FR 14). Nesse sentido, o papa afirma: “A Revelação introduz, portanto, na nossa história uma verdade universal e última que leva a mente do homem a nunca mais se deter; antes, impele-a a ampliar continuamente os espaços do próprio conhecimento até sentir que realizou tudo o que estava ao seu alcance, sem nada descurar” (FR 14).

O retorno da dimensão sapiencial da filosofia de procura do sentido último e global da vida como a primeira exigência para que se tenha uma harmonia entre fé e razão, segundo João Paulo II, estimula inclusive a filosofia se “conformar com a sua própria natureza” (FR 81). Assim, a filosofia deixa de ser apenas “aquela instância crítica decisiva que indica, às várias partes do saber científico, o seu fundamento e os seus limites, mas representará também a instância última de unificação do saber e do agir humano, levando-os a convergirem para um fim e um sentido definitivos” (FR 81). Ademais, essa dimensão sapiencial mostra-se bastante indispensável nos dias correntes no contexto do aprimoramento técnico da humanidade que demanda “uma renovada e viva consciência dos valores últimos” (FR 81), pois isso impede que os meios técnicos sejam usados de forma utilitarista de maneira a destruir a própria dignidade humana⁹⁰, como se aludiu no terceiro capítulo deste trabalho.

A questão central aqui sobre a harmonia entre fé e razão é a unidade da verdade. Unidade da verdade natural e revelada (FR 34). A visão unitária e orgânica do saber que o homem é capaz de alcançar (FR 85). O que isso significa? Significa que a verdade é uma só (FR 51) e tanto a investigação filosófica quanto a Revelação não prescindem dessa verdade, como já foi enunciado neste trabalho. Para a concepção católica, uma investigação filosófica (e mais, uma investigação de qualquer tipo) lançada às suas últimas consequências não pode senão chegar na constatação da verdade da Revelação⁹¹.

Neste ponto, pode-se mais uma vez compreender melhor a situação a partir de Edith Stein. Retomando a sua tese de razão natural e sobrenatural vista no primeiro capítulo, tem-se que, segundo a filósofa, o procedimento que exclui a fé como um meio de conhecimento é compreensível se se toma a fé por um sentimento ou algo “irracional”, ou seja, se se toma a fé como algo que não teria nada que ver com verdade e falsidade (Stein, 2019, p. 106). Contudo,

⁹⁰ Cf. João Paulo II, Carta enc. *Redemptor hominis* (4 de Março de 1979), 15: AAS 71 (1979), 286-289 *apud* FR 81.

⁹¹ “A investigação metódica em todos os campos do saber, quando levado a cabo (...) segundo as normas morais, nunca será realmente oposta à fé, já que as realidades profanas e as da fé têm origem no mesmo Deus” (Const. past. sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*, 36 *apud* JOÃO PAULO II, papa *In: Carta Encíclica Fides et Ratio*. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010. 8ª Reimpressão: 2023, p. 49).

ela afirma: “se a fé tivesse esse significado para Tomás, então ele tampouco lhe teria dado voz em questões filosóficas, pois também para ele a filosofia é assunto da *ratio*” (Stein, 2019, p. 106). Mas tal *ratio* ou razão para Tomás, segundo ela, tinha um sentido amplo que engloba tanto a razão natural como a razão sobrenatural.

Mas o que isso tem a ver com a questão da unidade da verdade? Tem tudo a ver na medida em que a fé ou a razão sobrenatural é um caminho para a verdade “e, mais exatamente, um caminho para *verdades* que de outra forma seriam inacessíveis para nós” (Stein, 2019, p. 106, grifo da autora), mais ainda, ela é “o caminho mais seguro para a verdade, pois uma certeza maior do que a certeza da fé não há” (Stein, 2019, p. 106), tal como foi visto sobre a certeza da fé em Tomás de Aquino no segundo capítulo. E isso tem implicações seríssimas e comprometedoras para o pensamento filosófico enquanto um pensamento que tem por vocação originária a busca da verdade. É o que Edith Stein expressa:

Com isso, a fé adquire um duplo significado para a filosofia. A filosofia quer alcançar a verdade da forma mais ampla possível e com a maior certeza possível. Se a fé desvela verdades que não podem ser alcançadas por outros caminhos, então a filosofia não pode renunciar às verdades da fé sem sacrificar sua pretensão universal à verdade e sem arriscar que até no campo de conhecimento que lhe resta como próprio se infiltre a falsidade porque na conexão orgânica de todas as verdades cada parte pode aparecer sob uma luz falsa quando cortada a ligação com o todo. Daí segue uma *dependência material da filosofia em relação à fé*. Além disso, se à fé pertence a mais elevada certeza acessível ao espírito humano, e se a filosofia exige propiciar a mais elevada certeza possível, então ela deve fazer sua a certeza da fé. Isso acontece, por um lado, quando ela acolhe em si mesma as verdades da fé, e, por outro, quando mede todas as demais verdades com base nas verdades da fé, tomando-as como critério último. Daí resulta também uma *dependência formal da filosofia com relação à fé*. (Stein, 2019, pp. 106-107, grifo da autora).

De pano de fundo, o que se tem aqui é que de fato a verdade plena e última encontra-se na Revelação, apesar de ela não encerrar todas as perguntas, pois permanece envolvida no mistério da fé. Revelação essa que tem por seu centro, como visto, a Pessoa de Jesus Cristo, o próprio Deus (*FR* 34). Se é assim, consequentemente essa verdade, ou melhor, a Verdade que é o próprio Cristo, não poderia ser ignorada. Ao contrário, é ela que todos os homens como naturalmente filósofos buscariam. E essa verdade plena, completa, somente pode ser devidamente alcançada por meio da razão natural e sobrenatural em comunhão, ou seja, por meio da razão e da fé em harmonia.

Diante disso, se a proposta do filósofo John Hick exposta aqui neste trabalho sobre a não consideração da deidade de Jesus não pode ser aceita na compreensão católica da fé, nem tampouco a interpretação imanentista da filósofa Marilena Chaui também exposta aqui; como lidar com a questão? Como lidar com o dado objetivo da diversidade religiosa e cultural entre os sujeitos frente a uma religião que declara conter a plenitude da verdade, e, por essa razão,

ser a religião verdadeira? Como lidar com a particularidade incontornável declarada pelo cristianismo, expressa de forma muito significativa pelo filósofo Pascal: “Como Jesus Cristo passou despercebido no meio dos homens, assim a sua verdade permanece, entre as opiniões comuns, sem diferença exterior [...]”⁹²? Certamente, as respostas para essas importantes perguntas dariam uma nova dissertação. Contudo, pode-se vislumbrar uma indicação de resposta com aquilo que João Paulo II expõe:

Os cristãos transmitem, a cada cultura, a verdade imutável que Deus revelou na história e na cultura dum povo. Ao longo dos séculos, continua a reproduzir-se o mesmo fenômeno testemunhado pelos peregrinos presentes em Jerusalém, no dia de Pentecostes. Ao escutarem os Apóstolos, perguntavam-se: “Não são, acaso, galileus todos esses que estão falando? Como é pois, que os ouvimos falar, cada um de nós, no próprio idioma em que nascemos? Partos, medos, elamitas, habitantes da Mesopotâmia, da Judeia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia, vizinha de Cirene, colonos de Roma, judeus e prosélitos, cretenses e árabes, ouvimo-los anunciar nas nossas línguas as maravilhas de Deus!” (At 2, 7-11). O anúncio do Evangelho nas diversas culturas, ao exigir de cada um dos destinatários a adesão da fé, não os impede de conservar a própria identidade cultural. Isto não provoca qualquer divisão, pois o povo dos batizados distingue-se por uma universalidade que é capaz de acolher todas as culturas, fazendo com que aquilo que nelas está implícito se desenvolva até à sua explanação plena na verdade. Em consequência disso, uma cultura nunca pode servir de critério de juízo e, menos ainda, de critério último de verdade a respeito da revelação de Deus [...] (FR 71).

Sob esse viés, João Paulo II esclarece que “o fato de acreditar na possibilidade de se conhecer uma verdade universalmente válida” (FR 92) não é fonte de intolerância nem de divisão, mas é, pelo contrário, a condição necessária para se estabelecer um diálogo entre os seres humanos que naturalmente buscam a verdade plena, a “verdade total” (FR 92).

A resposta católica em Jesus Cristo, Verbo encarnado “que realiza em plenitude a existência humana” (FR 80), como essa verdade plena, total, continua ainda a suscitar diversas reações. A palavra “católica” etimologicamente significa universal. A proposta da fé católica é uma proposta universal, “a palavra de Deus destina-se a todo homem, de qualquer época e lugar da terra [...]” (FR 64): “[...], a sabedoria da Cruz supera qualquer limite cultural que se lhe queira impor, obrigando a abrir-se à universalidade da verdade de que é portadora” (FR 23).

[...]. O verdadeiro ponto nodal, que desafia qualquer filosofia, é a morte de Jesus Cristo na cruz. Aqui, de fato, qualquer tentativa de reduzir o plano salvífico do Pai a mera lógica humana está destinada à falência. “Onde está o sábio? Onde está o erudito? Onde está o investigador deste século? Porventura, Deus não considerou louca a sabedoria deste mundo?” (1 Cor 1, 20) — interroga-se enfaticamente o Apóstolo. [...]. Usando a linguagem dos filósofos do seu tempo, Paulo chega ao clímax da sua doutrina e do paradoxo que quer exprimir: “Deus escolheu, no mundo, aquelas coisas que nada são, para destruir as que são” (cf. 1 Cor 1, 28). Para exprimir o carácter gratuito do amor revelado na cruz de Cristo, o Apóstolo não tem medo de usar a linguagem mais radical que os filósofos empregavam nas suas reflexões a respeito de Deus. A razão não pode esgotar o mistério de amor que a Cruz representa, mas a Cruz

⁹² *Pensées* (ed. L. Brunschvicg), 789 *apud* FR 13.

pode dar à razão a resposta última que esta procura. [...]. A relação entre a fé e a filosofia encontra, na pregação de Cristo crucificado e ressuscitado, o escolho contra o qual pode naufragar, mas também para além do qual pode desembocar no oceano ilimitado da verdade. Aqui é evidente a fronteira entre a razão e a fé, mas torna-se claro também o espaço onde as duas se podem encontrar (FR 23).

Mostrou-se patente, diante da citação anterior e ao longo do desenvolvimento deste trabalho, que a fé católica, longe de ser um assunto restrito à religião (Stein, 2019, pp. 104-105), tem um potencial enorme de provocar a reflexão filosófica. Mais ainda, ela se mostra incontornável quando de uma reflexão filosófica, pois tem por elemento central a plenitude da verdade e a filosofia busca a verdade.

Além, é claro, retomando as duas conclusões anteriores, de ela reafirmar a grande capacidade da razão humana de atingir a realidade inteligível, de não ficar apenas nos fenômenos⁹³. Ou seja, de ela reafirmar a capacidade metafísica do homem de chegar ao conhecimento da verdade objetiva especialmente por meio “daquela *adaequatio rei et intellectus* [adequação entre a coisa e o intelecto], a que se referem os Doutores da Escolástica⁹⁴” (FR 82). E também por oferecer em Cristo, “única resposta definitiva aos problemas do homem⁹⁵” (FR 104)⁹⁶, uma “resposta tão satisfatória à questão sobre o sentido da vida, até então insolúvel” (FR 38).

O papa João Paulo II conseguiu expor isso de uma maneira muito clara. Ele afirmou, sem deixar vácuo, com a força necessária para um mundo que não acredita na verdade que a verdade existe. Resta a esse mundo, então, oferecer a sua resposta. Evidentemente, essa resposta, para João Paulo II, passa pela constatação da existência de Deus feita pelos homens que lançados à reflexão racional natural percebem que “não têm em si mesmos, nem o seu primeiro princípio, nem o seu fim último, mas que participam do Ser-em-si, sem princípio nem fim” (CIC 34), e, desse modo, “o homem pode ter acesso ao conhecimento da existência duma realidade que é a causa primeira e o fim último de tudo, ‘e a que todos chamam Deus’⁹⁷” (CIC 34).

Em outras palavras, valendo-se dos conceitos de fé e religião vistos em Tomás de Aquino, é possível entender que a religião, compreendida como *dever de justiça*, incentiva a atitude de o ser humano se reconhecer dependente de Deus. Na medida em que o ser humano

⁹³ Const. past. sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*, 15 *apud* FR 82.

⁹⁴ “Veja-se, por exemplo, S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 16, 1; S. Boaventura, *Coll. in Hex.*, 3, 8, 1” JOÃO PAULO II, papa *In: Carta Encíclica Fides et Ratio*. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010. 8ª Reimpressão: 2023, p. 110).

⁹⁵ Const. past. sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*, 10 *apud* FR 104.

⁹⁶ “Por amor, Deus revelou-Se e deu-Se ao homem. Dá assim uma resposta definitiva e superabundante às questões que o homem se põe a si próprio sobre o sentido e o fim da sua vida” (CIC 68).

⁹⁷ São Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I. q. 2, a. 3, e: Ed. Leon. 4, 31 *apud* CIC 34.

reconhece que é um ser derivado, que não é causa de si mesmo e nem causa do mundo e do que está ao seu redor; não compreendendo o porquê da existência e dos acontecimentos, percebe que é um ser dependente (*FR* 80). Essa reflexão pode resultar na percepção de que existe um Alguém que lhe é superior, dado que se considera que este Alguém além de ter lhe criado, criou todas as outras coisas. Este Alguém, que é chamado Deus, passa a ocupar o centro do Universo, ao invés do ser humano, e assim, Deus passa a ser honrado e cultuado de maneira devida, passa-se a “dar a Deus o que é de Deus”.

Contudo, chegar à conclusão racional da existência de Deus não é suficiente como já se disse. A fé, considerada como uma virtude, denota que ela é também uma disposição para agir bem, e, portanto, além de proporcionar um conhecimento intelectual da realidade divina, proporciona também uma aplicação prática. Sendo um hábito, a fé pode crescer na medida em que ela é exercida. É preciso que para além do conhecimento da existência de Deus, haja, pela fé, uma nova forma de viver em razão da constatação dessa verdade: “As faculdades do homem tornam-no capaz de conhecer a existência de um Deus pessoal. Mas, para que o homem possa entrar na sua intimidade, Deus quis revelar-Se ao homem e dar-lhe a graça de poder receber com fé esta revelação” (*CIC* 35). Considerada como virtude teologal, a fé parece ser um elemento bastante desejável: na medida em que o ser humano é limitado, apesar de possuir racionalidade e uma grande potencialidade.

Nesse sentido, a fé se apresenta como um complemento auxiliador. Pela fé, na perspectiva católica, metafisicamente criacionista, torna-se possível conhecer e entender melhor a verdade do mundo, da estrutura do ser humano e de sobre quem o criou. Ainda mais, tal como conceitua Tomás de Aquino, tendo a serviço dela os dons da inteligência e da ciência que afastam a cegueira da mente e o embotamento do sentido intelectual, possibilitando ao crente um conhecimento mais profundo das essências e o reto juízo sobre as criaturas (II-II, qs. 8; 9; 15). “A razão e a fé não podem ser separadas, sem fazer com que o homem perca a possibilidade de conhecer de modo adequado a si mesmo, o mundo e Deus” (*FR* 16). Em outras palavras, a fé permite uma ampliação das possibilidades e da qualidade de cognição e ação humanas.

A discussão filosófica a respeito do tema da relação entre a fé e a razão encontra o seu lugar na medida em que “há quem procure com periódica monotonia ressuscitar uma suposta incompatibilidade [...] entre a inteligência humana e a Revelação divina”⁹⁸, a despeito de tudo

⁹⁸ESCRIVÁ, Josemaria. **escrivá.org**. É Cristo que passa – A vocação cristã, nº 10. Disponível em: <https://escriva.org/pt-br/es-cristo-que-pasa/10/>. Acesso em: 20 fev. 2024.

o que se considerou sobre a fé ampliar as capacidades naturais humanas; movimento entendido aqui como algo sem fundamento e prejudicial. Propõe-se que a atitude que desqualifica a razão ou a fé e as coloca como contrárias, parte de uma compreensão equivocada a respeito tanto da fé quanto da razão. O que pode e deveria ser evitado, como se procurou demonstrar ao longo de todo este trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução Oficial da CNBB. 6ª ed. Brasília, DF: Edições CNBB, 2022.

CATECISMO da Igreja Católica (CIC). 4ª ed. São Paulo: Loyola; Brasília: Edições CNBB, 2017

COMPÊNDIO do Catecismo da Igreja Católica (CCIC). Vaticano: 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html. Acesso em: 11 jan. 2024.

BENTO XVI, Papa. **Audiência Geral São Tomás de Aquino**. Roma, 02 jun. 2010. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html. Acesso em: 8 maio 2024.

BENTO XVI, Papa. **Discurso aos participantes no Congresso promovido pela Pontifícia Universidade Lateranense por ocasião do 10º aniversário da Carta Encíclica *Fides et Ratio***. Roma, 16 out. 2008. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_x-fides-et-ratio.html. Acesso em: 06 maio 2024.

BENTO XVI, Papa. **Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões**. Ratisbona, 12 set. 2006. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html. Acesso em: 06 maio 2024.

COMUNIDADE SHALOM. **comshalom.**, 2017. O desejo de Deus e a Revelação de Deus. Disponível em: <https://comshalom.org/o-desejo-de-deus-e-revelacao-de-deus/>. Acesso em: 6 fev. 2024.

ESCRIVÁ, Josemaria. **escrivá.org**. É Cristo que passa – A vocação cristã, nº 10. Disponível em: <https://escriva.org/pt-br/es-cristo-que-pasa/10/>. Acesso em: 20 fev. 2024.

HENRY, A.-M. Introdução e notas, *In*: TOMÁS DE AQUINO. A fé. *In*: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica – Edição Bilíngue**. 5ª ed. v. 5. São Paulo: Loyola, 2016. p. 43-152; 208-218.

HICK, John. **Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente**. Tradução: Agnaldo Cuoco Portugal. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica *Fides et Ratio***. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010. 8ª Reimpressão: 2023.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica *Fides et Ratio***. Roma: Copyright © Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 11 mar. 2024.

KONINGS, Johan. Introdução e notas, *In*: BIBLÍA. **Bíblia Sagrada**. Tradução Oficial da CNBB. 6ª ed. Brasília, DF: Edições CNBB, 2022.

CHAUÍ, Marilena. Fé e razão: uma questão atual? Debate entre a filósofa Marilena Chauí e o teólogo Francisco Catão. *In*: SAVIAN FILHO, Juvenal. **Fé e razão: uma questão atual?** São Paulo: Loyola, 2005. p. 111-163.

OLIVEIRA, C.-J. P. de. Introdução e notas, *In*: TOMÁS DE AQUINO. A religião. *In*: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica – Edição Bilingue**. 3ª ed. v. 6. São Paulo, SP: Loyola, 2013. 2ª reimpressão: 2017. p. 270-311; 337-358; 428-478; 495-521.

PLATÃO, **República**. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

REDAÇÃO MBC. **Minha biblioteca Católica**, © 2017-2024. Tradição, Magistério e Sagrada Escritura. Disponível em: <https://bibliotecacatolica.com.br/blog/formacao/tradicao-magisterio-e-sagrada-escritura/>. Acesso em: 29 jan. 2024.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Preâmbulos à leitura da encíclica *Fides et Ratio*. *In*: SAVIAN FILHO, Juvenal. **Fé e razão: uma questão atual?** São Paulo: Loyola, 2005. p. 101-109.

STEIN, Edith. **Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino**. Tradução: Enio Paulo Giachini *et al.* Revisão da tradução e revisão técnica: Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019. Coleção Obras de Edith Stein.

TOMÁS DE AQUINO. A fé. *In*: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica – Edição Bilingue**. 5ª ed. v. 5. São Paulo: Loyola, 2016. p. 43-152; 208-218.

TOMÁS DE AQUINO. A religião. *In*: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica – Edição Bilingue**. 3ª ed. v. 6. São Paulo, SP: Loyola, 2013. 2ª reimpressão: 2017. p. 270-311; 337-358; 428-478; 495-521.