

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR
PONTIFÍCIO INSTITUTO JOÃO PAULO
MESTRADO EM FAMÍLIA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**

MIGUEL IVÂN MENDONÇA CARNEIRO

**LEITURA FILOSÓFICA DA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* E SEUS
ECOS NOS PARADIGMAS FAMILIARES CONTEMPORÂNEOS**

Salvador
2005

MIGUEL IVÂN MENDONÇA CARNEIRO

**LEITURA FILOSÓFICA DA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* E SEUS
ECOS NOS PARADIGMAS FAMILIARES CONTEMPORÂNEOS**

Dissertação apresentada à Universidade Católica do Salvador como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Família na Sociedade Contemporânea.

Orientador: Dr. Genival Bartolomeu Fernandes Machado.

Salvador
2005

UCSAL. Sistema de Bibliotecas.
Setor de Cadastramento.

C289 Carneiro, Miguel Ivân Mendonça

Leitura filosófica da encíclica *fides et ratio* e seus ecos nos paradigmas familiares contemporâneos/ Miguel Ivân Mendonça Carneiro .__ Salvador: UCSAL/Superintendência de Pesquisa e Pós-Graduação, 2005.
117f.;30cm.

Inclui Referência

Orientador: Prof. Dr. Pe. Genival Bartolomeu Fernandes Machado

Dissertação (Mestrado em Família na Sociedade Contemporânea) Superintendência de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade Católica do Salvador/Pontifício João Paulo II para Estudos sobre Matrimônio e Família.

1.Fé e Razão 2.Filosofia 3.Teologia 4. João Paulo II 5.Família I. Autor II.Universidade Católica do Salvador III.Superintendência de Pesquisa e Pós-Graduação IV. Pontifício João Paulo II para Estudos sobre Matrimônio e Família V. Machado, Genival Bartolomeu Fernandes – Orientador VI.Título

CDU: 316.356.2: 262.131

MIGUEL IVÂN MENDONÇA CARNEIRO

**LEITURA FILOSÓFICA DA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* E SEUS
ECOS NOS PARADIGMAS FAMILIARES CONTEMPORÂNEOS**

Dissertação apresentada à Universidade Católica do Salvador/Pontifício Instituto João Paulo
II para Estudos sobre Matrimônio e Família.

Aprovada em 21 de outubro de 2005.

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. JOSAFÁ MENEZES, Bispo Auxiliar da Arquidiocese de São Salvador
Doutor em Teologia, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma.

PROF^a DR^a. MARIA DE SAMPAIO VIEIRA
Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma

PROF. DR. Pe. GENIVAL BARTOLOMEU FERNANDES MACHADO
Orientador
Doutor em Filosofia, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma.

DEDICATÓRIA

*A minha mãe Izabel Maria
Cardeal Moreira Neves, O.P. (in memoria)
Alexandre Magno*

AGRADECIMENTOS

A Dom João Carlos Petrini, diretor do Pontifício Instituto João Paulo II, seção Brasil, pelo incentivo e orientação intelectual.

Ao professor Pe. Genival Bartolomeu, orientador paciente e dedicado, sempre presente no percurso filosofante e investigativo.

A Dom Josafá Menezes, pela prontidão em indicar caminhos filosofantes e desafiantes da dramaticidade humana.

Humanismo cristão é também um humanismo realista. A liberdade humana é sempre limitada e difícil, nunca se realiza de maneira integral e perfeita. Paixões intensas limitam o uso da liberdade e por isso precisam essas ser controladas pela razão e por Deus.

Dom Lucas Moreira Neves,
Discurso de posse na Academia Nacional de Filosofia.
Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1994.

RESUMO

Partindo do pressuposto que o homem é ser-no-mundo, como a Filosofia e a Teologia explicam a relação - necessária ou acidental - com o mistério e com a liberdade humana? Qual a operação ontológica capaz de coadunar a totalidade do ser através dos exercícios filosofante e teologal? Quais as influências da *Fides et Ratio* (FR) nos arranjos familiares contemporâneos? Diante esses questionamentos, foram investigados os fundamentos do pensamento do Papa João Paulo II na *Fides et Ratio* a partir de alguns contextos questionadores dos pressupostos da Fé e seus ecos nos paradigmas familiares contemporâneos. Foram analisados os argumentos da crítica da Igreja sobre o discurso científico. Foi abordado o posicionamento da encíclica sobre o pensamento filosófico que se desenvolveu afastado da revelação cristã. Foi investigado, também, o par de palavras-princípio (*Eu-Tu, Eu-Issó*), em Martin Buber, e o conceito de Pessoa, em Karol Wojtyła. O deslocamento do sentido de Pessoa subordinada ao mistério e elevada à autonomia absoluta de sujeito social, corroborou para a quebra dos paradigmas familiares de base católica e burguesa. Analisou-se como a Teologia permaneceu convicta da máxima anselmiana *intelectus fidei*: é a Filosofia subordinada à Teologia? A proposta da pesquisa não foi “revisar” a eficácia da Teologia ou da Filosofia no processo do conhecimento em busca da essência do ser enquanto ser tendencioso ao agrupamento, comunidade e família, mas investigou-se os impactos da Encíclica *Fides et Ratio* – em seu duplo movimento de “diálogo” e de “recusa” pela sociedade – e seus ecos nos paradigmas familiares contemporâneos, os quais atravessaram perdas de referenciais em decorrência das novas dinâmicas, recursos e apelos da sociedade técnica, haja vista as potencialidades da engenharia genética versus os interesses econômicos no processo da eugenia. Procurou-se demonstrar que a nova ordem técnica-científica reconfigurou a Família para o pluralismo indefinido, nova morada do pensamento contemporâneo. Ofereceu-se uma versão da Filosofia resguardando sua tradicional capacidade de apontar novos caminhos e reelaborar novos referenciais e visões de mundo capazes de colocar sentido ao existir, inclusive os familiares. Por fim, foi desta tensão do sujeito (Pessoa) entre os discursos da fé e da razão no exercício da escolha (liberdade), que se construiu a reflexão em torno da Encíclica *Fides et Ratio* e da Família.

Palavras-chave: Família, Filosofia; João Paulo II; Teologia.

ABSTRACT

By the conjecture that the man is “exist-in-world”, how the Philosophy and the Theology explain the necessary or casual relation – with the mystery and human freedom? Which ontological operation is able to conciliate whole being through the philologist and theologic exercises? What is the *Fides et Ratio* (FR) influences in the contemporaneous familiarity disposes? Before these questions, was investigated the reason of the thought of Pope João Paulo II in the *Fides et Ratio* beginning of some doubtful contexts of the faith, conjecture and yours echoes in contemporaneous familiarity paradigm. Was examined the Church critical arguments about the scientific discourse. Was board the positionament of encyclic about the philosophical thought that develop apart of the Christian revelation, having the idealism how apogee of this scission. Was investigated, also the pair of principle-words (I-You, I-This), in Martin Burber and the conception of Pessoa, in Karol Wojtyla. This relation corroborated with the break of familiarity paradigm, because take care of displacement of the sense of Pessoa while subordinated at the mystery and elevated at absolute autonomy, while social subject. Analyzed how the Theology stay convinced of the anselmiana interpretation of *intelectus fidei*: is the Philosophy subordinated by Theology? The research offer wasn't “to revise” the efficacy of Theology in knowledge process in search of the essence of ser while ser tendentious at the grouping, community and family, but was investigated the impacts of Encyclic – in your double movement of “dialogue” and “denial” – and your echoes in the contemporaneous familiarity paradigms, those that cross over referential losses in result of new dynamics, recourses and appellation of technical society, was saw the potentialities of genetic engineering versus the economical interests in the eugenia process. Was looked for demonstrate that the new technical-scientific order is pushing the Family for the indefiniteness pluralism, new home of the contemporaneous thought. Was offered a version of Philosophy guarding your traditional capacity to sharpen new ways and re-elaborate new paradigms and visions of world that gave sense to exist, inclusively the familiarity. At last, is this tension of subject (Person) between the discourses of faith and of reason and the exercises of choose (Liberty), that construct the reflection around the Encyclic *Fides et Ratio* and the Family.

Word-key. Family, Philosophy, Theology, Jean Paul II.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	11
2 – ESTRUTURA DA <i>FIDES ET RATIO</i>	
2.1 Introdução	19
2.2 A revelação da sabedoria de Deus	23
2.3 <i>Credo ut intellegam</i>	28
2.4 <i>Intellego ut credam</i>	34
2.5 A relação entre fé e razão	38
2.6 Intervenções do magistério em matéria filosófica	44
2.7 Interação da teologia com a filosofia	46
2.8 Exigências e tarefas atuais	49
3 – <i>FIDES ET RATIO</i> E O INDIVÍDUO	
3.1 Relevância histórico-filosófica	53
3.2 Noção de Indivíduo	60
3.3 Realidade do Indivíduo	68
3.4 Consciência de si (eu existente)	73
4 - <i>FIDES ET RATIO</i> E SEUS ECOS NA FAMÍLIA E NA SOCIEDADE	
4.1 Sociedade e família em João Paulo II	78
4.2 Sociedade em Martin Buber	83
4.3 Aproximações entre João Paulo II e Martin Buber	89
4.4 Família e as perspectivas antropológicas	90
4.5 Entre tendências: novos arranjos familiares	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS	113
ANEXO A – Biografia de Karol Wojtyla	117
ANEXO B – Biografia de João Paulo II	131
ANEXO C – Biografia de Martin Buber	134

INTRODUÇÃO

Nenhuma pesquisa surge *ex-abrupto*. A presente dissertação de Mestrado em Família na Sociedade Contemporânea é o resultado das inquietações filosóficas e teológicas despertadas nos estudos iniciados na Pontifícia Universidade Católica da Itália Meridional (seção São Tomás de Aquino, em Nápoles), na Universidade Católica do Salvador e no Pontifício Instituto João Paulo II para Estudos sobre Matrimônio e Família. Da graduação à pós-graduação, optou-se pela investigação em torno do pensamento de Martin Buber e de João Paulo II. Idéias de *pessoa, indivíduo, comunidade, família, Deus e ciência* se perpassam e dão contorno à relevante problemática existencial da consciência do Homem e do seu espaço na sociedade, cujos papéis e funções são constantemente revistos em sucessivas quebras de paradigmas.

Karol Wojtyla colocou a filosofia personalista como questionadora dos limites e da consistência da razão enquanto instância capaz de dar conta da problemática sobre as relações entre fé e razão. O personalismo buberiano conduziu a metafísica do humano ao diálogo entre *criador e criatura* através do diálogo do par de palavras-princípio *Eu-Tu, Eu-Issó*. Buber e Wojtyla articularam um discurso consistente entre Filosofia e Teologia na *escolha* pessoal e seus impactos na tipologia relacional do *indivíduo* (Pessoa), do *grupo* (Família) e da *comunidade* (Sociedade), questionando o protótipo de cientificidade e seus desdobramentos para o Indivíduo, a Família e a Sociedade.

Karol Wojtyla e Martin Buber têm inspiração metafísica sem desprezar a fenomenologia, melhor entendida na expressão de Von Balthasar, *dramaticidade*. A tensão entre fé e razão retrata a angústia vivida pelo indivíduo já a partir do seu primeiro referencial de espacialidade - a Família - cuja nova realidade familiar (monoparentais *i.ou* erguidas sem os pressupostos teológicos do matrimônio) a Filosofia e a Teologia ainda constróem discursos cognitivos e a sociologia reelabora novas interpretações, funções e papéis sociais capazes de criar novos sentidos éticos e morais para o paradigma contemporâneo da família, já previsto no ordenamento jurídico nacional¹.

Pesquisar o fenômeno familiar exige o exercício da interdisciplinaridade, pois a Filosofia, a Teologia, a Sociologia, a Antropologia, a Sexologia, a Medicina, a Economia, e o

¹ Cf. § 3º do art. 226 da Constituição Federal de 1988: “Para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento”; art. 1723 do Código Civil (Lei nº 10.406 de 10.01.2002): “É reconhecida como entidade familiar a união estável entre o homem e a mulher, configurada na convivência pública, contínua e duradoura e estabelecida com o objetivo de constituição de família”.

Direito, dentre outras, são peças fundamentais para a articulação das problemáticas do conhecimento e do acesso ao real em torno das novas tipologias familiares contemporâneas. Contudo, a presente pesquisa concentrou-se no conhecimento filosófico em diálogo com a Teologia, a Antropologia e a Sociologia.

A presente dissertação tornou-se momento privilegiado para dialogar com os pensamentos de Karol Wojtyla e Martin Buber sobre Filosofia, Teologia, Pessoa, Família e Sociedade para resgatar o sujeito do caos referencial no qual foi sucumbido, fruto da crise da razão instrumental (HORKHEIMER, 1976)² e da perda da “experiência humana” (PETRINI, 2003)³.

Nomear os *objetos* é dar-lhes sentido, imprimindo-lhes razões de existir. Por isso, nomeamos *elementos vinculantes da dramaticidade da existência humana* a sequência *indivíduo-pessoa-família-sociedade*, fundamentando a idéia central contida no tema, a saber: filosofia e teologia (para além de seus pressupostos circunstanciais) são as mediadoras da tensão entre real e ideal vividos no *locus* social. Portanto, *Leitura filosófica da Encíclica Fides et Ratio e seus ecos nos paradigmas familiares contemporâneos* tem a pretensão de discutir, a partir das “duas asas do conhecimento” (FR, n.1) - Teologia e a Filosofia – o embate teórico-conceitual da Família entre os apelos da razão e da fé pela passagem do cadafalso da sociedade de espetáculo, sucumbida aos interesses mercadológicos.

A carta encíclica em questão, publicada em 1998, suporta diversas possibilidades de abordagens. Desta forma, observou-se a importância do título *Leitura filosófica da Encíclica Fides et Ratio e seus ecos nos paradigmas familiares contemporâneos* cuja função é reduzir a polifonia lingüística e indicar a dimensão e o tipo de abordagem escolhidos a partir da problemática.

Aceitando como válido a sentença de que “todo o processo de investigação é procura de respostas ao problema da pesquisa” (BOAVENTURA, 2004, p.37), foi indagado: qual é a postura filosófica do magistério de João Paulo II na *Fides et Ratio* frente às tensões entre fé e razão? Se o Homem é um ser religioso, como se dá o fluxo entre os entendimentos *físicos* e *metafísicos* no contexto dos contínuos enunciados científicos questionadores dos pressupostos da fé? Quais os “dinamismos” dos pressupostos filosóficos dos discursos de Karol Wojtyla e Martin Buber e seus respectivos *constructos* sobre Pessoa, Indivíduo, Família

² A expressão “razão instrumental” foi cunhada por Horkheimer e Adorno em 1976, época na qual a Escola de Frankfurt ocupou-se da elaboração da crítica à razão de matriz iluminista. Cf. Horkheimer, M. **A eclipse da razão**. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976, p. 27 e seguintes.

³ Cf. PETRINI, João Carlos. Pessoa, Matrimônio, Família: entre Cultura Pós-moderna e Cristianismo. In: **Família XXI: entre pós-modernidade e cristianismo**. São Paulo: Companhia Ilimitada, 2003, p. 23.

e Sociedade? A perda da noção de sacralidade em torno da Pessoa contribuiu para a quebra dos paradigmas familiares? Se o homem é *ser-no-mundo*, qual o status da relação com o divino, acidental ou necessária? Qual a operação ontológica é capaz de coadunar a *totalidade* do humano através do exercício filosofante e teológico? Qual das “asas do conhecimento” (FR n.1) exerce maior influência sobre a família contemporânea e quais as suas contribuições aos novos paradigmas familiares?

Seguramente, é a *Fides et Ratio* a publicação do pontificado de João Paulo II de maior peso e consistência argumentativa sobre o debate entre fé e razão, religião e ciência, filosofia e teologia. Na academia, a carta encíclica recebera todas as espécies de reações, o que denota a impossibilidade de manter-se “neutro”, pois a *Fides et Ratio* conseguiu – de forma sintética – discutir os principais problemas sobre a origem, a finalidade e a crise da razão.

João Paulo II não defendeu a supremacia da teologia sobre a filosofia, não reeditou o debate medieval se a filosofia é ou não serva da teologia. Tanto a academia quanto a Santa Sé avançaram no debate e estabeleceram um diálogo sobre a questão. Atualmente, do ponto de vista acadêmico, didático, teórico e conceitual, ambas as formas do conhecimento têm garantido estatuto epistemológico próprio e autônomo, diferente da Idade Média.

A partir da multidisciplinaridade, o debate repercute diretamente sobre a ideia de família, pois o indivíduo pertence, inexoravelmente, a uma unidade familiar fenomênica e perpétua (de sentidos) na relação espaço-tempo, arcabouço de quaisquer paradigmas e cenário do embate entre o antigo e novo, o rejeitado e o aceito. Como proponente da discussão, sugere-se que nenhum desses elementos estejam fora do problema o qual pode ser resumido no título *Leitura filosófica da encíclica Fides et Ratio e seus ecos nos paradigmas familiares contemporâneos*, pois a carta encíclica em tela ofereceu uma saída para o caos argumentativo e fragmentado sobre o indivíduo contemporâneo, oriundo da crise da razão.

Em 1978, o cardeal Karol Wojtyła saiu do conclave com o nome de João Paulo II, dando início a um dos mais longos e polêmicos pontificados da história da Igreja (16.X.1978 - 2.IV.2005). Seja como Cardeal Wojtyła ou o como João Paulo II é inegável a sua efetiva participação como protagonista da história recente de reorganizar o senso religioso do sujeito, diluído no fragmentado sentido de pertença pautado no discurso materialista e imediatista da contemporaneidade.

O império da técnica ratificou o domínio através dos novos enunciados científicos das décadas de 80 e 90; no início do século XXI já não se pode mais arriscar ou pré-estabelecer etapas do cientificismo devido à velocidade e das provas incontestes do

surgimento das novas descobertas e possibilidades do fazer científico, a exemplo da biotecnologia, da engenharia genética, da física e da nanotecnologia com seus respectivos desdobramentos de efeitos sobre os fatos sociais, valores e significados.

Entre a *tradição teológica* e a *modernidade científica*, se formularam explicações relativistas. Com o fim do projeto coletivo teocêntrico e o fortalecimento do relativismo antropológico-filosófico predomina a ditadura do gozo, do fetiche da mercadoria, configurando a sociedade do espetáculo fundada no discurso utilitarista. Mas, o sujeito social continua na busca do seu sentido de pertença entre fé e razão, sem, porém, renunciar às práticas milenares, mas de novo sentido contemporâneo. Como consequência, diversas sociedades começaram a reconhecer a legalidade das uniões homoafetivas, divulgado pelo *sensu comum* de “casamento”; o mercado internacional - em suas inúmeras roupagens - incentiva a associação livre entre nascimento/pobreza, aborto/garantia, avanço técnico-científico/banalidade do sagrado etc., dando formato a um tecido socialmente frágil de valores religiosos e perspectivas éticas cada vez mais particularizadas e, conseqüentemente, relativizadas. Portanto, pode-se afirmar que a liberdade da dominação religiosa representa apenas um movimento da liberdade do sujeito, faltando-lhe reconhecer uma *identidade* capaz de configurar um projeto coletivo, pois, não obstante as citadas mudanças há sérias resistências de entendê-las como objetivo comum social.

Uma via para se entender a dinâmica dessas realidades e sua complexidade é investigar o fluxo cognitivo entre fé e razão na encíclica *Fides et Ratio*, margeando o panorama dos contínuos enunciados da ciência, questionadores dos pressupostos da fé, e seus ecos com a questão familiar.

Analisando os argumentos da crítica do magistério de que “na investigação científica, foi-se impondo uma mentalidade positivista, que não apenas se afastou de toda a referência à visão cristã no mundo, mas, sobretudo deixou cair qualquer alusão à visão metafísica e moral” (FR, n.46) pode-se encontrar a chave-de-leitura apropriada de entendimento sobre a negativa da postura da Igreja sobre o pensamento filosófico moderno que se desenvolvera afastando-se da revelação cristã, tendo o idealismo como apogeu desta cisão ao tentar “transformar a fé e os seus conteúdos, inclusive o mistério da morte e ressurreição de Jesus Cristo, em estruturas dialéticas racionalmente compreensíveis (...) apontaram a fé como prejudicial e alienante para o desenvolvimento pleno do uso da razão” (FR, n.46).

Urge mapear a fronteira apontada pela filosofia entre *realidade* e *idealidade* no discurso filosófico a partir do conceito de *indivíduo* em Martin Buber assim como se faz necessário demonstrar que a teologia permaneceu convicta da interpretação anselmiana do *intelecctus fidei*. Afirma João Paulo II, fundamentando seu comentário a partir da idéia do arcebispo de Cantuária:

...a prioridade da fé não faz concorrência à investigação própria da razão. De fato, esta não é chamada a exprimir um juízo sobre os conteúdos da fé; seria incapaz disso, porque não é idônea. A sua tarefa é, antes, saber encontrar um sentido, descobrir razões que a todos permitam alcançar algum entendimento dos conteúdos da fé (FR n.42).

Nesta perspectiva, qual foi a contribuição da *Fides et Ratio* no entendimento sobre Pessoa, Família e Sociedade? Segundo a Igreja, a filosofia encontra-se sem rumo e dominada pelo pluralismo indefinido (FR, n.5). Tal pluralismo, inclusive, já penetrou informalmente na comunidade católica que adota os avanços técnico-científicos, mesmo contrariando a orientação moral, a exemplo do uso de anticoncepcionais, as pesquisas da clonagem e manipulação genética e o contínuo apoio às uniões homoafetivas, dentre outros arranjos.

A *Pessoa*, portanto, encontra-se entre aceitar as vantagens da técnica ou questionar alguns argumentos da tradição moral religiosa. Trata-se da angústia do sujeito de agir segundo uma *nova* postura de racionalidade ou obedecer a sua crença. A história da humanidade vive a revisão das idéias de *sacro* e a de *Pessoa* e suas inter-relações. Portanto, vive-se uma quebra de paradigma manifesto da desobediência moral amparado pela prova da técnica racional, essa última sempre capaz de atingir a legalidade estatal.

O ordenamento lógico da presente dissertação passa, necessariamente, por um objetivo, caracterizado pelo impulso criativo e intelectualmente capaz de ser demonstrado empiricamente ou sustentado na argumentação teórico-conceitual⁴.

Os objetivos deste trabalho são de investigar as idéias filosóficas da encíclica *Fides et Ratio* e seus ecos nas tipologias familiares contemporâneas; identificar seus níveis de influência, dependência e independência para com os novos arranjos familiares; abordar a

⁴ É indiscutível o impulso teórico e acadêmico em torno das problemáticas familiares depois da criação do Pontifício Instituto João Paulo II. De orientação ética e moral bem definidas e maturidade intelectual respeitada, o Instituto estabelece diálogo de fôlego com todas as argumentações familiares. Cf. PETRINI, João C.; MOREIRA, Lúcia V. de Campos; ALCÂNTARA, M. A. Ramos. **Família XXI**: entre pós-moderno e cristianismo. São Paulo: Ilimitada, 2003, p. 11.

tensão do sujeito (Pessoa) com os anunciados da fé e da razão nas novas dinâmicas familiares a partir dos *elementos vinculantes da dramaticidade da existência humana*: Indivíduo, Pessoa, Família e Sociedade.

Reafirmamos que não obstante as possibilidades de uma abordagem multidisciplinar da *Fides et Ratio*, a presente pesquisa privilegiou as perspectivas da filosofia antropológica e da antropologia teológica, as quais contribuíram para entender a tarefa da razão frente aos novos paradigmas antropológicos, filosóficos, sociológicos e jurídicos da Pessoa na relação fé e ciência, família e sociedade, público e privado. Para tanto, analisou-se o dinamismo dos pressupostos filosóficos da *Fides et Ratio* em conexão com os binômios *Pessoa-Família, Ato-Potência*, em Karol Wojtyła e *Pessoa-Indivíduo e Sociedade-Família*, em Martin Buber.

A estrutura da encíclica *Fides et Ratio (A revelação da sabedoria de Deus, Credo ut intellegam, Intellego ut credam, A relação entre fé e razão, Intervenções do magistério em matéria filosófica, Interação da teologia com a filosofia, Exigências e tarefas atuais)*, foi analisada para criar nexos entre Família e os fenômenos sociais e inter-humanos, esses perpassados pela crise da modernidade, estreitamente vinculada à crise da razão de matriz iluminista.

Por fim, a proposta da presente dissertação de mestrado foi demonstrar que os pressupostos filosóficos, antropológicos e sociológicos da pós-modernidade representam a ruptura da concepção clássica e teológica da idéia de Família, católica e burguesa legitimada pelo sacramento matrimonial.

Diante das fragmentações conceituais e relativismos morais, João Paulo II não se furtou em dialogar com as novas tendências, apontando a viabilidade teórica e a urgência metafísica de se assegurar a matriz de uma *antropologia adequada*.

Afirma João Paulo II:

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. 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, n.5).

A fundamentação teórica do problema entre fé e razão remonta à Patrística, século II ao VII da era cristã, e continuou por toda a Escolástica, até o século XIV, quando o *indivíduo* começa o processo de independência das *razões teológicas*. O tema é recorrente e

sempre é trazido à baila quando se inclui as questões fundamentais (Quem eu sou? De onde vim? Para onde vou?) na argumentação teórica ou prática sobre o Homem e suas relações intersubjetivas (sociedade), culturais (antropologia) e espirituais (metafísica). Os principais teóricos foram: São Justino (165 d.C), Tertuliano (n.155 d.C.), Santo Agostinho (354-430), Santo Anselmo (1033-1109), Pedro Abelardo (1079-1142), São Tomás de Aquino (1221-1274), John Duns Scot (1270-1308) e Guilherme de Ockham (1229-1350).

O conjunto e as sucessivas interpretações filosóficas do diálogo entre fé e razão estão contidas na encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II (1998) e seus comentadores, a exemplo de Rino Fisichella (1999) que organizou *Fides et Ratio: lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale*. Esta coletânea reúne comentários dos mais expoentes intelectuais europeus, sustentando a profundidade e atualidade do tema, além de destacarem a figura do papa filósofo.

Na obra *Persona e Atto*, Karol Wojtyla (1980) elaborou o fundamento teórico para o conceito de *Pessoa e Participação*. Em *Dom e Mistério* (1996), encontram-se os passos da formação intelectual e sacerdotal do Sumo Pontífice sempre vinculada à sua historicidade: “Estou convencido de que o sacerdote não deve ter qualquer receio de estar ‘fora do tempo’, porque o ‘hoje’ humano de cada sacerdote está inserido no ‘hoje’ de Cristo redentor”. Em *Homem e mulher o criou: catequese sobre o amor humano* (2005) retirou-se que da “ordem seguida pelo Papa, que vai do *ethos* à teologia do corpo para voltar ao *ethos* (...) dentro da fé partir do ponto de vista ético para evidenciar um fundamento de antropologia teológica” (PETRINI; SILVA, 2005, p. 315).

Sobre o magistério de João Paulo II, foram consultadas as obras de Luigi Accattoli (1997) *Quando o Papa perde perdão: todos os mea culpa de João Paulo II* (1999) e Karol Wojtyla: *o homem do final do milênio*. A obra de Giovane Reale e Tadeusz Styczen (2003), *Metafísica della Persona: tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, constitui leitura obrigatória em qualquer estudo sobre João Paulo II e seu pontificado.

De Manfredo Araújo de Oliveira (2000) utilizou-se *Diálogos entre Razão e Fé*, obra na qual o autor aborda o “esfacelamento dos sentidos, um relativismo como fenômeno de civilização, a ruptura do mundo simbólico de tempos anteriores, a mundialização e a globalização, a fragmentação da razão e sua historificação”. O autor desenvolveu acurada análise filosófica sobre a encíclica *Fides et Ratio*. Châtelet (1992) é quem melhor sintetizou a história da Razão, a partir de entrevista concedida à Émile Noël; a história da razão coincide com a própria história do desenvolvimento da ciência.

As categorias e problemáticas sobre o *Indivíduo, Pessoa, Sociedade e Comunidade* foram abordadas com as contribuições de Martin Buber (1977, 1982, 1987, 1992) Henrique Lima Vaz (1992), Bruno Forte (1987), Petrini (2003) e Mounier (2004).

Philippe Ariès (1981) ofereceu um percurso histórico sobre a criança e a família do qual se fez uso para demonstrar a dinâmica das relações familiares na sociedade e o surgimento de novos referenciais. Da *Família contemporânea em debate*, organizada por Maria do Carmo Brant de Carvalho (2000) encontrou-se as transições históricas dos modelos familiares.

Dominique Lambert (2002), em *Ciências e teologia*, afirmou “frequentemente se tem representado o encontro entre as ciências e a teologia em termos de conflito, combate, incompreensão”, mas, “se não existisse esse gênero de conflitos, poder-se-ia crer que a teologia não diz respeito, em nada, à nossa realidade de carne e osso, ao universo de espaço-tempo-matéria”. Dessa abordagem interessa a conclusão do autor, a de que “isso correria o risco de transformar nossa fé em um mito, uma questão de gosto, em total oposição à fé na Encarnação, que está no centro da teologia católica”. A obra de Lambert (2002) busca a “esperança de que um diálogo possa não mutilar nem a verdade científica, nem a verdade teológica”.

A revisão da literatura foi uma das principais etapas da metodologia da pesquisa, pois possibilitou contemplar o leque argumentativo dos diversos teóricos que se ocuparam anteriormente da problemática. Foi a partir deste levantamento teórico-conceitual hermenêutico-crítico que se elaborou o plano parcial seguido do definitivo da dissertação, pois a revisão da literatura “ilumina o problema com a discussão de novos enfoques, dados, informações, esclarecendo melhor a matéria em exame. São os suportes teóricos que sustentam o problema” (BOAVENTURA, 2004, p. 63).

A natureza desta pesquisa é essencialmente teórico-conceitual, descritiva e explicativa. Partiu-se de um documento pontifício, a carta encíclica *Fides et Ratio* e passou-se a construir uma rede de referenciais a partir de comentadores sobre a principal fonte contemplada. Não obstante o problema abordar questões históricas e circunstanciais, a pesquisa não pode ser entendida como tal.

A presente proposta de pesquisa, portanto, adotou o método investigativo hermenêutico teórico-conceitual, privilegiando a leitura crítica direta das fontes oficiais e seus comentadores da filosofia e da teologia além dos campos epistemológicos convergentes, tais como a Antropologia Filosófica, Antropologia Teológica e Sociologia da Família.

2 – ESTRUTURA DA *FIDES ET RATIO*

2.1 Introdução

A Carta Encíclica *Fides et Ratio*, publicada na Festa da Exaltação da Santa Cruz, em 14 de setembro de 1998, vigésimo ano do Pontificado de João Paulo II, traduz a posição oficial da Igreja nas questões filosóficas que envolvem a Revelação (fé) e a Ciência (razão). O documento aborda a posição do Homem no mundo e suas relações com o físico e metafísico nos sete capítulos da encíclica: 1) *A Revelação da sabedoria de Deus*; 2) *Credo ut Intellegam*; 3) *Intellego ut Credam*; 4) *A relação entre a Fé e Razão*; 5) *Intervenções do Magistério em matéria filosófica*; 6) *Interação da Teologia com a Filosofia*; 7) *Exigências e tarefas atuais*.

Das origens da Filosofia na Grécia Antiga aos nossos dias, a *Fides et Ratio* ambicionou contemplar o sentido da existência, da vida humana, da pessoa em sua singularidade, do trabalho humano e sua relação com o fim último do *ente* ao longo dos 108 tópicos na busca de respostas para as questões fundamentais.

Originalmente destinado aos bispos, teólogos, filósofos e homens de cultura, o documento deixa claro o valor da investigação filosófica e analisa os “limites” da Filosofia e os pontos positivos de uma parceria investigativa e intelectual entre filósofos e teólogos. Porém, não se trata de um “manual”, um texto de via única, mas estende-se à humanidade, às pessoas que têm o desejo e faz a si mesmo a pergunta sobre a verdade e as questões fundamentais da existência aberta ao diálogo com outras ciências.

Desde o lançamento da encíclica, diversos comentadores lançaram olhares assimétricos sobre o conteúdo e a mensagem do documento. Um dos mais significativos a favor da encíclica é a edição italiana *Fides et Ratio: lettera enciclica di Giovanni Paolo II - testo e commento teologico-pastorale*, organizada por Rino Fisichella (1999). Dentre os colaboradores, está Bento XVI, então cardeal Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina na Fé. Ratzinger abre a apresentação da edição enfatizando ser a mensagem do documento não apenas teórico-conceitual sobre fé e razão, mas, é uma mensagem voltada ao reencontro dos “sentidos”:

O tema da encíclica *Fides et Ratio* acerca das relações entre fé e razão podem parecer, a primeira vista, eminentemente intelectual, argumento reservado aos pesquisadores: teólogos, filósofos, estudiosos. Seguramente, é verdade que os destinatários imediatos da encíclica são, além dos Bispos da Igreja Católica, os teólogos, os filósofos, os homens de cultura. Mas, analisando profundamente, a encíclica, propondo esse tema, interpela todos os homens enquanto cada homem

tem o desejo de conhecer a verdade e encontrar resposta às perguntas fundamentais da existência: Quem eu sou? De onde vim? Para onde vou? Qual o sentido da presença do mal, do sofrimento e da morte? O que existirá depois dessa vida? (RATZINGER, 1999, 5)⁵.

Se “foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade”⁶ (FR; *introdução*), a verdade é plena e para todos, e não apenas aos intelectuais. Este mesmo Deus dotou o intelecto humano de “duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade”⁷, a saber: fé e razão.

A busca da *verdade* constitui o problema central da encíclica “que não é, porém, uma das tantas e múltiplas questões que o homem deve confrontar-se, mas é a questão fundamental, imprescindível, que atravessa todos os tempos e pára na vida e na história da humanidade” (RATZINGER, 1995, p. 5)⁸

O texto encíclico procurou demonstrar a dimensão universal das questões fundamentais no esforço claro de deslocá-las de um suposto véu exclusivo do pensamento filosófico ocidental. Recorda João Paulo II (1998) que indagar sobre si e a existência já se encontrava, além dos tratados filosóficos de Platão e Aristóteles, nos escritos sagrados de Israel, nos Vedas, Confúcio, Lao-Tse, Tirtankara e Buda. Portanto, não se trata de uma dimensão intelectual ou cultural autóctone grega porque “são questões que têm a sua fonte comum naquela exigência de sentido que, desde sempre, urge no coração do homem: da resposta a tais perguntas depende efetivamente a orientação que se imprime à existência” (FR. n.1). Mas, com uma diferença: enquanto o passado julgava ter respondido – mesmo se parcialmente às suas inquietações fundantes – a Igreja cristianizou o *logos* grego (Santo Agostinho com a filosofia platônica e Santo Tomás com a aristotélica), desautorizou-o como portador do sentido da Verdade e reduziu tudo anterior ao advento do cristianismo a uma mera expressão imperfeita da revelação divina.

Santo Tomás foi um dos principais teólogos da história do cristianismo a se ocupar da relação revelação e ciência. Ela vivera no apogeu da escolástica medieval e sua obra *Suma*

⁵ Tradução livre: Il tema dell’enciclica *Fides et Ratio* circa i rapporti tra fede e ragione potrebbe sembrare a prima vista eminentemente intellettuale, argomento riservato agli addetti ai lavori: teologi, filosofi, studiosi. Certamente è vero che i destinatari immediati dell’enciclica sono, oltre ai Vescovi della Chiesa cattolica, i teologi, i filosofi, gli uomini di cultura. Ma guardando le cose in profondità, l’enciclica, proponendo questo tema, interpella tutti gli uomini, in quanto in ogni uomo è te il desiderio di conoscere la verità e trovare risposta agli interrogativi fondamentali dell’esistenza: “chi sono? Da dove vengo e verso dove vado? Qual è il senso della presenza del male, della sofferenza, della morte? Che cosa ci sarà sopo questa vita?” (RATZINGER, 1999, 5).

⁶ Cf r. Introdução da *Fides et Ratio*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

⁷ Iden, Ibid.

⁸ Tradução livre: “... che non è tuttavia una delle tante e molteplici questioni che l’uomo deve affrontare, ma è la questione fondamentale, ineliminabile, che attraversa tutti i tempi e se stagioni della vita e dela storia dell’umanità” (RATZINGER, 1999, p. 5)

Teológica representou a superação das posições entre fé e razão dos seus antecessores. Para Tomás de Aquino “as duas asas do conhecimento” são distintas, mas não opostas. A fé se vale das luzes da razão divina manifestada na revelação ao passo que a razão utiliza as luzes da razão natural. Desta forma, a Filosofia, enquanto conhecimento de acesso ao real e a verdade, estará precedida pela Teologia:

A tudo isso respondo que foi necessário, para a salvação do homem, uma doutrina fundada na revelação divina, além das disciplinas filosóficas que são investigadas pela razão humana. Primeiro, porque o homem está ordenado a Deus como a um fim que ultrapassa a compreensão da razão, conforme afirma Isaías, 44,4: “Fora de ti, ó Deus, o olho não viu o que preparaste para os que te amam”. Ora, o homem deve conhecer o fim ao qual deve ordenar as suas intenções e ações. Por isso se tornou necessário, para a salvação dos homens, que lhes fossem dadas a conhecer, por revelação divina, determinadas verdades que ultrapassam a razão humana. (Suma Teológica, I, Q. I, art. I).

A encíclica inicia defendendo a Igreja como portadora da *diaconia da verdade*. Jesus Cristo, perfeição do *logos* grego porque completa a história da Salvação, deu à Igreja a idéia de “Mistério Pascal, o dom da verdade última sobre a vida do homem” (FR, n.2). A *eklesia* é a anunciadora de que Jesus Cristo é “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6) e para cumprir sua posição vigilante, protetora e conservadora da mensagem salvífica ela reedita as sentenças sobre o *mistério* proferido por todas as outras instâncias do conhecimento. A partir das problemáticas “conhece-te a ti mesmo”, “diaconia da verdade”, “amor à sabedoria”, “soberba filosófica”, “pluralismo e desconfiança da verdade” e “verdade, fundamento da relação com a fé” João Paulo II desenvolveu os argumentos da *Fides et Ratio* e a ofereceu ao mundo como uma alternativa de respostas ao sentido da existência.

A recepção da encíclica pela comunidade científica, não foi homogênea. As principais críticas e reservas são: na sociedade secular, a Igreja não tem mais a prerrogativa de influenciar as vidas particulares, familiares e a dinâmica da sociedade, pois a razão atingiu sua maioria e deve permanecer autônoma da fé; a razão tem autonomia de renovar paradigmas culturais⁹, inclusive reordenar relações simbólicas religiosas e intersubjetivas.

O confronto Igreja x ciência baseia-se na postura da Igreja de afirmar ser ela a portadora do anúncio da Verdade ao passo que o cientificismo nega que seja a Verdade apreensível. Filosoficamente, a verdade nunca teve morada fixa, salvo sobre a forte influência da patrística e da escolástica. Às críticas, a Igreja reage: pessoa, família e sociedade são

⁹ Empregamos o termo no sentido adquirido depois do século XVIII, cultura como produto da civilização, seu conjunto dos modos de viver e pensar.

extensões da realidade divina e o direito natural antecede o direito positivo; a autonomia da razão não representa conquista da verdade; a razão pode ser enganadora, portanto, seu produto pode representar um equívoco intelectual em vista da missão maior: contemplar o mistério.

Segundo a leitura de Giovanni Reale, “o empenho da razão filosófica da qual fala a encíclica é aquele de uma razão filosófica capaz de conservar e valorizar a verdade atingida, ou seja, capaz de colocar-se na justa dimensão da tradição”. (*apud* FISICHELLA, 1999),

Giovanni Reale analisa as posições filosóficas que esvaziaram o sentido da investigação filosófica do *ser* e seu diálogo com a fé. Para Reale, na Idade Moderna a ciência da natureza retirou da Filosofia o discurso sobre a natureza, na contemporaneidade as ciências humanas esvaziaram o que se refere ao Homem:

Para compreender bem essa firme posição, se deve levar em conta certas teses avançadas de alguns filósofos. De um lado, (...) como na Idade Moderna, a ciência da natureza retirou da filosofia tudo o que diz respeito a esfera da natureza, assim, na Idade Contemporânea as “ciências humanas” tiraram tudo o que diz respeito ao homem; por isso, a filosofia ficou sem objeto específico de pesquisa, e portanto, ficou prejudicada. De outro lado, alguns sustentaram que os problemas da filosofia, sobretudo aqueles da tradição de tratá-los como qualquer coisa que não diz respeito mais ao homem de hoje, senão no nível da curiosidade erudita, quase como objetos de museu (REALE, 1999, 135)¹⁰.

Foi contra essas tendências que se posicionou João Paulo II, para quem “a filosofia, que tem a grade responsabilidade de formar o pensamento e a cultura por meio do apelo perene à busca da verdade, deve recuperar vigorosamente a sua vocação originária” (FR, n.6). Pode-se entender que o desafio lançado foi, na expressão de Manfredo Araújo de Oliveira (2000)¹¹, devolver à Filosofia a capacidade de “fazer a passagem do fenômeno para o fundamento”, reencontrar seu objeto específico e concentrar-se nas questões fundamentais.

¹⁰ Tradução livre: Per bem comprendere questa forte presa di posizione, si deve tener conto di certe tese avanzate da alcuni filosofi. Da un lato, (...) come in età moderna le scienze della natura hanno tolto alla filosofia tutto ciò che concerne la sfera della natura, così nell'età contemporanea le “scienze umane” le hanno tolto tutto ciò che riguarda l'uomo; per cui la filosofia sarebbe rimasta senza oggetto specifico di ricerca, e quindi si sarebbe come vanificata. Dall'altro, qualcuno ha sostenuto che i problemi della filosofia, soprattutto quelli della tradizione di trattarli come qualcosa che non riguarda più l'uomo di oggi, se non a livello di curiosità erudita, quasi come oggetti da “museo” (REALE, Giovanni. *Riflessioni epistemologiche sull'enciclica In: FISICHELLA, Rino (Org.). Fides et ratio: lettera enciclica di Giovanni Paolo II, testo e commento teologico-pastorale. Milano: San Paolo, 1999, p. 135*)

¹¹ Cf. Manfredo Araújo de Oliveira. *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 42, capítulo 2. “Considerações sobre a Filosofia na Encíclica Fides et Ratio”: “O papa acentua a necessidade da metafísica a partir da compreensão de que uma certa vertente de pensamento, sobretudo da filosofia analítica e da filosofia hermenêutica contemporâneas, tendem a reduzir a tarefa da filosofia a explicitar a estrutura do nosso pensar e

2.2 A revelação da sabedoria de Deus

O primeiro capítulo, *A Revelação da Sabedoria de Deus*, é composto de dois subtópicos (1) *Jesus, revelador do Pai* e (2) *A Razão perante o mistério*, desenvolvidos em oito números, de 7 a 15. O problema inicial tratado pela *Fides et Ratio* é a reflexão sobre o papel da Igreja enquanto depositária duma mensagem originária residente no próprio Deus, conforme a citação bíblica 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”. Esta afirmação encontra como principal oponente o relativismo cultural, conforme destaca Ratzinger (1999): “a pretensão da universalidade do cristianismo, que se funda sobre a universalidade da verdade, se contrapõe, hoje, facilmente a relatividade da cultura”.

João Paulo II destacou o carácter sobrenatural da revelação de Deus e o valor cognoscitivo da fé. Temas tratados pelos padres conciliares, através da doutrina da *Dei Filius*, do Concílio Vaticano I, e da *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II, são reproduzidos na *Fides et Ratio*:

A crítica racionalista que então se fazia sentir contra a fé, baseada em teses erradas, mas muito difusas, insistia sobre a negação de qualquer conhecimento que não fosse fruto das capacidades naturais da razão. Isso obrigara o Concílio a reafirmar vigorosamente que, além do conhecimento da razão humana, por sua natureza, capaz de chegar ao Criador, existe um conhecimento que é peculiar 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 enganar (FR, n.8)

A teoria do conhecimento foi apresentada a partir do diálogo entre as “duas asas do conhecimento”, porém, a partir da revelação de Deus. Esta posição dialógica entre fé e razão atribuindo a Filosofia e a Teologia o acesso à verdade, teve a seguinte redação na Constituição Dogmática *Dei Filius* sobre a fé católica:

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 Alto (*Apud*, FR, n. 9)

Não se trata de “reduzir” fé e razão ao mesmo patamar cognitivo. Inclusive, ao longo da história do conhecimento, nem a Filosofia, nem a Teologia aceitaram qualquer tentativa

falar e a interpretar o sentido presente na linguagem. Ora, é fundamental, inclusive para a compreensão da palavra de Deus, que se mostre ser a linguagem humana capaz de captar as estruturas fundamentais da

reducionista. Mas, só uma leitura ingênua não reconhece as tentativas da Teologia de subordinar o conhecimento filosófico à Revelação Divina, uma vez que, na sua interpretação, a humanidade e o mundo advêm da Criação, residente em Deus e codificada em Jesus Cristo. Para várias escolas filosóficas, subordinar Filosofia à Teologia implica em solapar a *criatividade* e *liberdade* humanas do exercício filosófico. Atualmente, a Igreja reconhece que se trata de duas vertentes do saber por entender que é 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 da do conhecimento filosófico” (FR, n. 9).

O dualismo fé e razão não foram acrescidos de novidades intelectivas, pois, desde a patrística já se tinha no debate a ligação da fé ao natural e a razão ao intelecto. Contudo, diferentemente dos primeiros séculos cristãos, a Igreja já reconheceu que não há oposição entre a revelação divina e a razão humana, pois “a verdade alcançada pela via da reflexão filosófica e a verdade da revelação não se confundem, nem uma torna a outra supérflua” (FR, n. 9). Continua a *Fides et Ratio*:

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

Um dos argumentos utilizados pela Igreja para demonstrar ser a fé a instância depositária do conhecimento sobre a verdade é a idéia da presença de Jesus revelador e seu caráter salvífico da revelação de Deus na História, desenvolvida no Concílio Vaticano II e retomada na *Fides et Ratio* por João Paulo II: “a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens nos é manifestada, por esta Revelação, em Cristo, que é simultaneamente o mediador e a plenitude de toda a revelação” (FR, n.10) que é mediador e a revelação em plenitude, conforme a *Dei Verbum*, 2.

Se o mundo é criação divina e Jesus a instância última salvífica, “a história constitui um caminho que o Povo de Deus há de percorrer inteiramente, de tal modo que a verdade revelada possa exprimir em plenitude os seus conteúdos, graças à ação incessante do Espírito Santo (FR, n.11; Jo, 16, 13)”. O elo entre *revelação* e *razão* ultrapassa as tentativas de um

realidade (...).”

metadiscorso epistêmico sobre a cosmogonia e cosmologia, mas identifica onde reside a *kalokagatia*¹², seja na mente do Homem ou na mente de Deus.

Neste diálogo, concorre, minimamente, o princípio do laicismo¹³ do Papa Gelásio I, da “navalha” de Ockham e sua ruptura com os princípios da escolástica ou ainda, o protesto de independência entre as autoridades científicas e eclesiásticas reivindicadas por Galileu Galilei. A Igreja não admite, mas, sua “concessão” à independência humana é limitada, pois pára na historicidade e na temporalidade de Deus em favor do Homem e do mundo.

Segundo João Paulo II, Deus na história e no tempo significa a “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” (FR, n.12), pretensão também almejada pela Filosofia mas impossibilitada de realizar por ter se afastado das questões fundamentais da vida (FR, n. 5 e seguintes).

O caso Galileu, “marco inicial do desencontro entre a Igreja e a modernidade, e a sua revisão foi o início da reflexão que levou ao exame do final do milênio” (ACCATTOLI, 1997, p.125) ilustrou a disposição de João Paulo II em dialogar com a ciência. O reexame foi pedido pelo João Paulo II em novembro de 1979 e levou 13 anos de pesquisas interdisciplinares sob a coordenação do cardeal Poupard, presidente do Conselho da Cultura¹⁴. O texto a seguir prova as intenções do Romano Pontífice de intensificar o diálogo entre a ciência e a fé:

Para ulterior desenvolvimento dessa tomada de posição do Concílio [refere-se ao n. 36 da Constituição conciliar *Gaudium et Spes*], eu auguro que teólogos, cientistas e historiadores, estimulados por um espírito de colaboração sincera, aprofundem o exame do caso Galileu e, no leal conhecimento dos erros, de qualquer parte que provenham, removam as desconfianças que esse caso, até hoje, ainda interpõe, na mente de muitos, quanto à frutuosa concórdia entre ciência e fé, entre Igreja e mundo. Com relação a essa tarefa, que poderá honrar a verdade da fé e da ciência, e abrir a porta para futuras colaborações, eu asseguro todo o meu apoio (*Palácio Apostólico, 10 de novembro de 1979, comemoração de Alberto Einstein*).

Voltando às bases da Igreja enquanto recepcionária da verdade. Ao tratar da *A razão perante o mistério* (FR, n.13-15), a encíclica ocupa-se da vida de Jesus Cristo da qual

¹² O termo *kalokagatia* designa o ideal grego da perfeita personalidade humana, seja como virtude (ideal platônico), seja como virtude magnânima (Aristóteles, *Et. Nic.* IV, 3, 1124 a 4).

¹³ De acordo com Abbagnano (1982), o Papa Gelásio I, no fim do século V, foi o primeiro a apelar ao princípio do laicismo. Gelásio I explorou a teoria das “duas espadas”, de dois poderes distintos, o da Igreja e o do Estado, mas ambos derivados de Deus, fundamenta-se na autonomia das atividades. “O princípio do Laicismo tem sido o fundamento da cultura moderna e é indispensável à vida e ao desenvolvimento de todos os aspectos desta cultura” (ABBAGNANO, 1982, p. 572)

¹⁴ A comissão de estudos era composta pelo cardeal Carlo Maria Martini (seção exegética); Paul Poupard (seção cultural); professor Carlos Chagas e Pe. George Cloyne (seção científica e epistemológica); Dom Michel Maccarrone (questões históricas e jurídicas) e Pe. Enrico de Rovasenda (secretário).

“somente a fé permite entrar no mistério, proporcionando uma sua compreensão coerente” (FR, n.13). O entendimento sobre a revelação de Deus só se completa mediante o ato do crente de aceitar a fé como meio de entender a ausência corpórea, mas manifesta de Deus nos homens. “E por isso que o ato pelo qual nos entregamos a Deus sempre foi considerado pela Igreja como um momento de opção fundamental, que envolve a pessoa inteira” (FR, n.13) uma vez que é pela fé que o homem “presta assentimento a esse testemunho divino” (FR, n.13) e implica que ele reconhece Deus como à própria garantia da revelação.

Ainda nesta dimensão do mistério, para compreendê-lo exige a liberdade pessoal na escolha além da ação, “em outras palavras, a liberdade não se realiza nas opções contra Deus porque (...) 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, n.13). O texto encíclico destaca que, antes de alcançar o horizonte sacramental da Revelação, a razão auxilia na compreensão do mistério e leva o homem a contemplar e participar dos sinais, os quais “dão maior força a razão, porque lhe permitem pesquisar dentro do mistério com os seus próprios meios, de que ela justamente se sente ciosa (...). Portanto, já há neles uma verdade escondida, para a qual encaminham a mente” (FR, n. 13).

É na dimensão sacramental – no sinal eucarístico – que se funda a Revelação, a partir da união das espécies, onde Cristo vivo participa o seu mistério aos homens. A aproximação entre conhecimento e fé não anula o mistério eucarístico e “é por meio de uma reflexão metafísica que o ser humano sabe que ele, a partir de sua estrutura como ser pessoal, está aberto a uma possível revelação de Deus” (OLIVEIRA, 2000, p.44).

Ainda no horizonte dos concílios Vaticano I e II, o número 14 da *Fides et Ratio* ocupa-se em demonstrar que ambos abrem novo horizonte filosófico, uma vez que “a Revelação introduz, portanto, na nossa história uma verdade universal e última que leva a mente do homem a nunca mais se deter” (FR, n.14).

João Paulo II buscou reafirmar a possibilidade de diálogo entre razão e fé, mas, subordinando o intelecto à fé. Essa postura, que não é nova na história da Igreja, na Filosofia e na Teologia, encontra em Santo Anselmo o seu melhor formulador ao cunhar a frase *quiddam maius quam cogitari possit* (sois maior de tudo o que se possa pensar)¹⁵.

A problemática apresenta-se circular. O sujeito pensa porque foi dotado de intelecto, mas essa faculdade foi dada por Deus. Se o homem é herdeiro do dom de Deus não pode superá-lo em sua perfeição. A narrativa do *Proslogion*, do arcebispo de Cantuária,

¹⁵ *Apud*, JOÃO PAULO II, Papa. *Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 24 [Proêmio e nn. 1 e 15: PL 158, 223-224. 226.235].

reproduzida na encíclica, representa a angústia vivida no limite da crença e na soberba da razão, mas no autêntico e legítimo desejo do homem de explicar as bases de sua existência, independentemente da perenidade ou não dos seus pressupostos filosóficos:

Detendo-me com frequência e atenção a pensar neste problema, sucedia umas vezes que me parecia estar para agarrar o que buscava, outras vezes, pelo contrário, furtava-se completamente ao meu pensamento; até que finalmente, desesperado de o poder achar, decidi deixar de procurar algo que me era impossível encontrar. Mas, quando quis afastar de mim tal pensamento para que a sua ocupação da minha mente não me alheasse de outros problemas de que podia tirar algum proveito, foi então que começou a apresentar-se cada vez mais teimoso (*Apud* FR, n. 14).

Autonomia da criatura e a relação liberdade/verdade são tratadas no número 15 e último do primeiro capítulo da *Fides et Ratio*. O mistério da própria vida assume espaço privilegiado para a verdade da revelação – atingida sua plenitude em Jesus Cristo – porque reúne autonomia da criatura, liberdade, abertura à transcendência. O suporte bíblico são as palavras de João: “Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8, 32).

João Paulo II aponta como perda de visão do anúncio bíblico os “condicionalismos da mentalidade imanentista e os reducionismos duma lógica tecnocrática” (FR, n.15). A Encíclica considera que a revelação cristã “é a última possibilidade oferecida por Deus, para reencontrar em plenitude aquele projeto primordial de amor que teve início com a criação” (FR, n. 15). Mas, como pode ser a *última* se Deus, após Jesus Cristo, se enraizou na história do homem e da própria salvação? Este “última” não pode ser entendida na temporalidade pré-anunciada, mas a *última* dimensão possível da articulação teológica aceita pelo racional. Pelo princípio do laicismo, seria insistir na autonomia do sujeito, representado pelo discurso filosófico.

A problemática trazida pela *Fides et Ratio* sobre acesso ao real e “eficiência” do pensamento filosófico, resume o embate do estatuto epistêmico da Filosofia e a autonomia do conhecimento humano. Na leitura de Rolf Wiggershaus (2002) sobre a crítica de Adorno à Husserl, trata-se de libertar a filosofia do “terrorismo das orientações dominantes”:

Se a filosofia se desembaraçasse do medo que terrorismo das orientações dominantes lhe inspira – o medo ontológico de não pensar nada que não seja puro; o medo científico de não pensar nada que não esteja “ligado” ao *corpus* das descobertas científicas reconhecidas como válidas –, ela poderia então realmente descobrir o que esse medo lhe proibia, o que uma consciência livre da falsa vergonha teria verdadeiramente buscado. Aquilo com que a fenomenologia

filosófica sonhava como alguém sonha em despertar, ter acesso “às coisas”, poderia resultar numa filosofia que só espera ter acesso a essas coisas brandindo a varinha mágica da contemplação da essência, mas que pensa ao mesmo tempo as mediações subjetivas e objetivas, sem, no entanto, respeitar nisso o primado implícito dos métodos estabelecidos que, em lugar das coisas procuradas, apresenta, ainda e sempre, aos empreendimentos fenomenológicos, puros fetiches, conceitos já feitos” (ADORNO, 1962, Eingriffe [Intervenção], 22, sg. *Apud* WIGGERSHAUS, 2002, p. 568.)

O primeiro capítulo, portanto, é dedicado à síntese teológica da revelação: a conotação trinitária da revelação, a centralidade de Jesus Cristo, a gratuidade da automanifestação de Deus e o chamado à participação a vida divina voltada para a humanidade¹⁶ e a insuficiência epistêmica do discurso filosófico de superar o mistério da revelação enquanto portadora da verdade.

Revelação é entendida como a novidade constante oferta ao homem “no poder acrescentar à sua consciência e progredir na busca da verdade” porque “no mundo [...] no qual a verdade de Deus sobre si mesmo vem revelada no interior da história de um evento histórico, portanto, naquele evento para encontrar e interpretar a verdade sobre o homem e sobre o mundo” (FISICHELLA, 1999, p. 180).

João Paulo II encerra o primeiro capítulo afirmando que “o fim último da existência pessoal é o objeto de estudo quer da filosofia, quer da teologia” (FR, n.15). Atingimos a primeira conclusão: “a verdade que a Revelação nos dá a conhecer não é o fruto maduro ou o ponto culminante dum pensamento elaborado pela razão”, pois “o Eterno entra no tempo, o Tudo esconde-se no fragmento, Deus assume o rosto do homem” (FR, n.12).

2.3 Credo ut Intellegam

Foi reservado ao segundo capítulo da *Fides et Ratio*, *Credo ut intellegam*, a questão de como a humanidade foi favorecida com a ação divina, acolhida e germinada mediante a sabedoria. João Paulo II recorreu aos *Livros Sapienciais* para demonstrar a ligação entre fé e razão: “manda a sabedoria desde o céu santo e a envia desde o teu trono glorioso, para que ela me acompanhe e participe dos meus trabalhos, e me ensine o que é agradável a ti” (Sa 9, 10). É no livro da Sabedoria (9, 13-18) que se interroga sobre a possibilidade de conhecer a vontade de Deus e julgar os pensamentos humanos tímidos e raciocínios falíveis, corpo

¹⁶ Cfr. FISICHELLA, Rino. La Rivelazione, novità radicale per la fede e la ragione. In **Fides et Ratio**: testo e commento teologico-pastorale a cura di Rino Fisichella. Milano: San Paulo, 1999, p. 175-176.

corruptível, alma pesada e mente pensativa. Desse caos, a sabedoria é apresentada como salvação:

Quem pode conhecer a vontade de Deus? Quem pode imaginar o que o Senhor deseja? Os pensamentos dos mortais são tímidos e nossos raciocínios são falíveis, porque um corpo corruptível torna pesada a alma, e a tenda de terra oprime a mente pensativa. Com muito custo, podemos conhecer o que está na terra e com dificuldade encontramos o que está ao alcance da mão. Mas quem poderá investigar o que está no céu? Quem poderá conhecer o teu projeto, se tu não lhes deres sabedoria, enviando do alto o teu espírito santo? Somente assim foram endireitados todos os caminhos de quem vive sobre a terra. Somente assim os homens aprenderam aquilo que te agrada. Eles foram salvos por meio da sabedoria. (Sa. 9, 13-18)

Sabedoria e verdade estão interligadas e o sábio é apresentado como amante da verdade. Afinal, não é isso o que significa ser filósofo? Mas, permanece o desafio do problema de definir *o que é verdade* e *quem* detém a autoridade de anunciá-la. Aqui se apresenta a diferenciação do objeto da busca e objeto cognoscível entre teologia e filosofia.

A busca teológica é o *amor da verdade em Cristo*, indubitavelmente repousada em Deus e transmitida à humanidade pela *sabedoria*, posição de obediência e acolhimento da revelação, a qual só se dá (para além da inocência), através da exegese bíblica. O objeto investigado pode ter realidade – como de fato tem pela luz da fé - mas o discurso sobre ele é falível uma vez que é produzido a partir da racionalidade humana, não obstante a operação cognitiva ser antecedida pela postura do *acolhimento* a partir da revelação.

É necessário ultrapassar esta aporia, caso contrário, torna-se impossível construir qualquer discurso intelectual. Reconhecidamente, esta aporia constitui-se no ponto nodal da autonomia dos conhecimentos e na validade da autoridade humana sobre o seu próprio conhecimento produzido, seja a partir do foco da *razão*, seja a partir do foco da *revelação*. É necessário a humanidade correr o risco e avançar no quadro epistemológico das ciências.

Será a continuidade do *anthropos* na História quem “corrigirá” os equívocos exegéticos, hermenêuticos e valorativos produzidos pelo saber, tarefas essas privilegiadas pela antropologia filosófica, teológica e cultural.

Conforme foi registrado no artigo *Filosofia ou Teologia?* (CARNEIRO, 2001) a Teologia pretende responder as questões fundamentais porque se apresenta como “o caminho para a cura da dor existencial quando a maturidade metafísica é atingida. Porque, para ela, o Homem é a imagem e semelhança de Deus”.

Urge estabelecer as diferenças de objetos de pesquisa e campos de atuação dos pensamentos filosófico e teológico, a natureza própria de cada dimensão investigativa e seu estatuto epistêmico:

A vida é o cumprir a vontade do Pai, por isso, viver a partir da fé é alegria porque a existência é a realização do Criador, expressão de Sua vontade e bondade. Na perspectiva teológica, somos instrumento de Deus, que se realizou na história da história dos homens [...] E aqui se encontra o conceito de liberdade teológica: reconhecer-se e aceitar-se como criação divina, enquanto que, no discurso filosófico existencial, liberdade é a responsabilidade pelos próprios atos. Para a Teologia, o mundo e o homem já disseram a que vieram enquanto que, para a Filosofia, [as perguntas fundamentais] são realidades ainda passíveis de problematização. (CARNEIRO, 2001)

O texto acima busca a perspectiva de afirmar que a natureza das inquietações filosóficas implica em não se encerrar o discurso entorno do sujeito, da comunidade (por extensão, da família) e sua relação com a transcendência. Contrariamente, a posição teológica tem como certa e finita a relação do Homem e as questões fundamentais da existência. Sua dinâmica investigativa não ultrapassa essas certezas, contestada, especialmente, a partir da razão de matriz iluminista, desembocando na *razão instrumental*, no *pluralismo indefinido* e na *fragmentação do saber*. A dúvida é: essas últimas questões aqui apontadas constituem emancipação ou fragmentação do ser humano? No ponto de vista epistêmico, representa sim a autonomia e emancipação intelectivas do ser humano.

Nas palavras do cardeal Ratzinger (1999) “a pergunta se e quanto o autor exprime seja verdadeiro, seria, uma pergunta não científica; antes conduziria para fora do âmbito do documental e do demonstrável, fazendo recair na ingenuidade no mundo pré-crítico”. Perante a racionalidade, o apelo bíblico dos “caminhos da sabedoria” (FR. n.16) e do homem sábio, não são válidos por que:

...a postura das ciências, que constituem a forma específica de racionalidade dos tempos modernos, é uma postura, fundamentalmente, objetivante: ela reduz tudo que encontra a objeto, inclusive a pessoa humana, e produz uma análise causal com o objetivo básico do domínio a ser exercido sobre os fenômenos, o que revela, sobretudo, na técnica moderna, que constitui o mecanismo por meio do qual a humanidade realiza seu projeto de apropriação eficaz da natureza. O homem moderno é fascinado pelas novas possibilidades que se descortinam, em sua vida, a partir da racionalidade do sucesso e da eficácia (OLIVEIRA, 2000, p.32).

Portanto, diferentemente do texto bíblico que parte do pressuposto da unidade entre razão e fé, a filosofia, sucessivamente, rompe com essa postura, relativiza o diálogo e muitas vezes chega a negar aproximação entre a fé e a razão na busca da verdade. João Paulo II rebate esse relativismo afirmando que a fé não é oponente da filosofia:

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. O mundo e o que nele acontece, assim como a história e as diversas vicissitudes da nação, são realidades observadas, analisadas e julgadas com os meios próprios da razão, mas sem deixar a fé alheia a esse processo. Esta não intervém para humilhar a autonomia da razão, nem para reduzir o seu espaço de ação, mas apenas para fazer compreender ao homem que, em tais acontecimentos, se torna visível e atua o Deus de Israel. Assim, não é possível conhecer profundamente o mundo e os fatos da história sem ao mesmo tempo professar a fé em Deus que neles atua. A fé aperfeiçoa o olhar interior, abrindo a mente para descobrir, no curso dos acontecimentos, a presença operante da Providência (FR, n. 16).

João Paulo II insiste que razão e fé não sejam separadas, pois acarretaria na perda da adequabilidade do homem conhecer a si mesmo, o mundo e a Deus, pois “não é possível conhecer profundamente o mundo e os fatos da história sem ao mesmo tempo professar a fé em Deus que neles atua” porque “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, n.16). A submissão humana e a hierarquização do mundo terreno ao mundo espiritual foram confirmadas no livro dos Provérbios (25,2): “A glória de Deus é encobrir as coisas, e a glória dos reis é investigá-las. Deus e o Homem estão colocados em seu respectivo mundo, numa relação única” (FR, n.17).

Na interpretação de João Paulo II, “em Deus reside a origem de tudo, nele se encerra a plenitude do mistério, e por isso constitui a sua glória; ao homem, pelo contrário, compete o dever de investigar a verdade com a razão, e nisso está a sua nobreza” porque “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, n.17).

Por um lado, anular a tendência do homem de buscar as respostas - asseguradas na leitura da *Fides et Ratio* através de um mosaico de leituras recortadas e citações bíblicas ao longo do texto encíclico – estamos retirando de Deus o seu desígnio último reservado à humanidade: percorrer um caminho de busca e salvação oferecido pela própria bondade divina. O Deus de Israel, da terra prometida se revela na história da história humana, ou seja, na “encarnação” das fases do Senhor no meio do seu povo. Essa dinâmica salvífica, no

entanto, não anula a pergunta crucial colocada pela Filosofia à Teologia: “qual é o princípio de necessidade entre o Ser, o Ente e Deus?”¹⁷

Considera-se esta pergunta o princípio da ordem e da desordem, a própria dinâmica fruto do exercício da razão. Ao proferir esta pergunta, o homem estabelece o primeiro conflito mental entre a sua realidade terrena, sua inspiração espiritual e sua finitude versus seu desejo de viver para além da morte e, simultaneamente, consciente e relutante que só em Deus reside a vida eterna, considerando que “o desejo de conhecer é tão grande e comporta tal dinamismo que o coração do homem, ao tocar o limite intransponível, suspira pela riqueza infinita que se encontra para além deste” (FR, n.17). O conflito humano reside, pois, na tensão entre seu desejo de conhecer a si mesmo, o impulso de conhecer Deus (ou procurar a Sua face) e a angústia diante da idéia de fim, notadamente a partir da morte física.

Em *Mas livrai-nos do mal*, Lucas Cardeal Moreira Neves (1998), analisa esta tensão no texto *O Fim e o Começo*:

Questiona o horizonte estreito demais da cultura humana, a qual, apesar de todo o progresso técnico-científico e psicofilosófico, raciocina só e sempre como se tudo o destino humano se encerrasse num dia-a-dia imanente e fechado, sem qualquer saída para o transcendente. O primeiro nível, universal, é o do fim dos tempos e fim do mundo. Teorias filosóficas, com reflexos numa certa teologia, formularam, desde tempos antigos, a hipótese da eternidade do mundo. Eternidade absoluta, no sentido de que o universo não teve começo nem terá fim? Mas então o universo não seria criado e, praticamente, seria Deus. Ou eternidade relativa, de tal modo que teria sido criado, mas *ab eterno* e não em um instante determinado do tempo? Houve pensadores que conceberam o universo criado, portanto, tendo tido um princípio, mas eterno no sentido limitado de qual não terá fim. Mas é impossível juntar as noções de criado e eterno (NEVES, 1998, p. 210).

É reducionismo entender a atitude humana na busca pelas respostas fundamentais como se esta estivesse subordinada a uma perfeição epistêmica, teológica ou psíquica. Para João Paulo II “o desejo de conhecer é tão grande e comporta tal dinamismo que o coração do homem, ao tocar o limite intransponível, suspira pela riqueza infinita que se esconde para além deste, por intuir que nela está contida a resposta cabal para toda a questão ainda sem resposta” (FR, n.17). Pode-se afirmar que a encíclica *Fides et Ratio* apresenta como natural à busca pelas respostas do homem contidas em Deus. Contudo, considerando tratar de uma realidade conflitante, haja vista que a sociedade – moderna e pós-moderna – abandonou o ordenamento moral religioso e mergulhou no relativismo do próprio senso de existir, configurado pela angústia reflexiva testemunhada pela história da razão.

¹⁷ Cf. CARNEIRO, Miguel Ivân Mendonça. Filosofia ou Teologia? **A Tarde**. Salvador, 20 ago. 2001, p. 8.

No número 18, por exemplo, o texto encíclico volta a “simplificar” o drama entre fé e razão: “Podemos, pois, dizer que Israel, com sua reflexão, soube abrir à razão o caminho para o mistério. Na revelação de Deus, pôde sondar em profundidade aquilo que a razão estava procurando alcançar sem o conseguir” (FR, n. 18). O povo eleito adquire a consciência de que a razão tem de respeitar algumas regras:

A primeira regra é ter em conta que o conhecimento do homem é um caminho que não permite descanso; a segunda nasce da consciência de que não se pode percorrer tal caminho com o orgulho de quem pensa que tudo seja fruto de conquista pessoal; a terceira regra funda-se no “temor de Deus”, de quem a razão deve reconhecer tanto a transcendência soberana como o amor solícito no governo do mundo. (FR, n.18)

O texto bíblico do livro da Sabedoria reconhece que o filosofar pertence à natureza do homem, pois, através da inteligência, o homem é capaz de “conhecer a constituição do universo e a força dos elementos (...), o ciclo dos anos e a posição dos astros, a natureza dos animais mansos e os instintos dos animais ferozes” (Sb 7, 17.19-20). É atribuída à razão humana via segura de se chegar ao conhecimento do Criador, ou seja, “reconhece-se, assim, um primeiro nível da revelação divina, constituído pelo maravilhoso livro da natureza”. Continua o texto: “se o homem, com a sua inteligência, não chega a reconhecer Deus como criador de tudo, fica-se devendo isso não tanto à falta de um meio adequado, como sobretudo ao obstáculo interposto pela sua vontade livre e pelo seu pecado.” (FR, n.19). Trata apenas de valorizar a razão e não conceder-lhe autonomia.

No Antigo Testamento a fé “liberta a razão, na medida em que lhe permite alcançar coerentemente o seu objeto de conhecimento e situá-lo naquela ordem suprema em que tudo adquire sentido” (FR, n.20). Mas, é uma razão subordinada ao temor de Deus, temor como o princípio da sabedoria. O homem, pela razão e iluminado pela fé, alcança a verdade e descobre o “sentido profundo de tudo e, particularmente, da própria existência” (FR, n.20).

Tem outro núcleo argumentativo posto pela *Fides et Ratio*: só se adquire a inteligência adquirindo-se a sabedoria. O núcleo já está anunciado. Trata-se de confirmar a revelação como instância de sabedoria e subordinação da atividade racional: “segundo o Antigo Testamento, o conhecimento não se baseia apenas numa atenta observação do homem, do mundo e da história, mas supõe como indispensável também uma relação com a fé e os conteúdos da Revelação” (FR, n.21).

A reflexão sobre a capacidade da razão, a relação da filosofia e a revelação, no cristianismo, para cada passo de glória humana coloca um motivo de queda e pecado. Desta forma, fala o texto encíclico que o “resultado da desobediência com que o homem escolheu colocar-se em plena e absoluta autonomia em relação àquele que o tinha criado, perdeu tal facilidade de acesso a Deus criador” e que “os olhos da mente deixaram de ser capazes de ver claramente: a razão foi progressivamente ficando prisioneira de si mesmo”. Por isso, cabe ao Homem aceitar o papel salvífico de Jesus Cristo, pois “a vinda de Cristo foi o acontecimento de salvação que redimiu a razão da sua fraqueza, libertando-a dos grilhões aos quais ela mesma se tinha algemado” (FR, n.22).

João Paulo II analisou o Novo Testamento e confirmou a contraposição entre “a sabedoria desde mundo” (na expressão de São Paulo) e a sabedoria de Deus revelada em Jesus Cristo. É a mesma interpretação dada pelo cardeal Moreira Neves ao afirmar que “a razão não pode esgotar o mistério de amor que a Cruz representa, mas a Cruz pode dar à razão a resposta último que esta procura” (NEVES, 1998, p. 111)¹⁸.

O capítulo sobre *Credo ut intellegam* é concluído com a seguinte afirmação: “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, n.23), conforme destaca análise de Rino Fisichella em *La rivelazione, novità radicale per la fede e la ragione*:

Com um chamado ao mistério, portanto, *Fides et Ratio* retoma um conteúdo que não é estranho ao homem; ele, de fato, o percebe como uma realidade que converge à própria existência pessoal. A sua consciência impõe de refletir sobre uma modalidade cognoscitiva que não pode ser reduzida apenas à esfera da racionalidade (FISICHELLA, 1999, 173).

2.4 Intellego ut Credam

O capítulo terceiro da *Fides et Ratio* ocupa-se da investigação sobre as verdades. Parte do pensamento de Aristóteles de que “todos os homens desejam saber”¹⁹. Então, pergunta-se: quais as bases desse saber? Quais as modalidades possíveis de se construir um discurso epistemológico capaz de assegurar a noção de validade da realidade teorizada e a verdade concluída; quais os vínculos entre o metafísico e o físico e em quais bases cognitivas a razão é capaz de responder esses questionamentos?

¹⁸ Cfr. Páginas 111 a 124 dos textos de Dom Lucas Moreira Neves in: *Mas livrai-nos do mal e outras crônicas*. Rio de Janeiro: Record, 1998 (Coleção Universidade Católica do Salvador).

O presente histórico, leia-se a virada do milênio, caracteriza-se pelos conflitos em relação à falta de respostas às questões fundamentais. Desta forma, o homem precisa interrogar-se sobre o seu recente processo civilizatório, denominado de *modernidade*, para alguns, e de *pós-modernidade*, para outros. Na visão de Oliveira (2009), o desafio filosófico repousa no fato de “não haver possibilidades de encontrar uma resposta a seus problemas, uma vez que faz parte da cultura contemporânea a desconfiança na possibilidade de encontrar uma verdade última capaz de iluminar a existência humana” (OLIVEIRA, 2000, p.29). O foco sobre a verdade também é identificado por Lima Vaz (1998) como o centro de toda a encíclica:

Tendo como hermenêutica prioritária de leitura a pressuposição de que o caminho da razão não se fecha, mas, antes, abre-se em todas as suas ramificações – senso comum, ciência, filosofia – ao acolhimento da fé, a encíclica deveria colocar necessariamente no centro de seu discurso a categoria da verdade. Com efeito, é essa noção que preside e dá unidade a toda a complexa sucessão de temas percorridos pelo texto pontifício e é ela que constitui o foco de convergência de todo o conteúdo doutrinal nele desenvolvido. (VAZ, 1998, *Apud.* OLIVEIRA, 2000, p. 29)

Trata-se de uma *vontade* inerente ao ser humano dotado de capacidade de rejeitar o que conhece se o reconheceu enquanto falso; segundo as lições agostinianas, “encontrei muitos com desejos de enganar outros, mas não encontrei ninguém que quisesse ser enganado. Onde conheceram eles esta vida feliz senão onde alcançaram o conhecimento da verdade?”²⁰.

A crítica *Fides et Ratio* perpassa o subjetivismo e o relativismo contemporâneos, ambos decorrentes do idealismo alemão provenientes do liberalismo da Revolução Francesa, ampliado e aplicado pelo idealismo no campo político e social.

Na interpretação do teólogo Francisco Catão (2003), “a encíclica rompe a monotonia político-eclesiástica velha de séculos” e reedita “a questão religiosa e filosófica fundamental do que dá sentido à vida”. Catão afirma que o objetivo da encíclica é “lembrar o papel central que desempenha a razão na vida humana”. Afirma o texto pontifício: “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” (FR, n.25).

O desafio hermenêutico volta a ser os referenciais e pressupostos da autoridade da razão, considerando que “uma pessoa alcança a idade adulta [é] quando consegue discernir, por seus próprios meios, entre aquilo que é verdadeiro e o que é falso, formando um juízo

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

²⁰ Santo Agostinho, *Confissões*, X, 23, 33.

pessoal sobre a realidade objetiva das coisas” (FR, n.25) não se assemelha ao projeto de *maioridade kantiana*, o qual previa o desvinculamento do Homem e da sociedade dos valores da cultura européia predominante no Antigo Regime, sob a tutela do discurso teológico. “Aquilo que é verdadeiro deve ser verdadeiro sempre e para todos” (FR, n. 27), eis um problema dos *universais*: “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” (FR, n.27).

Seguramente, é a busca da *certeza* sobre o homem, a vida, o mundo e a criação, a causa fundante dos discursos teológico e filosófico. A “razão, apesar dos imensos progressos da humanidade, tem uma concepção reducionista de si mesma, pois se limitou a uma perspectiva antropocêntrica” (OLIVEIRA, 2000, p.30), idéia confirmada na *Fides et Ratio*: “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, n.5). Mas, quais as diversas formas da verdade?

Existem as *verdades filosóficas*, oriundas da capacidade especulativa do intelecto humano e as *verdades religiosas*, “que de algum modo têm as suas raízes também na filosofia”, as quais residem nas diferentes respostas das diversas religiões (FR, n.30). A ausência do senso de verdade, seja ela filosófica ou teológica, leva o homem ao estado de letargia, de *dor* e dispersão entre a criação, existência e sua própria finitude, indubitável, mas rejeitável. Independente da localização antropológica baseada em um relativismo religioso e filosófico, o sujeito, dotado de estatus de Pessoa, se dilacera com a consciência de sua morte, de seu fim. Foi contra essa realidade, que o *anthropos* filosófico e teológico procurou se situar em relação ao mistério e ao infinito sempre sujeito aos paradigmas vigentes e seu conjunto de valores normativos e lúdicos.

Situar-se no centro dos acontecimentos é uma postura antiga, remonta a Protágoras, ao cunhar a expressão “o homem é a medida de todas as coisas”, a qual representa uma tentativa de soerguer-se da consciência de sua finitude. Estamos no nível do discurso sobre as questões fundamentais: “Quem eu sou? De onde vi? Para onde vou?” A *Fides et Ratio* esforça-se para oferecer uma resposta ao afirmar que:

...o homem não foi criado para viver sozinho. Nasce e cresce numa família, para depois se inserir, pelo seu trabalho, na sociedade. Assim a pessoa aparece integrada, desde o seu nascimento, em várias tradições; delas recebe não apenas a linguagem e a formação cultural, mas também muitas verdades nas quais acredita quase instintivamente. Entretanto, o crescimento e a maturação pessoal implicam que tais verdades possam ser postas em dúvida e avaliadas por meio da atividade

crítica própria do pensamento. Isso não impede que, uma vez passada essa fase, aquelas mesmas verdades sejam “recuperadas” com base na experiência feita ou em virtude de sucessiva ponderação [uso da razão] (FR, n.31).

Verdade é uma mera operação de adequação entre o real e o sensível? Verdade singular pode ser válida? Se não for, onde reside a autonomia intelectual do sujeito? Se for, estamos tratando de verdade ou de referenciais subjetivos?

Um dos aspectos mais relevantes, do ponto de vista antropológico, apresentados na encíclica de João Paulo II, é o fato de reconhecer a vulnerabilidade do ser humano e que este vive, também, de crença e de símbolos porque “o homem, ser que busca a verdade, é também aquele que vive de crenças” (FR, n.31). Equivale a dizer que o homem também cresce na postura de “confiança” e “aceitação” daquilo que ele aprende na sociedade através de sua cultura. E desse ato de confiar gera uma tensão humana cuja segurança ontológica se encontra na revelação do mistério:

Por um lado, o conhecimento por crença apresenta-se como uma forma imperfeita de conhecimento, que precisa de se aperfeiçoar progressivamente por meio da evidência alcançada pela própria pessoa; por outro lado, 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 cognitivas do próprio sujeito, mas também a sua capacidade mais radical de confiar noutras pessoas, iniciando com elas um relacionamento mais estável e íntimo (FR, n. 32).

Antropologicamente, confiar é uma decisão individual e prova a tendência natural do homem à participação, ao convívio, à completude a partir de *outro*. De qual “outro” está tratando a encíclica? Lima Vaz, constata-se que pensar o homem, enquanto ser espiritual, significa:

Pensá-lo na tensão existencial entre dois movimentos que, cruzando-se em duas direções opostas, fazem dele uma vivente *coincidentia oppositorum*, da qual emerge sua individualidade mais profunda como síntese desses opostos constitutivos do seu ser. Como espírito, o homem é (primeiro movimento) abertura para a universalidade do Ser (*logos* ou razão) e *élan* para a transcendência (*pneuma* e *nous* ou vida e inteligência); mas é igualmente (segundo movimento) retorno e reflexão sobre si mesmo (*synesis*, *reditio in seipsum* ou consciência-de-si). Esses dois movimentos manifestam a estrutura interna dos atos propriamente espirituais do homem, os atos de inteligência e liberdade, que foi por nós denominada estrutura noético-pneumática do espírito (VAZ, 1992, p.2003).

O aspecto da *pessoa* mais destacado na encíclica em tela é a sua capacidade de refletir sobre si mesmo, sua consciência-de-si, pois a razão técnico-científica tentou explicar a *pessoa* e levou o humano a mergulhar na crise para com o absoluto, o transcendente. João Paulo II oferece uma via de interpretação de busca das verdades sobre a pessoa por entender que “a fé cristã vem em sua ajuda, dando-lhe a possibilidade concreta de ver realizado o objetivo dessa busca” (FR, n.33), trata-se de encontrar a unidade da verdade, natural e revelada, “a verdade que existe em Jesus” (Ef 4,21; cf. Cl 1,15-20). Se o homem busca é porque “o homem se encontra num caminho de busca, humanamente infundável: busca da verdade e busca duma pessoa em quem poder confiar” (FR, n. 33).

2.5 A relação entre fé e a razão

O capítulo IV da *Fides et Ratio*, “A relação entre fé e a razão” é o de maior relevância para a presente pesquisa. Qual a tipologia da relação entre fé e razão para a Igreja? Em quais dimensões os fiéis acolhem esse modelo relacional? Quais os impactos desse modelo nos novos arranjos familiares contemporâneos?

Responder a esses questionamentos significa interpretar o homem em relação com a ciência e a cultura; o homem em relação à ciência e a fé; portanto, constitui-se momento privilegiado de análise da força dos paradigmas da antropologia teológica e suas assimetrias com a antropologia filosófica, especialmente na visão pragmática do pós-moderno. O homem continua sendo a sua historicidade. Porém, paulatinamente, está se instalando (para muitos já está instalado) o total desvinculamento entre os discursos da fé e da ciência. Significa afirmar que a fé nada tem mais a contribuir para o entendimento do humano e a ciência, por sua vez, rejeita por completo limites fundamentados na fé. Para Paul Brockelman, em *Cosmologia e Criação*, “o que perdemos, portanto, foi a habilidade de ver nossa vida como parte de uma ordem e uma realidade mais amplas, para além de nossos transitórios desejos e sonhos diários” (BROCKELMAN, 2001, p.23).

Trata-se das disputas da independência epistêmica versus a crise do senso religioso, da identidade do sujeito para além do fenômeno, um dos marcos da contemporaneidade. Segundo João Paulo II, o homem necessita resgatar o elo com o mistério porque ele “deve possuir e transmitir aquela ‘ciência de Deus’, que não é só um depósito de verdades doutrinárias, mas experiência pessoal e viva do mistério” (JOÃO PAULO II, 1996, p. 107).

João Paulo II trata a questão da relação fé e razão retomando o início da “aproximação” entre a filosofia e a teologia cristã, nos seus primórdios, portanto, trata-se do

uso da Filosofia para explicar o conhecimento natural de Deus, a consciência moral da pessoa e o combate à idolatria. Neste panorama, “o Apóstolo [São Paulo] considerou mais prudente ligar o seu discurso ao pensamento dos filósofos, que desde o início tinham contraposto aos mitos e cultos místéricos, conceitos mais respeitados da transcendência divina” (FR, n.36). Nos primórdios do cristianismo, a Filosofia já vinha “depurando” a idolatria e as formas mitológicas sobre Deus. Sua proposta foi a de distinguir as realidades “lúdicas” das racionais. “De fato, um dos maiores cuidados que tiveram os filósofos do pensamento clássico foi purificar de formas mitológicas a concepção que os homens tinham de Deus” (FR, n. 36). Continua o texto: “os pais da filosofia tiveram por missão mostrar a ligação entre a razão e a religião. Estendendo o olhar para os princípios universais, deixaram de contentar-se com os mitos antigos e procuraram dar fundamento racional à sua crença na divindade” (FR, n.36).

Foi com o apóstolo Paulo que se deu o primeiro confronto entre fé e a razão no cristianismo, posteriormente desenvolvido pelos Padres da Igreja. O pronunciamento de Paulo sobre a relação entre Fé e Filosofia foi motivada pela situação das comunidades cristãs de Colossas²¹, as quais foram fundadas por Epafra, discípulo de Paulo. Esses cristãos, provenientes do paganismo, conviviam com práticas que misturava os elementos pagãos, judaicos, cristãos e defendia que seres intermediários entre Deus e o homem influenciavam o destino de cada pessoa.

Paulo escreve aos moradores de Colossas defendendo que o único mediador entre Deus e o mundo criado é Cristo, sendo a fé em Cristo a via de acesso à verdadeira sabedoria e liberdade. O problema em questão não é a contraposição entre fé e incredulidade, mas sim, distinguir entre o verdadeiro e o falso na interpretação da fé; problema surgido na Igreja²² no início do cristianismo e que perdura até nossos dias e se transformou em um dos maiores problemas exegético-pastorais.

Esta problemática configura a aproximação da Filosofia ao cristianismo. Quando Paulo adverte os colossenses “vede que ninguém vos engane com falsas e vãs filosofias, fundadas nas tradições humanas, nos elementos do mundo, e não em Cristo” (2,8) foi instalada a desconfiança de ser a razão capaz de aproximar e demonstrar Jesus Cristo como o receptáculo da verdade. No texto de Baby Abrão e Mirtes Coscodai (2002, p.95), na mesma citação bíblica, Paulo se refere à filosofia como “*erro vazio* que segue a tradição dos homens e os elementos do mundo, e não segue Cristo”. A Igreja aceitou a Filosofia enquanto exercício

²¹ Colossas, pequena cidade da Ásia Menor, 200 Km de Éfeso e próxima de Hierápolis e Laodicéia.

²² Cf. **BÍBLIA SAGRADA**: edição pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 1514.

de reflexão sobre o *logos*, mas rejeitou qualquer tentativa de subordinar a verdade da fé (da revelação) à razão:

...a idéia cristã de Deus que se fez homem e que se deixou crucificar é um escândalo não só para as religiões pagãs, ma, sobretudo para a filosofia, que havia construído a noção de um Deus abstrato, indiferente ao mundo, ou, no melhor dos casos, coincidente com o próprio mundo. Para a filosofia, é absurda a idéia de um Deus que ama o homem e que se sacrifica por ele. Assim, o cristianismo só pode combater a filosofia. Por outro lado, porém, a conciliação é possível. Pois o Evangelho Segundo São João não se inicia com a célebre frase: “No princípio era o Verbo?” E o que é o verbo senão *logos*?” (ABRÃO; COSCODAI, 2002, p.96).

As tentativas de aproximação entre revelação e razão é incontestável e marca postura dialógica no esforço comum de se entender o conhecimento, a verdade e a realidade. Seus primeiros teóricos foram os Padres Apologistas, muitos dos quais filósofos convertidos. Clemente de Alexandria (c.150-215) introduz termos gregos do vocabulário filosófico na linguagem cristã: *gnosis* (conhecimento), por exemplo, passa a indicar a perfeição do cristianismo. Posteriormente a *gnosis* gerou o gnosticismo, se transformando em uma seita secreta e esotérica, a qual pregava possuir ter o conhecimento dos mistérios divinos.

Para São Justino, o *logos*, verbo encarnado, sabedoria divina e revelado plenamente em Cristo, era a ponte entre a filosofia pagã e o cristianismo. O autor parte do princípio de que já existia a semente do *logos* na humanidade antes de Cristo. Esta participação se dava a partir da Razão, porém, era incompleta até a revelação cristã, concretizada em Jesus Cristo. Em sua obra *Apologia I*, 46, 2-3, afirma que “nós recebemos a revelação de que Cristo é o primogênito de Deus e, anteriormente, já afirmamos que Ele é o Logos do qual todo o gênero humano participa”. (*Apud*, REZENDE: 2002, p.89). Na *Apologia II*, 2-8, encontra-se: “Tudo o que os filósofos e legisladores elaboraram e afirmaram corretamente deveu-se à participação que tiveram no Logos integral, que é o Cristo, caíram frequentemente em contradição uns com os outros”. (*Apud*, REZENDE, 2002, p. 89).

Tertuliano já não via diálogo possível e considerava oposição radical entre razão e fé porque associava a razão filosófica ao erro e à corrupção, reservando à fé a fonte da verdade, que salva e purifica. Segundo Tertuliano, os pensadores antigos adulteraram a verdade e foram os responsáveis por todas as heresias. “Depois que possuímos a Cristo não nos interessa discutir sobre nenhuma curiosidade, nem nos interessa qualquer investigação depois que desfrutamos do Evangelho. Basta-nos a nossa fé, pois não pretendemos ir atrás de outras crenças” (*Sobre a prescrição dos Hereges*, 7. *Apud*. REZENDE, 2002, p. 90).

É com Santo Agostinho que são superadas as dúvidas e desconfiâncias da ponte entre cristianismo e a filosofia grega antiga. De tendências platônicas, Agostinho concorda com São Justino e foi quem mais marcou a especulação cristã, discutindo questões tais como o bem, o mal, a liberdade, o destino humano, a história e a sociedade. Este autor analisou as relações entre razão e fé a partir das evidências do sujeito que existe, vive, pensa e duvida. A leitura agostiniana usa o platonismo para conciliar os dogmas cristãos.

Segundo o modelo platônico, Deus criou as coisas, o mundo e o Homem a partir de modelos imutáveis e eternos, as chamadas idéias divinas, as quais estão na própria mente ou sabedoria de Deus. “Santo Agostinho conseguiu sistematizar uma grandiosa concepção do mundo, do homem e de Deus, que se tornou, por muito tempo, a doutrina fundamental da Igreja Católica” (PESANHA, 1996, p.14).

Para Santo Anselmo não há oposição entre fé e razão. Anselmo retoma o projeto agostiniano de compreender com a razão as verdades reveladas. Seu lema era “A fé na busca da compreensão”. Primeiro é preciso crer para depois entender. Portanto, a fé é necessária para compreensão racional da revelação. “Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender”. (*Proslógio*, cap. I. *Apud* REZENDE: 2002, p.94). Na teologia escolástica anselmiana do *intellectus fidei*, a prioridade da fé não concorre com a investigação racional. Anselmo empenhou-se em mostrar que “nós realmente temos uma idéia de Deus [...] e constata a presença na inteligência de uma entidade irreduzível que goza de propriedades particulares” (HUISMAN, 2001, p. 49), ou seja, a tarefa da razão é “encontrar um sentido, descobrir razões que a todos permitam alcançar algum entendimento dos conteúdos da fé” (FR, n.42).

Pedro Abelardo, juntamente com Santo Anselmo, fundou a Escolástica que partia do princípio do primado da fé e da revelação, mas deixava espaço à especulação e à pesquisa racional. Data de 1120 o tratado *Theologia Summi Boni*, sobre fé e razões humanas:

Ocorreu que eu estava empenhado inicialmente em tratar do próprio fundamento de nossa fé, utilizando similitudes da razão humana. [...] Meus alunos exigiam razões humanas e filosóficas, [...] alegando que seria inútil um enunciado verbal que não fosse seguido pela compreensão, que não se pode crer naquilo que antes não se compreendeu. (*Apud* HUISMAN, 2001, p.2)

São Tomás de Aquino cristianizou Aristóteles e se transformou no autor que ofereceu a obra mais acabada da possível conciliação entre a fé e a razão. Trata-se da *Suma Teológica*.

Para Tomás de Aquino, ambas são diferentes, mas não opostas, portanto, não as separa. A fé (Teologia) é interpretada como luzes da razão divina e a razão (Filosofia) como luzes da razão natural. Contudo, a razão continua sendo uma expressão imperfeita da razão divina. Tomás destaca a permanente instrução da razão pela revelação divina:

Mesmo em relação àquelas verdades a respeito de Deus que podem ser investigadas pela razão, foi necessário que o homem fosse instruído pela revelação divina, pois essas verdades, ao serem investigadas pela razão, chegariam a poucas pessoas e mesmo assim só depois de muito tempo e com muitos erros. Entretanto, do conhecimento dessas verdades depende a salvação do homem, a qual está em Deus. (*Suma teológica*, I, Q. I, art. 1. *Apud*. REZENDE, 2002, p.97)

John Duns Scot nega o tomismo e acentua o caráter gratuito da fé. Segundo Scot, São Tomás de Aquino fez muitas concessões à racionalidade. Seu esforço de separar a teologia do racionalismo. É o começo da dissolução da escolástica medieval.

Por fim, Guilherme de Ockham representou o término da escolástica e a separação completa entre a razão, a filosofia, a política, o poder papal (Igreja) e a fé, a teologia e o poder do imperador (Estado). Quebrou-se, portanto, o paradigma entre Igreja e Estado e os fundamentos teóricos da Idade Média. Ockham “aponta o caminho que será seguido pela filosofia moderna na busca da total autonomia da razão e da pesquisa científica em relação aos dogmas e à religião” (REZENDE, 2002, p.98). Em sua obra *Quaestiones Quodlibetales*, c.7, Ockham afirma que “o filósofo, seguindo a razão natural, não concebeu as inteligências como criadas por Deus, mas como seres necessários, portanto não criados por outros” (*Apud*, REZENDE, 2002, p.98). A *Fides et Ratio* resume o embate dos primeiros séculos afirmando que “na realidade, o encontro com o Evangelho oferecia uma resposta tão satisfatória à questão do sentido da vida, até então insolúvel, que freqüentar os filósofos parecia-lhes uma coisa sem interesse e, em certos aspectos, superada” (FR, n.38).

Na encíclica *Fides et Ratio*, analisa o “impasse” à noção de verdadeiro e falso como produto da cultura e da história e defende que o acesso à verdade é um direito universal e vê o cristianismo como a instância que anunciou, desde as suas origens, a igualdade do homem diante de Deus, derrubando barreiras raciais, sociais e sexuais. Esta mensagem da *Fides et Ratio* repete a convicção de João Paulo II quando do seu discurso em Varsóvia, em 4 de junho de 1979: “Não se pode excluir Cristo da história do homem em qualquer parte do globo e em qualquer longitude e latitude geográficas. A exclusão de Cristo da história humana é um ato

contra o homem”. João Paulo II retoma as questões da patrística e da escolástica para sustentar a harmonia entre o conhecimento filosófico e o conhecimento da fé. Afirma ele que “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, n.42). Contudo, fora da perspectiva de acolhimento da fé, a temática não exclui as tensões de resistências nas relações entre a Igreja e os fiéis.

Segundo João Paulo II, a harmonia conquistada pela escola patrística e medieval, sobretudo no Ocidente, foi diluída pelo pensamento filosófico moderno por este ter se desenvolvido a partir do afastamento e contraposição explícita à revelação cristã. É o que a *Fides et Ratio* denomina de “humanismo ateu” que se referiu a “fé como prejudicial e alienante para o desenvolvimento pleno do uso da razão” (FR, n.46), anulando qualquer possibilidade à metafísica e a moral. A crise do racionalismo gerou o niilismo, a filosofia do *nada*. Para seus seguidores, a pesquisa tem como fim em si mesmo, anulando quaisquer possibilidades de alcançar a verdade. Na interpretação de João Paulo II, na postura niilista o efêmero detém o primado, pois “não se deve assumir qualquer compromisso definitivo, porque tudo é fugaz e provisório” (FR, n.46). É ilusão acreditar que uma razão débil seja capaz de elevar a incidência da fé, “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, n.48).

Trata-se da fragmentação do saber por que tudo se reduz a *doxa*, a chamada crise de sentido, o que explica que a “expressão específica da cultura atual articula-se, filosoficamente, no cientificismo, cuja tese fundamental é só admitir como válidas as formas de conhecimento típicas das ciências modernas” (OLIVEIRA, 2000, p.34). Trata-se, também, da redução da razão à manipulação dos fenômenos e a redução dos valores à esfera do emotivo, sem critérios racionais capaz de justificar as ações do sujeito, restringindo a realidade ao fato puro, a *res*. Ao reeditar a questão, nos moldes de um documento pontifício, quase 2000 mil anos depois, a Santa Sé demonstra tanto a convicção milenar de ser a Igreja portadora da Verdade, pela Revelação, quanto o reconhecimento de que a filosofia tem estatuto e objeto próprio de estudo capaz de dialogar com a teologia. É a retomada da *harmonia*, da unidade entre fé e filosofia “que as torna capazes de serem coerentes com a sua natureza, no respeito da recíproca autonomia. Ao desassombro (*parresia*) da fé deve corresponder a audácia da razão” (FR, n.48).

2.6. Intervenções do Magistério em matéria filosófica

A Igreja reconhece a autonomia da filosofia e por isso não propõe um modelo próprio, contrariamente como aconteceu na história passada. Sua justificativa passa pelo conhecimento da independência dos seus métodos orientados para atingirem a verdade. Esta autonomia a individualiza enquanto forma de acesso ao real e forma de pensamento, pois, por sua natureza, a razão está orientada para a verdade.

O magistério assume não ter competência para preencher os interstícios deixados pelo “discurso filosófico carente”, mas, “já é sua obrigação reagir, [...] 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, n.49). A Igreja interveio em matérias filosóficas, por exemplo, quando algumas teorias defendiam a preexistência das almas, as formas de idolatria e as diferentes formas de esoterismo muito difundidas em teses astrológicas. Os equívocos a história já provou e a própria Igreja já se pronunciou, inclusive com *mea culpa* no caso da Inquisição e, particularmente envolvendo a ciência, na reabilitação de Galilei Galileu. A Igreja, segunda a *Fides et Ratio*, se sente na “obrigação de vigiar a fim de que tais filosofias não degenerassem, por sua vez, em formas errôneas e negativas”. Mas, esta postura não é supreal? Não se trata de anular a ação nem a via da revelação, mas, não é o homem que a interpreta e recodifica as culturas? Portanto, há margem para erros não admitidos no seu presente, mas só com o olhar histórico, séculos depois. Continua o texto:

Acabaram assim censurados os dois extremos: dum lado, o fideísmo e o tradicionalismo radical, pela sua falta de confiança nas capacidades naturais da razão; e, do outro, o racionalismo e o ontologismo, porque atribuíam à razão natural aquilo que apenas se pode conhecer pela luz da fé (FR, n.52).

Com o deslocamento dos sentidos, a partir do niilismo, fragmentaram-se as respostas às questões fundamentais da existência. João Paulo II reconheceu que certo racionalismo penetrou em algumas teologias contemporâneas, “isso sucede, sobretudo quando o teólogo, por falta de competência filosófica, se deixa condicionar de modo acrítico por afirmações que já entraram na linguagem e cultura corrente, mas carecem de suficiente base racional” (FR, n.55).

Na interpretação de Dominique Lambert as explicações pseudo-científicas ameaçam a credibilidade da fé:

...as justificações pseudo-científicas das verdades da fé [o Big Ban como prova que Deus criou o Universo] e os argumentos pseudo-teológicos utilizados para refutar teses científicas bem estabelecidas [a transcendência teológica do homem impede a compreensão evolucionista do aparecimento do homem em um plano biológico], arriscam a voltar-se contra a própria credibilidade da fé (LAMBERT, 1999, p. 10).

Dominique defende que “a ausência de explicitação sólida de mediação entre as ciências e a teologia faz supor que existam apenas duas posições possíveis: o *concordismo* [...] e o *discordismo*, que as coloca uma diante da outra” (LAMBERT, 1999, p.11). O *concordismo* é a junção, indevida, entre ciência e teologia ao passo que o *discordismo* torna-se um confronto estéril, regressão intelectual da teologia, a exemplo da redução da fé à subjetividade, sem diálogo sério com as ciências. O estudo da Sagrada Escritura com metodologias hermenêuticas têm base na filosofia, portanto, é preciso discernimento antes de aplicá-las ao estudo bíblico. A teologia especulativa, então, representa uma das formas do fideísmo. Tentando dirimir as assimetrias metodológicas entre as abordagens filosófica e teológica, o Concílio Vaticano II, inseriu no decreto sobre a formação sacerdotal *Optatam totius*, n. 15, a *pedagogia*:

As disciplinas filosóficas sejam ensinadas de forma que os alunos possam adquirir, antes de mais, um conhecimento sólido e coerente do homem, do mundo e de Deus, apoiados num patrimônio filosófico perenemente válido, tendo em conta as investigações filosóficas dos tempos atuais (OPTATAM TOTIUS, 15).

É incontestável o interesse da Igreja pelo saber filosófico e, repetindo a intervenção do magistério durante o Concílio Vaticano II, o trabalho petrino de João Paulo II é explícito no que se refere às relações fé e razão. Primeiro pela publicação da própria *Fides et Ratio*, segundo, em toda a sua catequese está presente a idéia repetida na encíclica: “A minha missão é propor alguns princípios e pontos de referência, que considero necessários para se poder instaurar uma relação harmoniosa e eficaz entre a teologia e a filosofia” (FR, n.63).

2.7 Interação da Teologia com a Filosofia

“A palavra de Deus destina-se a todo homem, de qualquer época e lugar da terra; e o homem, por natureza, é filósofo”, reconhece o texto encíclico na abertura do capítulo VI. Enquanto ciência da fé, a teologia está organizada em um duplo princípio metodológico: primeiro, o *auditus fidei*, com o qual recolhe os conteúdos da revelação na Sagrada Tradição, na Sagrada Escritura e no Magistério da Igreja. O segundo, *intellectus fidei*, procura, através da reflexão especulativa, responder as exigências próprias do pensamento. A filosofia “pode proporcionar à teologia a sua ajuda peculiar, quando examina a estrutura do conhecimento e da comunicação pessoal, e, sobretudo as várias formas e funções da linguagem” (FR, n.65) porque, “por sua natureza a fé se apela à inteligência, porque desvela ao homem a verdade sobre o seu destino e o caminho para alcançar”, conforme traz a *instrução* sobre a *Vocação Eclesiástica do Teólogo*, n. 6. O *intellectus fidei* explicita a verdade divina contida nas Sagradas Escrituras quando investiga e “realça” o significado salvífico da investigação: Afirma a encíclica:

O *intellectus fidei* explicita esta verdade, não só quando investiga as estruturas lógicas e conceituais das proposições em que se articula a doutrina da Igreja, mas também e sobretudo quando põe em realce o significado salvífico de tais proposições para o indivíduo e para a humanidade. É pelo conjunto dessas proposições que o fiel chega a conhecer a história da salvação, que culmina na pessoa de Jesus Cristo e no seu mistério pascal; ele participa deste mistério, com a sua adesão de fé (FR, n.66).

A encíclica destaca as contribuições das teologias dogmática, fundamental e moral no acesso ao real através da Revelação em diálogo com a Filosofia. Cabe à dogmática articular expressões conceituais, de maneira crítica e de caráter universal, o sentido do mistério de Deus, Uno e Trino e da salvação, “assim, a teologia dogmática especulativa pressupõe e implica uma filosofia do homem, do mundo e, mais radicalmente, do próprio ser, fundada sobre a verdade objetiva” (FR, n.66). Da teologia fundamental, vem a tarefa de justificar e explicar a relação entre a fé e à reflexão filosófica uma vez que “a mente é levada a reconhecer a existência de uma via realmente propedêutica à fé, que pode desembocar no acolhimento da Revelação, sem faltar minimamente aos seus próprios princípios e autonomia” (FR, n. 67).

Em carta aos participantes no Congresso Internacional de Teologia Fundamental, por ocasião do 125º aniversário da promulgação da Constituição dogmática *Dei Filius*, em 30 de

setembro de 1995, João Paulo II declarou que “a fé, dom de Deus, apesar de não se basear na razão, certamente não pode existir sem ela; ao mesmo tempo, surge a necessidade de que a razão se fortifique na fé, para descobrir os horizontes aos quais, sozinha, não poderia chegar”. É na teologia moral o maior contributo da filosofia porque a conduta cristã - que pressupõe liberdade e responsabilidade para além da lei - se concretiza na vida individual e social, por isso “o cristão tem necessidade de valer-se plenamente da sua consciência e da força do seu raciocínio” (FR, n.68). O papa refere-se à dimensão da decisão ética, a qual a teologia recorre, inevitavelmente, aos pressupostos filosóficos sobre a natureza humana e social. Mas, de qual ética²³? A crítica de João Paulo II repousa no *pragmatismo* que rejeita, justamente, “qualquer avaliação dos problemas humanos com referência a princípios éticos” (OLIVEIRA, 2000, p.37), uma vez que a cultura moderna rejeitou, sucessivamente, “qualquer fundamento e simultaneamente a negação de toda a verdade objetiva” (FR, n.90). Qual a verdade objetiva refere-se João Paulo II? “Não as diversas opiniões humanas, mas somente a verdade pode servir de ajuda à filosofia” (FR, n.69).

Na encíclica *Fides et Ratio*, a relação Teologia/Filosofia deve ser fundamentada na reciprocidade, haja vista que o ponto de partida da Teologia (e simultaneamente sua principal fonte) é Sagrada Escritura, revelada na história, portanto, espaço hermenêutico.

Ainda sobre a filosofia e a fé cristã, o texto encíclico identifica dois estágios vinculantes. Um é o estágio do saber filosófico anterior ao nascimento de Jesus Cristo, época na qual a filosofia tinha absoluta independência da revelação. A Igreja reconhece o labor filosófico desse período como autêntico procedimento na busca da verdade através da atividade racional. O segundo estágio refere-se à *filosofia cristã*. Não implica em uma “filosofia da Igreja”, mas o “modo cristão de filosofar, uma reflexão filosófica concebida em união vital com a fé [...] e todos aqueles importantes avanços do pensamento filosófico que não seriam alcançados sem a contribuição, direta ou indireta, da fé cristã” (FR, n.76).

Na *Fides et Ratio*, filosofia cristã tem dois aspectos: um subjetivo, quando a fé purifica a razão; e o aspecto objetivo: os conteúdos, a exemplo das verdades reveladas, a exemplo de um Deus pessoal, livre e criador, a realidade do pecado, pecado original, a concepção da pessoa, da dignidade, igualdade e liberdade humanas, vocação sobrenatural do homem. Inclusive, para João Paulo II, foi a palavra de Deus a condição *sene qua non* da existência de boa parte da filosofia moderna e contemporânea²⁴.

²³ Conferir texto de P. Emmanuel-Marie Dor, *Introdução ao quarto ciclo* [A virgindade cristã] in PETRINI; SILVA. (Orgs.). *Homem e mulher o criou: catequeses sobre o amor humano*. Bauru: EDUSC, 2005, p.314.

²⁴ Cf. FR, n.76

O próximo estágio identificado no texto da *Fides et Ratio* é quando “a própria teologia que chama em causa a filosofia” (FR, n.77). Todo “trabalho teológico pressupõe e exige, ao longo de toda a sua pesquisa, uma razão conceitual e argumentativa educada e formada” (FR, n.77). No início do cristianismo, a filosofia contribui diretamente em sua própria autonomia investigativa e pressupostos teóricos. A partir da patrística, transforma-se em *ancilla theologiae*. João Paulo II frisa que não se trata de submissão servil, “mas no mesmo sentido em que Aristóteles falava das ciências experimentais como ‘servas’ da ‘filosofia primeira’” (FR, n.77). Atualmente, o estágio da filosofia no estudo da revelação é de diretamente subordinado à autoridade do magistério o qual não se afastou de Santo Tomás por entender que este teve um pensamento acertado e autêntico na busca da verdade:

De fato, na sua reflexão, a exigência da razão e a força da fé encontraram a síntese mais elevada que o pensamento jamais alcançou, enquanto soube defender a novidade radical trazida pela Revelação, sem nunca humilhar o caminho próprio da razão (FR, n.77).

João Paulo II afirma que as “duas asas do conhecimento” devem proceder segundo as próprias regras e sobre os próprios princípios, contudo, a verdade é uma só. Está explícito que o exercício filosófico, necessariamente, deve chegar à mesma verdade teológica, início, meio e fim em Deus, historicamente chamado de Jesus Cristo. O problema da autonomia é reposto: o estatuto cultural não tem consistência de alterar a interpretação do dado bíblico? Sim, portanto, a verdade teológica não é, absolutamente, verdadeira. Não estamos colocando em suspense o evento histórico do Cristo feito homem e a incógnita das perguntas fundamentais (*Quem eu sou? De onde vim? Para onde vou?*), mas concernente ao diapasão sobre a qual a Igreja coloca-se irredutível e portadora da verdade absoluta. Se a verdade absoluta existe, nenhuma instância humana consegue interpretá-la e traduzi-la em sua perfeição. O conteúdo do qual ela é, legitimamente portadora e guardiã é perfeito, mas as interpretações e enunciados sobre ele, não os são de forma absoluta. A filosofia não se distanciou por rebeldia ou pela incapacidade de analisar os fatos, mas pelas constantes variáveis desmoronadas no seio da própria argumentação eclesial. Se por um lado o discurso filosófico da modernidade levou à crise da razão instrumental, o discurso teológico, por outro, também faliu ao não conseguir oferecer à humanidade modelos satisfatórios aos seus anseios e inquietações. Com isto, pergunta-se em quais dimensões a Igreja abre-se às novas conquistas da expressão de

Deus na terra, os homens. O trecho a seguir representa a síntese das diferenças epistemológicas entre os dois saberes:

A Revelação, com os seus conteúdos, não poderá nunca humilhar a razão nas suas descobertas e na sua legítima autonomia; a razão, por sua vez, não deverá perder nunca a sua capacidade de interrogar-se e de interrogar, consciente de não poder arvorar-se em valor absoluto e exclusivo (FR, n.79).

2.9 Exigências e tarefas atuais

Existem exigências irrenunciáveis da palavra de Deus? A resposta passa pelo pensamento de Paul Brockelman, em sua obra *Cosmologia e criação: a importância espiritual da cosmologia contemporânea*, onde o autor afirma que “a realidade é radicalmente misteriosa na medida em que transcende todas as teorias ou palavras possíveis sobre ela” (BROCKELMAN, 2001, p.95). Inegavelmente, existe um vácuo na compreensão racional humana que nos obriga a ceder espaço para o mistério repousado nas Sagradas Escrituras e no *maravilhamento* da cosmologia. Para João Paulo II trata-se da leitura associativa direta entre a palavra de Deus, homem e mundo cuja ligação obedece à operação cognitiva dos discursos filosóficos e teológicos, pois “se conclui que a realidade que experimentamos não é o absoluto: não é criada, nem se autogerou. Só Deus é o Absoluto” (FR, n.80).

O Homem - enquanto *imago Dei* - reflete a imortalidade do espírito e a liberdade, cujas características precisas sobre o seu ser é a dinâmica no início era o Verbo e o Verbo se fez carne. Não como mágica, mas sim com o poder da transformação residente apenas em Deus. É a palavra de Deus o maior problema para a filosofia, pois ela deseja dar conta da problemática da existência ao mesmo tempo em que revela, interroga e exige o ato pessoal de acreditar; no ato de fé e de entrega na explicação da revelação filosófica e teológica “o que sobressai é a rejeição de toda a forma de relativismo, materialismo, panteísmo” (FR, n.80), pois o *Logos* que se fez *Verbo* passa a ter morada, primeiro em Jesus Cristo e, por extensão, em toda a humanidade.

Segundo Enzo Bianchi, em *A leitura espiritual da escritura hoje*, “a urgência dessa leitura bíblica nos parece surgir nos âmbitos antropológico e eclesial da premente indagação do sentido e da situação atual da fé” (BIANCHI, 1996, p.259). Para Romano Guardini, em seu texto *Sagrada escritura e ciência da fé*, o caminho para compreender a revelação, que se

dirige à humanidade, e que deve estar para todos, mas não significa retratar a Escritura a partir do modelo prático-religioso:

O conhecimento da fé ainda não é de per si “ciência”, assim como não o é a experiência estética. É um modo de viva compreensão do objeto. Mas dá-se uma ciência que se baseia na compreensão estética do objeto, elaborando de forma crítico-conceitual esses atos e seus resultados. Também dá-se uma ciência da cognição da fé; um tratamento do ato de fé e de seus conteúdos, metodicamente ordenada e criticamente meditada: a teologia. Para que a estética se torne possível como ciência, pressupõem-se a experiência estética. Para que a teologia se torne possível, primeiro deve haver o conhecimento da fé, como ele se realiza, entre outros, no reconhecer e compreender a Escritura como depósito da revelação (GUARDINI, 1996, p.96)

Bianchi e Guardini tratam do que João Paulo II denomina de uma “filosofia” presente na Bíblia, a saber: “a vida humana e o mundo têm um sentido e caminham para a sua plenitude, que se verifica em Jesus Cristo. O mistério da Encarnação permanecerá o enigma da existência humana, do mundo criado, e mesmo de Deus” (FR, n.80). Qual é o papel da filosofia, nessa dramaticidade exegética? A resposta está no próprio texto encíclico ao afirmar que “a filosofia encontra, neste mistério, os desafios extremos, porque a razão é chamada a assumir uma lógica que destrói as barreiras em que ela mesma corre o risco de se fechar” (FR. n.80).

João Paulo II refere-se à fragmentação do saber como emancipação do sujeito ou o império da *doxa* e a conseqüente crise de sentido. Esta atitude impede “elevar o efêmero a nível de valor, iludindo assim a possibilidade de se alcançar o verdadeiro sentido da existência” (FR, n.6) ou, nas palavras de Paul Brockelman, “ao ver a natureza e todo o universo como uma ‘matéria’ posta aqui para nossa transformação e uso infinitamente produtivos, reduzimos a realidade a um mero valor extrínseco para nós; ela não é vivenciada como intrinsecamente valiosa em si” (BROCKELMAN, 2001, p. 23).

Vive-se, sociedade e família, no nihilismo filosófico. Paradoxalmente, reina a pluralidade das teorias, da multiplicidade das respostas, das diversas tipologias de ver e interpretar o mundo e seu ordenamento físico-matemático e espiritual, mas, também se vive a dúvida sobre o *que é o ser* e a carência de sentido tanto individual quanto coletivo da existência, onde formas holísticas duvidosas esforçam-se de adentrar a economia da explicação de causas do universo e do Homem. Por consequência, ceticismo e indiferença sucumbem o homem à angústia da sua inércia por está “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. n.81). João Paulo II também vê na *antropotécnica* o distanciamento dos valores últimos do *anthropos*.

Neste cenário explícito na *Fides et Ratio*, é que a “palavra de Deus revela o fim último do homem, e dá um sentido global à sua ação no mundo. Por isso, ela convida a filosofia a empenhar-se na busca do fundamento natural desse sentido, que é a religiosidade constitutiva de cada pessoa” (FR, n.81).

Partindo do princípio de que “a história da razão é também a história dessas reanimações sucessivas: o nascimento da democracia, a importância da palavra, a hipótese das *Idéias*, a passagem da persuasão para a procura da verdade” (CHÂTELET, 1994, p.12), como poderia a Filosofia negar a “face” contemporânea do sujeito? João Paulo II nega metafísica como alternativa à antropologia, “pois é precisamente ela que permite dar fundamento ao conceito da dignidade da pessoa, assente na sua condição espiritual. João Paulo II reafirma: “se insisto tanto no componente metafísico, é porque estou convencido de que este é o caminho obrigatório para superar a situação de crise que aflige atualmente grandes setores da filosofia e, desta forma, corrigir alguns comportamentos errados, difusos na nossa sociedade” (FR, n. 83).

Depois de insistir ser a via metafísica a única capaz de encontrar o sentido do ser responder adequadamente às questões fundamentais da existência, João Paulo II destaca os principais “erros” da atividade filosófica contemporânea: ecletismo, historicismo, cientificismo e pragmatismo. No *ecletismo*, considerado um erro de método, é fundado nas tomadas de idéias isoladas de distintas filosofias, conseqüentemente “a pessoa fica impossibilitada de discernir entre a parte de verdade dum pensamento e aquilo que nele pode ser errado ou inadequado” (FR, n.86); no *historicismo*, que busca a verdade numa filosofia em adequação entre tempo e função histórica, “desse modo nega-se, pelo menos implicitamente, a validade perene da verdade” (FR, n.86); Outro erro apontado por João Paulo II é o *cientificismo*, que nega a validade das formas de conhecimento distintas das ciências positivas, considerando imaginação o conhecimento religioso, teológico, ético e estético; o desprezo pelas reflexões abstratas e princípios éticos, o *pragmatismo*, as “grandes decisões morais do homem ficam efetivamente subordinadas às deliberações que os órgãos institucionais vão assumindo pouco a pouco” (FR, n.89). Existe, então, uma crítica a pós-modernidade e suas diversas formas de abordagens do real, do homem e do universo, portanto, ultrapassa a questão formalística ou metodológica de seus respectivos procedimentos investigativos.

Manfredo Araújo de Oliveira fez a seguinte leitura da contemporaneidade:

A humanidade contemporânea faz aparecer, às claras, paradoxo implícito na civilização moderna: esta levanta a pretensão de ser uma civilização moderna: esta levanta a pretensão de ser uma civilização unicamente radicada na razão. Porém, uma vez que reduziu razão à manipulação de fenômeno, por um lado, aumentou enormemente a capacidade humana de dispor sobre os fenômenos de tal modo que, hoje, as conseqüências das ações humanas estendem-se ao planeta; por outro lado, a própria redução da razão à esfera da manipulação eficaz de fenômenos a torna incapaz de se confrontar, eticamente, com os próprios problemas daí decorrentes a respeito da vida humana e seu destino (OLIVEIRA, 2000, p. 35).

Para além da nomenclatura histórica, “a verdade é que uma certa mentalidade positivista continua defendendo a ilusão de que, graças às conquistas científicas e técnicas, o homem, como se fosse um demiurgo, poderá chegar por si mesmo a garantir o domínio total do seu destino” (FR, n.91). Diante o panorama apresentado, pode-se perguntar: porque a Igreja insiste em ficar na “contra-mão” das tendências históricas? Justamente pela Igreja defender o estatuto perene da verdade, o que a leva a definir que “o objetivo fundamental que a teologia persegue é apresentar a compreensão da Revelação e o conteúdo da fé” (FR, n.93), pois “a palavra de Deus não se destina apenas a um povo ou só a uma época” (FR, n.95) porque “o trabalho teológico está, primeiramente, ao serviço do anúncio da fé e da catequese. O anúncio, ou *querigma*, chama à conversão, propondo a verdade de Cristo que tem o seu ponto culminante no ministério Pascal”. (FR, n.99).

A reflexão filosófica contribui para “esclarecer a relação entre verdade e vida, entre acontecimento e verdade doutrinal, e, sobretudo a relação entre verdade transcendente e linguagem humanamente inteligível” (FR, n. 99), em outras palavras, o apelo do Sumo Pontífice é que a Filosofia recupere a sua dimensão sapiencial capaz de encontrar um sentido último da vida humana e da realidade.

CAPÍTULO 3 – *FIDES ET RATIO* E O INDIVÍDUO

3.1 Relevância histórico-filosófica

O discurso filosófico defendido e elaborado durante os últimos 27 anos (1978-2005) do pontificado de João Paulo II encontra suas raízes na filosofia personalista, especialmente do fenomenólogo alemão Max Scheler. Seus principais argumentos foram teorizados na obra *Persona e Atto*²⁵. O elo entre o exercício episcopal-cardinalício e o papado de João Paulo II volta-se para a filosofia personalista, cujas premissas são independentes das novas concepções das outras ciências, principalmente a pressão de quebra do paradigma cristão sobre *Verdade, Pessoa, Gratuidade, Sociedade e Família*.

Para João Paulo II, “o homem se encontra num caminho de busca, humanamente infindável: busca da verdade e busca duma pessoa em quem poder confiar” (FR, n.33). Tal assertiva reconhece as “inquietações” humanas em busca de segurança, liberdade e, principalmente, felicidade, uma das finalidades do Homem como já apontaram os filósofos gregos antigos. Não obstante o pensamento contemporâneo creditar à *liberdade* um sentido de desapego - e mesmo desprezo - ao metafísico, João Paulo II reconhece como característica intrínseca do Homem o sentido da busca de segurança, instância capaz de dar sentido a vida, realizando-se em sua plenitude mediante o dialogo entre *físico* e o *metafísico*. O pensamento anti-metafísico tem a sofisticação de perscrutar a existência humana, mas é-lhe desprovido da “questão radical relativa à verdade da vida pessoal, do ser e de Deus” (FR, n.5.). Seu arcabouço filosófico, necessariamente, perpassa o conceito de *pessoa*. Inclusive ao publicar *Persona e Atto* - estudo ontológico que visa “conhecer o homem concreto, para amá-lo mais, para falar-lhe com uma linguagem mais apropriada e em termos mais acreditáveis” (WOJTYLA, 1980, p.8) - o Homem vem reconhecido como sujeito da própria existência e ação:

Indubitavelmente, antes de tudo o homem é sujeito da própria existência e ação, ele é sujeito enquanto ser de natureza definida, e justamente nisto reside as suas conseqüências no agir. Sujeito de existência e de ação, como é, o homem vem definido pela ontologia tradicional com o termo “suppositum”. (WOJTYLA, 1982, p. 66)²⁶.

²⁵ Obra publicada em 1977 quando Karol Wojtyla era arcebispo de Cracóvia.

²⁶ Tradução livre. Cfr. WOJTYLA, Karol. *Persona e Atto*. Città Del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982, p. 62.

Na *Fides et Ratio*, constata-se a posição de tensão intelectual das variantes da realidade existencial humana, responsáveis tanto pela *felicidade* quanto pela *angústia perene*: consciência do homem de sua existência e de sua finitude, vida e morte; dor e alegria, busca incessante ora pelo *arché* ora pela motivação existencial, não importando a relação simétrica ou assimétrica entre consciência coletiva e consciência individual reconhecida ou não da dependência divina. Nas últimas décadas, as ciências biológicas - enfumaçada pelos interesses do mercado farmacológico – foi uma das principais instâncias responsáveis pela pressão de quebra do paradigma de gratuidade divina, ambicionando demonstrar o suposto equívoco do *princípio* da vida. Nesse embate, no plano fenomênico, encontra-se a Família à mercê do melhor discurso e muitas vezes convicta em adotar os novos parâmetros comportamentais, pois os apelos científicos são fortes porque *ilustram* a pesquisa fenomenológica e o real fenomênico.

Para a Família, pautada nos princípios teologais, o desafio é administrar o embate oscilante entre sujeito e consciência; subjetividade e autoconsciência do mundo povoado de reações paradoxais (amor, ódio, vida, morte, segurança, incertezas, dor, alegria, dentre outras, garantias, deveres) do qual encontramos várias respostas possíveis às necessidades parciais, pois o aspecto metafísico não é objeto, logicamente compreensivo, de sua empreitada mental. A contemporaneidade abriu mão do espírito em detrimento de um fugaz conforto psicológico, diria, até mesmo, esotérico. A proposta histórica da *Fides et Ratio* é oferecer à humanidade cambaleante uma saída ao problema filosófico do fim último do homem, afirmando ser “a filosofia, que tem a grande responsabilidade de formar o pensamento e a cultura por meio do apelo perene à busca da verdade, deve recuperar virogosamente a sua vocação originária” (FR, n.6). O desafio, porém, é reconduzir o homem a acreditar que a Igreja tem a *verdade* e a filosofia não deve anteceder à revelação divina:

A Igreja não é alheia, nem pode sê-lo, a esse caminho da 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 verdade. Por um lado, essa missão torna a comunidade fiel participante do esforço comum que a humanidade realiza para alcançar a verdade, e, por outro, obriga-a a empenhar-se no anúncio das certezas adquiridas, ciente todavia de que cada verdade alcançada é apenas mais uma etapa rumo àquela verdade plena que há de manifestar-se na última revelação de Deus: “Hoje vemos como por um espelho, de maneira confusa, mas então veremos face a face. Hoje conheço de maneira imperfeita, então conhecerei exatamente” (1Cor 13, 12) (FR, n.2).

O problema de delegar a verdade à razão ou à revelação divina remonta a patrística, mas na medida em que a história da sociedade (e do homem) foi concentrando em-si-mesmo o seu fim, o pensamento cristão foi jogado, progressivamente, à margem dos “interesses” teológicos e o entendimento sobre o seu por que e seu fim descolado dos interesses imediatos de satisfação, recompensa e realização humanas.

A Filosofia, enquanto originária da história da sua época – pois ela é produto do intelecto -, segue o fluxo do macrodiscurso em torno da realidade, não negado pelo magistério:

Variados são os recursos que o homem possui para progredir no conhecimento da verdade, tornando assim cada vez mais humana a sua existência. De entre eles sobressaia filosofia, cujo contributo específico é colocar a questão do sentido da vida e esboçar a resposta: constitui, pois, uma das tarefas mais nobres da humanidade. (...) 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. (FR, n. 3).

Por outro lado, existem pensamentos filosóficos que rejeitam a Igreja como portadora da “verdade última”, pois assim como os Primeiros Padres da Igreja “cristianizaram” Platão, Sócrates e Aristóteles, defendendo que o logos era portador da semente do Verbo, a contemporaneidade laiciza-o, adotando o relativismo protagórico de que “o homem é a medida de todas as coisas”. Na história da *eklesia* e da família cristã, o homem estabelece relações entre si, mas existe para Deus, o bem-maior ou o bem-comum por excelência.

A proposta da *Fides et Ratio* é demonstrar que o discurso filosófico que não contemple Deus e a revelação divina como instâncias privilegiadas e irrefutáveis portadores da verdade, gera o caos metafísico e a desordem social e suas conseqüências para a família e para o sujeito. Em épocas de relativismo, individualismo, cientificismo, biopolítica e reelaboração da idéia de Pessoa - enquanto gratuidade divina - decorrente do avanço da engenharia genética, Karol Wojtyła refuta a independência do Homem enquanto sujeito filosofante, e reedita o debate da patrística e da escolástica cuja premissa básica colocara a Filosofia como “instrumento” ou “exercício” racional para se compreender a verdade revelada. Significa que o objeto primeiro da filosofia cristã, Deus, não evolui, pois se assim o fosse, seria imperfeito. Portanto, a plataforma inicial do problema não muda: Deus e sua analogia entre criação e geração. O elemento novo, e até mesmo complicador da análise existencial, é a independência da atividade intelectual e a busca de novos sentidos para a vida humana em família.

Mesmo admitindo que “o desejo da verdade pertence à própria natureza do homem” (FR, n.3), de acordo com João Paulo II, não é lícito nem moral o Homem encerrar em si a sua existência nem a busca pela verdade. Se as sensações humanas fossem as únicas corroboradoras da percepção de si e do mundo, a postura da Igreja mudaria proporcionalmente às novas descobertas científicas, basta citar os novos enunciados da biotecnologia sobre clone, eugenia, moral individual e direito, a exemplo da legalidade das relações homoafetivas, pesquisas com células-tronco embrionárias. A partir dos apelos científicos e sociais, a *Fides et Ratio* e o magistério caminham na contra-mão da história das ciências. Mas, “os atos do homem, entendido como membro de diferentes sociedades e comunidades, são ainda atos da pessoa. Seu caráter social e comunitário fica arraigado em seu caráter pessoal, e não ao contrário” (WOJTYLA, 1980).

O legado filosófico deixado por João Paulo II e a eleição de Joseph Ratzinger como seu sucessor, asseguraram o não rompimento da Igreja com noção de Pessoa, autônoma, mas não auto-suficiente:

...os resultados positivos alcançados não devem levar a transcurar o fato de que essa mesma razão, porque ocupada a investigar de maneira unilateral o homem como objeto, parece ter-se esquecido de que este é sempre chamado a voltar-se também para uma realidade que o transcende. Sem referência a esta, 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, n.5).

O trecho a seguir, é a mais dura crítica emitida pelo magistério sobre a filosofia que coloca, em definitivo, o que pensa a Igreja sobre a atividade filosófica e quais as bases do diálogo entre Teologia e Filosofia:

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. 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 verdade que o homem estava certo de ter alcançado. 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 na verdade. (FR, n. 5).

Como reagir frente aos reais problemas e apelos emocionais na relação vida-morte, doença-cura quando a suposta solução implica em reelaborar e recompreender o *sentido* da história da Salvação? Esta relação, essencialmente assimétrica, sempre esteve presente na história da Igreja e das sociedades. O próprio João Paulo II, em encontro na Academia de Ciências do Vaticano²⁷, reconheceu os erros históricos da Igreja e seus desdobramentos, muitos dos quais maléficos, para a sociedade e o sujeito, os quais eram defendidos com argumentos da fé, tidos irrefutáveis. Ao pedir perdão e reconhecer os erros, independentes em quais dimensões cognitivas e sobre quais objetos cognocentes, implica em atitude de coragem intelectual, mas também em admitir que a Igreja não tem respostas infalíveis, ou seja, não só a *mundanidade* está sujeito a equívocos interpretativos e argumentativos, assim como o magistério. Por outro lado, tal atitude fortalece o princípio da independência da Filosofia em relação à Teologia.

Atualmente, soma-se à problemática a seguinte pergunta: salvar-me de que, de quem e para quê? Se o homem foi declarado independente, auto-suficiente, capaz de abarcar seus desafios “originários” e resolvê-los - haja vista a postura da nanotecnologia e engenharia genética -, e todos os outros apelos da técnica, capazes de satisfazer, imediatamente, as necessidades criadas pelo mercado, porque o homem precisaria do discurso metafísico? Para que serve Deus, se ele está morto? É justamente a idéia de *utilitarismo* o principal óbice entre Deus e homem, entre fé e razão e a ruptura definitiva entre o natural e supranatural, o conhecido e o desconhecido, o revelado, o mistério e o dado fenomenal. Diante o quadro, João Paulo II desenvolve fundamentações filosóficas e espalha por todo o mundo cristão para demonstrar que a operação ontológica capaz de coadunar a totalidade do humano através do exercício filosófico e teológico, se aproxima da religião:

..base de toda a reflexão feita pela Igreja, está a consciência de ser depositária duma mensagem, que tem a sua origem no próprio Deus. 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 (FR, n. 7).

Consta na *Dei Verbum*, 2: “aprove a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (Cf. Ef 1,9), segundo o qual os homens,

²⁷ JOÃO PAULO II, Papa. *As relações de Galileu com a Igreja*. Vaticano, em 13 de outubro de 1992.

por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina”. O homem-revelado entra em choque com a cientificidade, pois “na investigação científica, foi-se impondo uma mentalidade positiva, que não apenas se afastou de toda a referência à visão cristã no mundo, mas sobretudo deixou cair qualquer alusão à visão metafísica e moral” (FR, 46). “A ontologia científica é propriamente realista e sua epistemologia implícita é a do realismo crítico” (LAMBERT, 1999, p. 39). O magistério desautoriza o pensamento filosófico moderno porque este se desenvolvera afastando-se da revelação cristã, ao tentar

...transformar a fé e os seus conteúdos, inclusive o mistério da morte e ressurreição de Jesus Cristo, em estruturas dialéticas racionalmente compreensíveis apontaram a fé como prejudicial e alienante para o desenvolvimento pleno do uso da razão (FR, n. 46).

Durante o seu pontificado, João Paulo II manteve seus argumentos entre fé e ciência por mais de duas décadas e meia, mesmo testemunhando mudanças dos referenciais existentes e o surgimento de novos paradigmas científicos e sociais, que, por tabela, são transportados às famílias e à existência humana, através da razão filosófica:

Dá a impressão de um movimento ondulatório: enquanto, por um lado, a razão filosófica conseguiu avançar pela estrada que a torna cada vez mais atenta à existência humana e às suas formas de expressão, por outro tende a desenvolver considerações existenciais, hermenêuticas ou lingüísticas que prescindem da questão radical relativa à verdade da vida pessoal, do ser e de Deus (FR, n.5).

A revisão de paradigmas atingiu expansão através de novos enunciados científicos, especialmente nas décadas de 80 e 90, quando o império da técnica ratificou o poder de influência sobre concepções da vida, religião e fé. No início do século XXI, já não se pode mais arriscar ou pré-estabelecer etapas do cientificismo devido à velocidade do surgimento de novas descobertas e das novas possibilidades do fazer ciência, a exemplo da biotecnologia e da física, técnicas de cujas conseqüências à humanidade ainda permanece no universo das incógnitas, mas que já nos fornecem elementos suficientes para rever conceitos e idéias antes consideradas universais, perenes e aceitas, não obstante todo o relativismo científico: o que é pessoa? O que é família? Consideramos a busca dessas duas respostas, como os desafios da atualidade tanto para a filosofia quanto para a sociologia, pois, a teologia não dá sinais de rever as suas posições sobre as questões formuladas.

Para João Paulo II, a filosofia encontra-se sem rumo e dominada pelo pluralismo indefinido, pois:

...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, n. 5).

No balanço do 50º aniversário de sacerdócio, o Romano Pontífice reafirmou suas convicções sobre Pessoa, as quais deveriam permanecer como bússola para as famílias, ao afirmar que:

...a descoberta do homem como pessoa, do ser humano criado por Deus homem e mulher, a manifestação, na sua verdade mais profunda, de todas as obras do homem, da sua cultura e civilização, de todas as suas conquistas e realizações criativas. (JOÃO PAULO II, 1996, p.92).

Pode-se afirmar, portanto, que uma das principais preocupações de João Paulo II e do seu magistério foi com o direito à vida, à dignidade da pessoa e respeito aos seus direitos, a preocupação com a juventude e a família sujeita ao movimento ondulatório de revisão de paradigmas acima referido. Analiticamente, urge abordar a problemática obedecendo à seguinte escala de compreensão: Indivíduo, Pessoa, Família e Sociedade – os quais passarão a ser denominados de *elementos vinculantes da dramaticidade da existência humana* e serão analisados nas interfaces do discurso de Wojtyła, João Paulo II e Buber.

Este é um percurso inevitável, fenomenologicamente, e intelectualmente necessário para compreendermos a complexidade da trama moderna e contemporânea a qual apresenta ao sujeito e à família nos paradigmas rebatidos pela *Fides et Ratio*. O elo da problemática entre os elementos vinculantes não é de natureza *reductora*, mas *análoga*. Diferentemente de Émile Durkheim²⁸, entende-se que a sociedade esteja para além de “coisa”, de pura *res*. Para tanto, deve-se aplicar o *estatus* fenomenológico de *evento* na sociedade (Buber, 1977), transformando-a em uma realidade passível de análise, mas não de apreensão em sua totalidade e idealista porque a sua dinâmica existencial não lhe configura, nem admite, uma

²⁸ Esta é a tese de Durkheim desenvolvida na obra *As Regras do Método Sociológico*: “E, contudo, os fenômenos sociais são coisas e devem ser tratados como coisas. Para demonstrar esta proposição não é necessário filosofar sobre a sua natureza nem discutir as analogias que apreentam com os fenômenos dos reinos inferiores. Basta verificar que eles são o único *datum* oferecido ao sociólogo. É coisa, com efeito, tudo o que é dão, todo o que se oferece, ou antes, se impõe à observação. Tratar fenômenos como coisas é tratá-los na qualidade de *data* que constituem o ponto de partida da ciência”. (DURKHEIM, 2001, p. 51).

simples redução fenomênica. Se, moralmente, o magistério, através da *Fides et Ratio* tende a assumir uma posição anatemática aos desafios levantados pelos novos paradigmas dos elementos vinculantes²⁹, historicamente, é o grande sopro filosófico, que visa oferecer respostas ao cadafalso da crise da razão ou ao “pluralismo indefinido” e a “desconfiança da verdade”³⁰. Nesta perspectiva, Martin Buber e sua *filosofia do encontro*, defende que “a relação qualifica cada encontro do homem com as coisas e com os outros. Pode ser uma relação impessoal e ‘coisificante’(…), mas existe uma relação eu-tu, (...) somos sempre pessoas que entram em confronto/encontro” (GIUSTINIANI,1991, p.38)

3.2 A noção de Indivíduo

Martin Buber tece a noção de Indivíduo apresentando-a sob duas idéias distintas: a de Kierkegaard e de Stirner³¹. No primeiro, a noção de Indivíduo não pode ser assimilada se desvinculada da importância da solidão³². A sutileza da crítica buberiana às bases da formação do conceito categorial de Indivíduo kierkegaardiano, leva-o a ultrapassar a “solidão” escolhida pelos pensadores cristãos, pois, como frisara João Paulo II, “o que chega a ser objeto do nosso conhecimento torna-se por isso mesmo parte da nossa vida.” (FD, 1). Recusar o mundo é recusar a vida.

Stirner, contemporâneo de Kierkegaard, dá relevo ao que o sujeito não-é, o que expõe em seu livro sobre o Único, tornando-o também conceito-limite tanto quanto o “Indivíduo” de Kierkegaard. Stirner ocupara-se em demonstrar a dissolução do idealismo alemão, elevando o indivíduo concreto como o “Eu exclusivo” à categoria de sustentáculo do mundo pertencente ao indivíduo, o mundo individual.

²⁹ Podemos citar os novos arranjos familiares monoparentais, a reivindicação do reconhecimento legal e social do homoerotismo, a relativização do conceito de Pessoa e vida em decorrência das pesquisas com células-troncos, clonagem humana e eugenia, além da já declarada “morte de Deus” e, portanto, banalização do vínculo sagrado entre vida e morte, amor e sexualidade.

³⁰ Cf. *Fides et Ratio*, 5.

³¹ Filósofo alemão, discípulo de Hegel, Max Stirner, cujo nome verdadeiro é Johann Caspar Schmidt (1806-1856) construiu fama num único livro *O Único e sua Propriedade*. Stirner é considerado o patrono da individualidade e seu pensamento é qualificado de anarquismo individualista. Segundo Huisman (2001, 946) “dissociando o pensar do ser, ele é o primeiro a romper com uma tradição ocidental que remonta a Sócrates. O Eu acaba voltando a uma solidão fundamental”.

³² Tema que o levou a estudar o Cristianismo como um paradoxal problema para o Cristão individual a partir da categoria de “Indivíduo”. Sustentara a sua crítica a Kierkegaard, bem como a ilustrara ligando-o aos nomes dos antigos pensadores cristãos, como, por exemplo, Agostinho e Pascal, os quais estabeleciam um confronto diferente com a solidão, na medida em que a renúncia só é para eles essencial no início das suas vidas determinadas pelo *recolhimento*.

A idéia de “Eu exclusivo” suprime a relação essencial deste com os outros, porque não existe outro exceto o “seu” Único, que “consome a si mesmo na fruição de si próprio”³³. A existência do sujeito no mundo é reduzida a ele mesmo, devido à unidade e à “onipotência do nosso Eu, que é auto-suficiente, pois não deixa nada de estranho subsistir fora de si”³⁴. Stirner desautoriza a existência do outro e sua importância para o sujeito. A “relação” diz respeito apenas a si mesmo, porque ao outro é suprimida a existência de forma primária no agir do inter-humano. Buber não reconhece “relação” que suprime a presença do outro:

Isto quer dizer: ele possui somente aquela estranha relação consigo mesmo à qual não faltam certas possibilidades mágicas, pois toda a existência que não seja sua torna-se uma caça aos espíritos, semidependentes e semilivres; mas o genuíno poder de se relacionar é para o Único tão ausente que é preferível continuarmos chamando de relação aquela na qual se pode dizer não apenas Eu, mas também Tu (BUBER, 1982, p.80).

A categoria de Indivíduo difere daquela de sujeito e de homem, para Buber, ela diz respeito à “singularidade concreta”, “não ao indivíduo aí presente, mas, antes, à pessoa que se encontra a si mesma” (1980, p.81).

Para Kierkegaard, Indivíduo é entendido como a “categoria pela qual, do ponto de vista religioso, devem passar o tempo, a história, a geração” (1874). Ser Indivíduo é tornar-se para alguma coisa. E que “coisa” é esta categoria pela qual devem a história e a geração, do ponto de vista religioso, passar? Buber identifica o ser religioso de Kierkegaard com a participação da “pessoa” no ente:

Não se trata do estado de uma alma, mas da existência naquele sentido estrito da palavra em que ela, precisamente pelo fato de realizar a natureza da pessoa, ultrapassa essencialmente o limite desta pessoa, de forma que o Ser, o Ser que me é familiar, deixa de ser familiar e não significa mais o meu Ser, mas a minha participação no Ente (BUBER, 1982, 82).

O neo-ebreu entende que a totalidade religiosa referida por Kierkegaard significa toda realidade religiosa, por adentrar e “falar com Deus”, e que ela fundamenta a necessidade de ser Indivíduo para estabelecer intercâmbio do Homem com Deus. No entender buberiano, o “sozinho” de Kierkegaard - “enquanto ‘indivíduo’, ele (todo homem) está sozinho, sozinho no mundo inteiro, sozinho diante de Deus” - não é o “sozinho” socrático e sim a fala de Abrão no Gênesis 12,1 e 22,2, “no mesmo ‘segue em frente’, exigem da mesma maneira que

³³ Cfr. Op. Cit. p. 80

³⁴ Ibidem

nós possamos nos libertar de todos os vínculos, dos vínculos com o mundo do pai e com o mundo do filho – e, isto é, de Cristo (1982, 83).

A exigência de Kierkegaard e a sua necessidade de solidão são distintas, dirá Buber, daquelas do misticismo e do Único de Stirner. Buber ressalta a solidão mística como deixar o homem sozinho diante de Deus, mas já não enquanto Indivíduo, porque este desaparece pela própria impossibilidade de dizer Tu; se existe indivíduo no misticismo, é para ser dissolvido integralmente.

Ao cunhar “Único” para Indivíduo, Stirner o traduz com precisão e redução conceitual mais do que as outras expressões humanísticas, como, por exemplo, o egótico de Stendhal. O “Único” desemboca o sujeito no individualismo, rompendo com o compromisso interpessoal, uma vez que as questões *responsabilidade* e *verdade* tornam-se questões falsas. Stirner suprime do Indivíduo o confronto com a realidade da responsabilidade, questionado porque “o homem só pode experienciá-lo quando não se fecha à alteridade, à primitiva e ôntica alteridade do outro” (BUBER, 1982, p. 84). Portanto, é improcedente a noção de responsabilidade para o "Eu exclusivo"³⁵.

Diferentemente, Kierkegaard situará a verdadeira responsabilidade, chamada por Buber de genuína: “Ou bem a multidão permite uma total falta de arrependimento de responsabilidade ou então ela enfraquece a responsabilidade do indivíduo, pois a reduz ao tamanho de um fragmento” (*Apud* BUBER, 1982, p. 85).

Kierkegaard exclui o outro porque o homem deve ser sucumbido pela “comunicação” interior e exclusiva com Deus, distanciando-se do companheiro impotente de aproximá-lo d’Ele. Stirner, ao proclamar o *exclusivo-Eu* como a verdade, inspirado em Protágora, amplia o fundamento do individualismo, o qual passou a ser o pano de fundo para o relativismo contemporâneo tanto religioso quanto o psicossocial, configurando o ilosamento interrelacional: “Verdade... só existe – na tua cabeça. A verdade é uma criatura. Para mim não existe verdade, pois nada me supera! Enquanto tu crês na verdade, não crês em ti... Tu sozinho é verdade” (*Apud* BUBER, 1982, p. 86). Apesar de considerá-lo como o pai

³⁵ Vale registrar a seguinte passagem do livro *Do Diálogo e do Dialógico*: “É possível que Stirner tenha compreendido tão pouco a Hegel quanto Protágoras por ter devastado os jardins do grande cosmólogo, assim também Stirner não é atingido ao ser ridicularizado como intruso, insuspeito e irreverente, nos campos da filosofia pós-kantiana. Stirner não é, e os sofistas também não o são, um curioso interlúdio na história do pensamento humano. Como eles, ele é um *Epeisodion* no sentido original: no seu monólogo, a ação muda secretamente; o que se segue é algo de novo; assim como Protágoras leva ao seu contemporâneo Sócrates, Stirner leva ao seu contemporâneo Kierkegaard” (BUBER, 1982, p. 84).

involuntário das relações psicológicas e sociológicas que delegam a verdade ao “Eu exclusivo”, Buber o considera ingênuo em empreender a dissolução da verdade³⁶ possuída:

O que Stirner empreende aqui é a dissolução da verdade possuída, da verdade de que se pode tomar posse e que é possível, do bem como “verdade” que é ao mesmo tempo independente da pessoa e acessível à pessoa. Ele não a empreende, como os sofistas e outros cétricos, por meios epistemológicos; o método epistemológico parece não lhe ser conhecido, ele se comporta de forma tão audaciosamente ingênuo como se Hume e Kant nunca tivessem vivido. (Apud BUBER, 1982, 86).

Prossegue Buber, em *Do Diálogo e do Dialógico*:

A epistemologia, entretanto, também não lhe teria fornecido aquilo de que precisava; pois ela, bem como a teoria solipsista, conduz sempre somente ao sujeito cognoscente e não à pessoa humana concreta, visada por Stirner como um fanatismo indesejável. O meio pelo qual empreende a dissolução da verdade possuída é a demonstração de que ela é condicionada pela pessoa. (BUBER, 1982, 86).

Se a verdade para Stirner está no "tu sozinho" e desmascara a responsabilidade apenas ética, Kierkegaard devolve a responsabilidade que reside na fé. "Indivíduo" aqui se assemelha ao próprio Deus, uma vez que "ser homem quer dizer ser aparentado com a divindade" e todos podem se tornar "Indivíduo". Contrariamente, a autonomia dada por Stirner ao homem (Único) só se realiza se este submeter o mundo como propriedade pertencente exclusivamente a si mesmo, e não obedecer a ninguém, a nenhum "senhor usurpador". Martin Buber entende que o Indivíduo só pode corresponder a Deus quando o mundo é abraçado, humanamente.

O Indivíduo corresponde a Deus quando, de um modo humano, abraça a porção do mundo que lhe é oferecida, assim como Deus abraça, de um modo divino, a sua criação. Ele atualiza a imagem quando, na medida do possível, ao seu modo próprio de pessoa, diz Tu com seu ser aos seres que vivem em seu redor. (BUBER, 1982, p. 98)

³⁶ No n. 37 da *Fides et Ratio* encontramos a resposta para a inquietação de Stirner. “A filosofia, enquanto sabedoria prática e escola de vida, podia facilmente ser confundida com um conhecimento de tipo superior, esotérico, reservado a poucos iluminados. É, sem dúvida, a especulação esotérica desse gênero que pensa São Paulo, quando adverte os Colossenses: ‘Vede que ninguém vos engane com falsas e vãs filosofias, fundadas nas tradições humanas, nos elementos do mundo, e não em Cristo’ (2,8)”.

A reflexão buberiana afirma que “o Deus dos teólogos também é um Deus logicizado; também o é o Deus de uma teologia que só quer falar dialeticamente e que se coloca acima do princípio de contradição” (BUBER, 1982, 99).

Cada um torna-se o Único, e o mundo passa a ser sua propriedade, distante e descomprometida com o metafísico. Afinal, não seria essa uma das plausíveis respostas para a banalização do senso metafísico do *ente* – no sentido empregado por Heidegger - e falência da razão enquanto instância (*logos*) capaz de dar sentido à realidade, inclusiva metafísica? Kierkegaard lança o indivíduo ao desfiladeiro; sua tarefa é: “Levar muitos, convidá-los, induzi-los a forçar o caminho por este desfiladeiro que é o ‘Indivíduo’, pelo qual, bem entendido, ninguém passa sem tornar-se o ‘Indivíduo’; o contrário é claramente uma impossibilidade categorial. (Apud BUBER, 1982, p. 89).

O caminho para este desfiladeiro deve atravessar primeiramente o egoísmo individual, depois superar o egoísmo coletivo até atingir o desespero, considerado por Buber como o seu verdadeiro nome. Mas, neste desfiladeiro, há realmente algum caminho? Buber coloca a petrificante pergunta para Kierkegaard se, de fato, é possível tornar-se um Indivíduo?

Eu próprio não pretendo sê-lo já, diz Kierkegaard, porque, embora por isto já tenha lutado, ainda não o consegui; continuo porém lutando, mas como alguém, no entanto, que não esquece que ser "um indivíduo", no sentido mais elevado, está além das forças de um homem. (Apud BUBER, 1982, p. 89).

Apesar da pergunta, Buber mostra-se convicto de que tornar-se Indivíduo é uma *conquista* das forças do homem e não lhe é cabível se auto-proclamar como *Indivíduo*, seja no sentido kierkegaardiano enquanto *verdade* - porque esta é Deus e então aquele “corresponderia” a Deus -, seja no sentido stirneriano, exasperando o individualismo do sujeito como auto-suficiente. Ainda em Kierkegaard, o movimento de tornar-se Indivíduo implica tornar-se *para* alguma coisa, estar-se preparado e apto para relacionar-se exclusivamente com o Divino.

Trata-se, portanto, de uma relação excludente, porque eliminam todas as outras, colocando-as na inessencialidade. Encontramos a seguinte pergunta no *Diário* do dinamarquês: "E como é que alguém se torna um Indivíduo?" A resposta nos é dada pelo próprio autor: "no que diz respeito às aspirações supremas, devemos nos relacionar unicamente com Deus"(Apud BUBER, 1982, p.92). Atingimos o ponto delicado da crítica de

Buber a Kierkegaard e à exigência deste de "tornar-se" Indivíduo. Enquanto Kierkegaard diz que "para chegar a amar, tive que remover o objeto"³⁷, Buber (1982) atribui-lhe uma má interpretação teológica, pois "a criação não é uma barreira no caminho que leva a Deus, ela é este próprio caminho" porque "em última realidade o homem não se ama a si mesmo; pelo contrário, deve aprender a se amar somente através do amor do companheiro" encontrando, na criatura, a presença de Deus.

Buber "humaniza" o vínculo entre o humano e o mistério, conforme afirma a Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no Mundo de Hoje, *Gaudium Et Spes*, para quem "na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente" (GS, 22). O problema repousa na resistência e na ordem do vínculo entre homem, mundo e o mistério. Jacques Arnould, em sua obra *A Teologia depois de Darwin*, defende que:

A tradição bíblica sapiencial repousa (...) sobre o sentimento e a convicção de uma relação possível e até de uma familiaridade entre a experiência religiosa e a experiência humana. Em outras palavras, aprender a se tornar humano, inclusive nas dimensões mais comuns dessa condição, não nos afasta de Deus, mas, ao contrário, aproxima-nos dele. Os livros sapienciais, que monopolizaram a atenção dos crentes à medida que a voz do profetismo se atenuava, lembram como o sentido da vida e da morte, do amor e do trabalho não se encontram em nenhuma outra parte senão em Deus, e como o sentido de Deus não se desenvolve no homem senão na experiência do cotidiano (ARNOULD, 2001, p.156).

A noção de Indivíduo é o principal problema e parâmetro frente aos novos paradigmas familiares porque é um pêndulo ora se aproximando da autonomia racional ora subordinado à criação absoluta da revelação divina³⁸ apresentada na *Fides et Ratio* como "a estrita conexão entre a sabedoria teológica e o saber filosófico é uma das riquezas mais originárias da tradição cristã no aprofundamento da verdade revelada" (FR, n.105). Quaisquer arranjos e posturas sobre o entendimento humano e divino são decorrentes do entendimento primeiro sobre o Indivíduo. O discurso buberiano fornece uma resposta para este impasse, reconhecendo a *autonomia* do homem restaurando-o da finitude ao apresentá-lo ao Tu-Eterno. Desta forma, homem do *wesam sein* em sua totalidade de presença, aceita e acolhe a multiplicidade de "presenças" como manifestações de Deus, e Este mesmo Ser, encontrado através das criaturas e juntamente com elas, como Tu supremo.

³⁷ O autor refere-se a sua renúncia a Regina Olsen.

³⁸ "Aprova a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade, segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina". Constituição Ecumênica Vaticano II, *Dei Verbum*, 2.

Buber, que concorda com Kierkegaard ao destacar Indivíduo da *massa*, tomando-o como categoria pessoal no sentido de presença singular, inalienável e intransferível, rompe com o pensamento kierkegaardiano na medida em que este desapropria a criatura como acesso à criação, igualmente deslocando o Outro da sua co-participação no mundo. Buber, ao contrário, nos coloca necessitados do Outro, da *sua* presença, de *seu* caráter humano presente na atualidade do mundo. Enquanto Kierkegaard e Stirner subtraem o Outro da noção de Indivíduo, Buber assume-o, necessariamente.

Frente à multiplicidade desorganizada dos “colóquios”, denominada de conversação, reunião das pessoas sem entendimento entre si, o discurso sartriano, segundo Buber, fora o único capaz de elevar o que parece o sofrimento do homem enclausurado em si mesmo ao nível de princípio de vida, tomando a existência interior como alienada ao outro, dizendo respeito apenas a *si próprio*, e aceitando o destino do homem como exclusivo também de cada *si próprio* e julgando serem intransponíveis os muros entre os parceiros. A filosofia sartriana colaborou para o “funesto fatalismo do homem moderno” (BUBER, 1982, p.146). A conversação genuína possibilita transpor os muros da conversação:

O principal pressuposto para o surgimento de uma conversação genuína é que cada um veja seu parceiro como este homem, como precisamente, este homem é. Eu tomo conhecimento íntimo dele, tomo conhecimento íntimo do fato de que ele é outro, essencialmente outro do que eu e essencialmente outro do que eu desta maneira determinada, única, que lhe é própria e, aceitando o homem que eu assim percebi, posso então dirigir minha palavra com toda seriedade a ele, a ele precisamente enquanto tal. Talvez eu precise, a cada vez, com toda a severidade, contrapor a minha opinião à sua sobre o objeto de nossa conversação; não se trata aqui, de forma alguma, de um afrouxamento de convicções, mas esta pessoa, portadora da convicção no seu caráter de pessoa, eu a aceito nesta maneira de ser na qual se desenvolveu sua convicção, precisamente a convicção na qual eu talvez tenha de tentar mostrar o ponto por ponto o que ela tem de errado. Eu digo sim à pessoa com quem luto, luto com ela como seu parceiro, a confirmo como criatura e como criação, confirmo também o que está face a mim naquilo que me contrapõe. Certamente depende dele agora que surja entre nós uma conversação genuína, a reciprocidade tornada linguagem. Mas uma vez que eu tenha legitimado de tal forma, face a mim, o outro enquanto homem com quem estou pronto a entrar em diálogo, então posso nele confiar e dele esperar que também ele aja como parceiro (BUBER, 1982, p.146).

A crítica de Buber é o mesmo ponto de partida da *Fides et Ratio*: o homem moderno e seus dramas, a saber: “o fatalismo do homem moderno”, segundo Buber, e “de fato, a perfeição do homem não se reduz apenas à aquisição do conhecimento abstrato da verdade,

mas consiste também numa relação viva de doação e fidelidade ao outro”, em João Paulo II (FR, n.32).

A resposta antropológica buberiana à *solidão*, seguramente pensada como *exclusão* e *monólogo* que negam a comunicação, é aquela da duplicidade dos dois pólos do humano: *Eu-Tu* ou *Eu-Issó*. Seu discurso não é ingênuo, não deseja colocar o homem no jardim do Éden, pelo contrário, destina sua voz para o também sofredor, o também angustiado, o homem encarnado na história do seu tempo. Ele próprio, fora perseguido por questões étnicas. Buber estaria inserido entre aqueles historicamente justificados em aceitar a nulidade do sujeito, por isso não cometamos o equívoco de julgar que seu discurso filosófico coloca o homem, o gênero humano, como o único protagonista da história. Inclusive, não apresenta nenhum discurso esquemático ou sistemático como “solução”. Não há solução para o indivíduo. Há apenas *procura* de caminho, e Buber oferece um para quem convencer-se de que isto é viável. E o indivíduo é a *pessoa humana* para Buber:

Não considero indivíduo nem como o ponto de partida nem como a meta do mundo humano. Mas considero a pessoa humana como o lugar central não dissociável da luta entre o movimento do mundo que afasta de Deus e o movimento do mundo em direção a Deus (BUBER, 1982, p.116).

Karol Wojtyła (1982) acredita que a consciência da *pessoa* se funda sobre a experiência do homem. Permanece o problema da adequada relação entre a “pessoa” e o “ato”:

O ato é, sem dúvida, uma ação e ação é obra de diversos agentes. Contudo, não podemos atribuir qual gênero de ação, que é ato no verdadeiro sentido da palavra, a algum outro agente, se não à pessoa. Portanto, ato pressupõe a pessoa. Tal aproximação era aceita em diversos campos do saber (WOJTYLA, 1982, p. 29).

Qual seria o ponto de interseção entre os elementos vinculantes da dramaticidade da existência humana? O *quê* perpassa o Indivíduo, a Pessoa, a Família e a Sociedade? Elegemos a “visão” e “experiência” de mundo e de si, ou seja, a Realidade, reunidos no conjunto dados empíricos e experimentais acrescidos da atividade intelectual, a qual possibilitou a invenção da razão³⁹.

³⁹ Recomenda-se a leitura de François Châtelet, *Uma história da razão*: entrevista com Émile Noël. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

3.3 Realidade do Indivíduo

O indivíduo centrado na vida dialógica atua com responsabilidade e conscientemente inserido na *realidade*. Mas, como se poderia definir “realidade”? Todos os homens a conhecem, seja por uma leitura empírica ou não da vida. A realidade nos toca e nos ameaça, nos conforta e nos desestabiliza, porque é nela que agimos e sofremos os efeitos das ações dos outros e do mundo sobre nós. Parafraseando Heidegger: o que é isto, a Realidade?⁴⁰ Das múltiplas e relevantes respostas possíveis, buscar-se-á encontrar aquela correspondente à filosofia existencial. Partindo do que venha a ser *realidade* em Duns Scotto (1266-1308). As biografias de João Paulo II e Martin Buber (em suas devidas proporções) são ilustradas pelas expressivas marcas de homens de fé, mas fé na história do povo de Israel, diferentemente daquela assumida pelo Cristianismo, de princípios e *praxis* distintas. Sua noção de *homem responsável* aproxima-se daquela da *realidade da Pessoa*. Apesar da noção de *pessoa*, constituída de autonomia e livre-arbítrio no seu agir garantido pela liberdade concedida por Deus, surgir com o pensamento cristão, para ele a "pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas" (BUBER, 1977, p. 73).

A idéia de Pessoa está ligada ao termo *eigenwesen* (“ser próprio”) o qual Buber recusa-o como “individualidade” porque prefere estabelecer uma distinção entre os vocábulos *Eigenwesen* (*Eu e sua coisificação*) e *Person* (*o sujeito em sua totalidade antropológica e aberta ao metafísico*)⁴¹.

Quais as possíveis aproximações entre a *totalidade* e a *responsabilidade* e os valores do cristianismo atribuídos à *Pessoa*, a exemplo de integridade humana em vista do metafísico? A relação fé e razão, necessariamente, contempla a existência singular e social do sujeito e os seus anseios e visões de um mundo para além do físico, pois é esta a realidade que formará os elementos vinculantes enfeixados na noção e tipologias familiares. Como já anunciada, a discussão acerca da realidade fora apresentada por John Duns Scot no fim da escolástica, expressando o pensamento do que vem a ser a realidade do ente, que determina e

⁴⁰ Cfr. Martin Heidegger, Conferências - O que é isto - a filosofia? In *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1999.

⁴¹ Von Zuben esclarece nas Notas do Tradutor de *Eu e Tu*, p. 164: “*Eigenwesen* se refere à relação do homem com o seu ‘si-mesmo’. Preferimos a expressão *ser egótico* ou simplesmente o termo ‘*egótico*’, embora se trate de um termo pouco comum”.

constrói a natureza da coisa singular (*ad esse hanc rem*), definida como realista ou individualidade, privilegia o primado da vontade.

O contemporâneo pensador cristão Emmanuel Mounier (2004, p.19) atribui à *pessoa* a “única realidade que conhecemos e que, simultaneamente, construímos de dentro”. O personalismo reivindicado por Mounier (2004) fundamenta-se em demonstrar, através do estudo do universo objetivo, que o *modo pessoal* de existir é a mais alta forma da existência, sendo que a realidade central do universo é o movimento de personalização.

Mounier (2004) destaca que a validade do individual não pode ser obstruída pelo coletivo e impessoal da massa compacta, situação na qual o apelo mercadológico lança continuamente para a sociedade, pois as famílias vão perdendo a capacidade de pensar, agir e se comportar em suas unidades existenciais e os seus membros são sucumbidos pela sociedade de espetáculo; conseqüentemente relativiza-se a revelação e banaliza-se a razão como ferramenta de acesso ao princípio da verdade.

Na *Fides et Ratio*, a Verdade acessível à Pessoa se constitui entre a relação da existência pessoal e social:

A necessidade de um alicerce sobre o qual construir a existência pessoa 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, iludindo assim a possibilidade de se alcançar o verdadeiro sentido da existência. Desse modo, muitos arrastam a sua vida quase até à borda do precipício, sem saber o que os espera (FR, n. 6).

Elevar o efêmero ao nível de valor é a prática da banalidade dos sentidos, banalidades das visões de mundo, tipicamente da sociedade de espetáculo, onde a quebra de paradigmas não são substituídas por novas propostas sólidas e sim diluídas ao gosto pessoal ou das respectivas *comunidades científicas*. A crítica da *Fides et Radio* repousa sobre essa banalidade da vida da qual a filosofia, “em suma, esmoreceu a esperança de se poder receber da filosofia respostas definitivas a tais questões” (FR, n.5). Por esta linha de pensamento, pergunta-se: é possível pleitear algum argumento filosófico de caráter definitivo? De qual filosofia está a reivindicar a encíclica papal?

Fica evidente o reclamo à filosofia cristã. Para, além disso, a proposta do magistério de João Paulo II, semelhante em outras épocas do pensamento cristão, foi de circunscrever o exercício filosofante à máxima patrística de que é a Verdade Revelada que possibilita a

própria existência da filosofia pois, na perspectiva da fé, tudo seria subordinado à revelação. Mas o problema continua: o que se fazer com a autonomia intelectual do homem?

Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador. (...) Se, porém, com as palavras “autonomia das realidades temporais” se entende que as criaturas não dependem de Deus e que o homem pode usar delas sem as ordenar ao Criador, ninguém que acredite em Deus deixa de ver a falsidade de tais acertos. Pois, sem o Criador, a criatura não subsiste (GS, n.36).

O diálogo entre fé e razão percorreu caminhos sinuosos na história da Teologia e da Filosofia, pois, hoje, a Igreja não faz referência à *ciência primeira* como fez Paulo na Carta aos Colossenses: “Ficai atentos, para que ninguém vos arme uma cilada com a filosofia, esse erro vazio que segue a tradição dos homens e os elementos do mundo, e não segue Cristo”. Eis um dos pontos nodais: “elementos do mundo”. Com a independência da razão em relação à fé, o discurso filosófico retornou para o Homem e seu drama existencial – do qual a religiosidade sempre fez parte a partir da Escolástica – até pode-se construir a idéia de elementos vinculantes da dramaticidade da existência humana: Indivíduo, Pessoa, Família e Sociedade.

João Paulo II parte do referencial da fé revelada, a qual nenhuma operação cognoscível é capaz de suplantar a sua supremacia de Verdade e os elementos vinculantes devem ser ordenados a partir de Deus e para Ele voltar. O salto da *res* para a metafísica, Buber associa ao Eu-Tu e a permanência no mundo da *res*, Eu-Isso. João Paulo II prefere denominar explicitamente cada instância e o risco de privilegiar a razão:

A capacidade reflexiva própria do intelecto humano permite elaborar, por meio da atividade filosófica, uma forma de pensamento rigoroso, e assim construir, com coerência lógica entre as afirmações e coesão orgânica dos conteúdos, um conhecimento sistemático. Graças a tal processo, alcançaram-se, em contextos culturais diversos e em diferentes épocas históricas, resultados que levaram à elaboração de verdadeiros sistemas de pensamento. Historicamente isso gerou muitas vezes a tentação de identificar uma única corrente com o pensamento filosófico inteiro. Mas, nesses casos, é claro que entra em jogo uma certa “soborta filosófica”, que pretende arvorar em leitura universal a própria perspectiva e visão imperfeita (FR, n.4).

É impossível proferir a palavra-princípio Eu-Tu fora da sua totalidade, porque integra o evento de relação, e ser um Tu, primordialmente, é estabelecer um momento de verdadeira presença *em pessoa*. Segundo Mounier (2004), deixar-se passar imperceptível, recusar o despertar, equivale ao não-movimento de *personalização*, comprometendo-se, assim, o sentido da vida pessoal. Este comprometimento significa a quebra do diálogo com a *responsabilidade* de uma vida, obstruindo a realidade na qual o homem deve estar inserido.

É através do interstício entre a revelação e razão que repousa a dramática angústia contemporânea de todos os elementos vinculantes, notadamente as idéias de *realidade*, *autonomia* e *família*. Portanto, o desafio filosófico e teológico é fornecer argumentos capazes de restituir a *Felicidade* ao homem e o sentido de *segurança*⁴².

O homem encontra-se, pois, dividido em si mesmo. E assim, toda a vida humana, quer singular quer coletiva, apresenta-se como uma luta dramática entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas. Mais: o homem descobre-se incapaz de repelir por si mesmo as remetidas do inimigo (GS, n. 13).

O dualismo de Tertuliano já está descartado, conforme consta na *Gaudium et Spes*⁴³:

Longe de pensar que as obras do engenho e poder humano se opõem ao poder de Deus, ou de considerar a criatura racional como rival do Criador, os cristãos devem, pelo contrário, estar convencidos de que as vitórias do gênero humano manifestam a grandeza de Deus e são frutos do seu desígnio inefável. Mas, quanto mais aumenta o poder dos homens, tanto mais cresce a sua responsabilidade, pessoal e comunitária. Vê-se, portanto, que a mensagem cristã não afasta os homens da tarefa de construir o mundo, nem os leva a desatender o bem dos seus semelhantes, mas que, antes, os obriga ainda mais a realizar essas atividades (GS, n.34).

Entende-se que nem a *pessoa* nem o *homem responsável* assumem uma postura passiva no acolhimento do mundo no qual estão inseridos. É-lhes “cobrado” e “exigido” *ação e atitude* com o *próximo* e com o *outro* para que conquistem e co-participem do *semelhante* e do *Tu*. O desafio histórico (sempre presente em todas as épocas) é à base do paradigma. Contemporaneamente, por obra da filosofia, dentre outras ciências, rompe-se paradigmas mundanos e sagrados, a exemplo da idéia de *família e pessoa*, sem o julgamento individual ou coletivo de se caracterizar afronta ao Criador. “Na ‘experiência da pessoa’ é, pois, vivida na densidade exemplar de um tempo privilegiado ou de um kairós propriamente pessoal, a totalidade do nosso ser” (VAZ, 1992, p. 207). Mas, como posicionar o modo pessoal da

⁴² Cfr FR, nos

⁴³ Mensagem enviada à humanidade pelos Padres Conciliares no início do Concílio Vaticano II, outubro de 1962: AAS 54 (1962), p. 823, *apud* GS 34.

existência em relação ao transcendente da consciência ontológica? Qual a importância do mundo no percurso singular do “pessoal” até atingir a consciência reflexiva de si, considera-se aquele como o âmbito da “simples-presença” de Heidegger ou como o âmbito do *wesam sein*, presença presente, de Buber? Sendo a existência pessoal o modo especificamente humano de existir, a realidade pessoal adquire consistência ontológica na consciência e na temporalidade. É o ser que *fala*. Falando segundo as suas forças que ultrapassam a pretensão de um esquema cognoscível racionalizante, mas amparado por ele.

A realidade exterior a essa consistência ontológica consiste na relação dialética entre a coisa (*res*) e a consciência da qual esta advém. Se se anula a possibilidade de uma co-pertinência intrínseca entre a consciência e a coisa (*res*), anula-se, conseqüentemente, a possibilidade de pensar-se uma relação dialógica entre ambas. Na perspectiva buberiana, a *existência* do indivíduo constitui a sua realidade; contudo, a *res* é passível de corroborar a consciência da realidade do indivíduo se este estabelece *relação* dirigindo-lhe o par de palavras-princípio *Eu-Tu*. O “apelo” de Buber é o mesmo da *Fides et Ratio*: a razão é incapaz de soerguer o indivíduo do caos e abandono existenciais produzidos pela filosofia do último quartel de século.

A realidade do *isso* não o fecha como *res* porque nem o Tu tem garantia de ser sempre um *Tu*, nem o *Isso* está condenado a ser definitivamente o “coisificado”, pois, como pensou Kierkegaard, é o homem que explora o mundo através da consciência da sua subjetividade e liberdade. Sören se une a Martin e entende-se porque a *árvore* também pode estabelecer *relação* e o *outro* reinar no “mundo dos verbos transitivos”, no mundo da palavra-princípio Eu-Isso. Recordamos que para Mounier a *pessoa* está mergulhada na Natureza pelo pensamento (*nous*) e a alma (*psyche*), condições básicas reclamadas para que o homem possa proferir o par de palavras-princípio *Eu-Tu* em sua totalidade:

O homem não é uma coisa entre coisas ou formado por coisas quando, estando eu presente diante dele, que já é meu Tu, endereço-lhe a palavra-princípio. Ele não é um simples Ele ou Ela limitado por outros Eles e Elas, um ponto inscrito na rede do universo de espaço e tempo. Ele não é uma qualidade, um modo de ser, experienciável, descritível, um feixe flácido de qualidades definidas. Ele é Tu, sem limites, sem costuras, preenchendo todo o horizonte. Isto não significa que nada mais existe a não ser ele, mas que tudo o mais vive em sua luz (BUBER, 1977, p.9).

Defendida explicitamente pelo personalismo de Mounier, somente a pessoa reconduz à natureza porque apenas o Homem conhece o universo que o absorve, só ele o pode

transformar, só ele é capaz de codificar - através da linguagem até estabelecer a comunicação - a sua capacidade de amar:

Na realidade, a natureza nada mais nos dá, nada mais entrega ao nosso conhecimento racional do que um feixe infinitamente complicado de determinações, das quais não chegamos mesmo a saber se, para além dos sistemas que formulamos para assegurar a nossa marcha, serão redutíveis a uma unidade lógica (MOURNIER, 2004, p. 43).

Está instalado o problema do ser: qual a realidade do *ser*? Qual a sua autonomia sobre si própria e sobre a natureza? Qual a relação existente entre o *mundo do Tu* e o *mundo do Isso* para a sua existência? O problema do ser só pode ser formalizado mediante a duas propriedades básicas e próprias dele: a de transcender a natureza e de pertencer ao domínio do *logos*. Instauram-se as forças que o levam não só a ser agente da sua própria observação - enquanto ser atuado e atuante na natureza - mas também ao estupor de se ver nos olhos de Outro, retirado do anonimato mundo de máscaras, assumindo os privilégios e os riscos da contemplação do olhar: acolhimento e vivência da *presença presente*. Se não fosse capacitado para a percepção e para dar-se conta de si, não haveria individualização entre o *mundo-para-o-homem* e o *mundo-para-si*.

A individualização, no entanto, não eclipsa o problema da demonstrabilidade do “mundo externo”, na linguagem haideggeriana. A realidade, enquanto problema geral, a sua análise faz-se possível apenas como fundamento de acesso adequado ao real. O conhecimento, portanto, aparece como modo subordinado de acesso ao real. E este, segundo Heidegger, é acessível apenas como ente intramundano.

3.4 Consciência de si (eu existente)

A tomada de consciência de si, do eu existente, vem assumida a partir do confronto com o Outro. A noção de ser existente só se faz possível na condição de encontrar-se outro existente fora do eu e diferentes de mim, indo-se além da simples presença coletiva no mundo do Isso.

Há duas realidades fundamentando todo o exercício do pensar e da vida-existente: a consciência indubitável da existência individual e singular do *eu* e a do *outro* diferente e fora

de se. Para Kierkegaard, quanto mais consciência tem o indivíduo, tanto mais terá consciência de si:

A consciência, a consciência interior, é o fator decisivo. Decisivo sempre quando se trata do eu. Ela dá a medida. Quanto mais ela cresce, mais cresce a vontade, mais existe *eu*. Num homem sem o querer o *eu* não existe; mas quanto mais ele o tem, mais consciência ele tem de si próprio⁴⁴.

O outro, aquele diferente do Eu, coexiste e divide a mesma existência no mundo como realidade coletiva na diversidade de mim. O desafio será estabelecer o diálogo entre essas duas existências, a princípio, independente e autônomo.

Seria cada sujeito suficientemente capaz de sustentar-se por si próprio, independente e desvinculado do Outro? Mas, se já admitimos uma existência inalienável e intransferível para o Eu, por que ele necessitaria do seu diferente? Não seria desnecessária a presença do Outro, já que o Eu pode dar conta de sua existência devido à sua autonomia racional? São contras esses argumentos que a *Fides et Ratio* surge no cenário histórico da segunda metade do século XX, caracterizado pela biotecnologia, pela reestruturação familiar - através de novos arranjos -; século da “comunicação” instantânea e, simultaneamente, maior afastamento vivencial dos seres humanos, inclusive dentro da própria célula familiar.

A condição inalienável e intransferível do Eu atribui-lhe essência de atitude – que vem a ser o esforço de fazer o Eu se desvelar para o Outro desde que aquele esteja disposto a fazê-lo. Fundamentalmente, é necessário que o “eu fenomenal” de cada existente seja previamente reconhecido por si mesmo e admitida a sua própria incompletude, para que se faça possível o encontro, e este tenha valor no reaprender a existência:

Quem está na relação participa de uma atualidade, quer dizer, de um ser que não está unicamente nele nem unicamente fora dele. Toda atualidade é um agir do qual eu participo sem poder dele me apropriar. Onde não há participação não há atualidade. Onde há apropriação de si não há atualidade. A participação é tanto mais perfeita, quanto o contato do Tu é mais imediato. (...) A autêntica subjetividade só pode ser compreendida de um modo dinâmico, como a vibração de um Eu no seio de sua verdade solitária (BUBER, 1977, p.74).

⁴⁴ Tradução por Jacy Cullen, a partir de Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 88: "La conscience, la conscience intérieure, est le facteur décisif. Décisif toujours quand il s'agit du moi. Elle en donne la mesure. Plus il y a de conscience, plus il y a de moi; car plus elle croit, plus croit la volonté, et plus il y a de volonté, plus il y a de moi. Chez un homme sans vouloir, le moi n'existe pas; mais plus il en a, plus il a également conscience de lui-même".

A presença do outro está coisificada e o raio de participação entre os humanos reduz, progressivamente, a possibilidade de diálogo entre fé e razão. Desta tarefa tenta a *Fides et Ratio*, mas o seu eco só se encontra fortemente acolhido na consciência de alguns:

...o dever que tem a teologia de recuperar a sua genuína relação com a filosofia, da mesma forma sinto a obrigação de sublinhar que é conveniente para o bem o progresso do pensamento que também a filosofia recupere a sua relação com a teologia. Nesta, encontrará não a reflexão dum mero indivíduo, que, embora profunda e rica, sempre traz consigo as limitações de perspectiva próprias do pensamento de um só, mas a riqueza dum reflexão comum. De fato, quando indaga sobre a verdade, a teologia, por sua natureza, é sustentada pela nota da eclesialidade e pela tradição do Povo de Deus, com sua riqueza multiforme de conhecimentos e de culturas na unidade da fé (FR, n.101).

O ponto nodal para a concepção da realização ontológica e participativa entre *eu* e *outro* (seja este coisificado ou não) está em desvencilhar os limites do mundo simbólico do desse *eu*. Necessariamente, os atributos da relação – receptividade e disponibilidade – convergirão em uma relação una mas não-reducionista, na “soma” de um fazer próprio de cada Eu e de cada Tu. A ausência desses atributos elimina a abertura dialógica à realização, desviando a dimensão ontológica àquela cognoscitiva racionalizante, exasperando do ente seu aspecto de *erfahren*, (de experienciar apenas as superfícies das coisas). O escopo de fazer-se aberto ao Outro vem fundado na *schauung*⁴⁵: a doação do ser como Tu ao Eu, à pessoa que aceita. Por isso doar-se se constitui no ato de fazer-se conhecido à consciência pessoal do outro. Mas a contemporaneidade aboliu esta dinâmica, abandonou o drama da existência à sorte e aos prazeres singulares porque não temos mais nenhum projeto coletivo. Trata-se de reaprender os significados da vida em grupo e vida singular (independente da sua relação com o sagrado e a revelação) ora construído no isolamento.

O diálogo – seja na dimensão específica buberiana seja enquanto exercício humano de respeito entre os seres e sua relação com o mistério - por excelência, apresenta-se no encontro do “face-a-face”. Mostrar-se é admitir que o Outro se aproxime e co-participe da existência daquele que se faz conhecido. Quando o Tu toma parte da individualidade do Eu, estabelece-se a co-participação das duas dimensões subjetivas e o encontro das realidades, até então isoladas e inoperantes para a realização, e arranha-se a unidade, que passa a construir-se a partir da reciprocidade estabelecida entre Eu e o Outro.

⁴⁵ *Schauung*, *contemplação*, vem na acepção buberiana como ato de ser do doar-se à pessoa que o aceita. Para Buber; implica uma atitude essencialmente ontológica.

Não se trata mais de um percurso cognoscitivo-racionalizante, mas de um procedimento mais íntimo e aperceptivo de presença do outro, o qual, para o Eu, assume posição privilegiada de existência pelas compatibilidades psico-culturais e, especialmente, pela dimensão da nova ordem na qual foi tomada e acolhida a psiqué. Acrescentaríamos que na realidade individual, a identidade do Eu aproxima-se daqueloutro fora de si, na tentativa de estabelecer a unidade entre ambas e formar uma nova visão onde aceite a revelação e as possibilidades de entendimento entre a fé e a razão:

A verdade que Deus confiou ao homem a respeito de si mesmo e da sua vida infere-se, portanto, no tempo e na história. Sem dúvida, aquela foi pronunciada uma vez por todas no mistério de Jesus de Nazaré. Afirma-o, com palavras muito expressivas, a constituição *Dei Verbum*: “Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus nestes nossos dias, que são os últimos, por meio de seu Filho” (Hb 1,1-2). Com efeito, enviou o seu Filho, isto é, o Verbo eterno, que ilumina todos os homens, para habitar entre os homens e manifestar-lhe a vida íntima de Deus (cf. Jo 1,1-18) (FR, n. 11).

Anteriormente, porém, a realidade imediata da consciência do homem é o mundo e sua teia de relacionamentos e fenômenos. O mecanismo do universo simbólico do eu somar-se-á à realidade do Outro, dando forma a uma reciprocidade genuína, onde a única via de aproximação do Eu ao Outro é o convite à abertura. Esta permite o Eu dar ao Outro uma co-existência, portanto, o Outro se aproxima do Eu estabelecendo a dialogicidade da co-participação. Assim como pensara Buber acerca da presença, igualmente ganha consistência e razão de ser a co-participação, pois esta “não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós” e “somente na medida em que o Tu (Outro) se torna presente a presença se instaura”. O Outro jamais assume a condição da realidade coletiva, fazendo-se acessível na medida em que o Eu constrói, na sua individualidade fenomenal, a própria identidade.

Realidade individual é, antes de tudo, ter-se apercebido a si mesmo a partir do Outro. De outro modo, o Eu não ultrapassa a letargia, vivendo apenas no mundo do Isso ou dos “verbos transitivos”, e o mundo não supera a perspectiva da experiência da realidade coletiva, que não sucumbe às individualidades nem do Eu nem do Outro. O encontro exige, porém, a abertura mútua e recíproca, desnudando-se dos arraigados individualismos incompatíveis com a completude do Eu a partir do outro. Fazer-se conhecer e desejar conhecer implica disposição de (re)aprender a existência. O indivíduo não percorre um caminho sozinho, reconhece ser preciso do Outro, por isso a vivência, que se dá no evento do encontro, é um

dos pilares da filosofia da existência de Martin Buber, e o meio que dá consistência à realidade do indivíduo ou verdadeiramente pessoa, no personalismo. A realidade é perpassada pela quotidianidade “desdobrada” em todos os vieses da garantia de acesso ao real fenomênico na medida em que a coisa (*res*) representa o campo do agir humano no mundo, não a desprezando mesmo se o vínculo (*verbundenheit*)⁴⁶ apenas pode ser estabelecido entre os seres, confirmando que não se trata de redução do homem ao estado de coisidade, mas significa que a sua existência não tem autonomia intrínseca para estabelecer relação, pois, como já fora apresentado, ele é inclinado a; porém é necessitado do acolhimento do *vis-a-vis*, do face-a-face, do companheiro encontrado neste acolhimento do outro; diferentemente da *res*, na qual o real concretiza em si o agir humano. Não obstante a vida humana estar entre os mundos das palavras-princípio Eu-Isso e Eu-Tu – entre a coisidade ou o encontro - o encontro do Eu com o outro, o qual passa a assumir a realidade de Tu, dá-se na esteira do real, cercado e pressionado pela *res* em suas forças de penetração ao eu fenomenal, degladiando-se entre o sedução do monológico e a possibilidade do dialógico. Permanecer aprisionado pelas amarras do monológico lança o homem à condição de massa, simples dado participativo do real e habitante do mundo do isso - sem jamais elevá-lo à dimensão dialógica e co-participativa entre um eu e um outro, sem os quais torna-se impossível erguer a via dialógica do Eu-Tu. Por esta via, a conquista da realidade adquire, *pari passu*, a possibilidade recíproca – entendendo-se reciprocidade como o movimento de via dupla entre o aquele que resgatado e o resgatado. Vislumbrar a realidade do Outro é ultrapassar o mundo do isso como morada do ser, tornando-se indivíduo responsável. Não obstante, a marca fundamental da consciência de si será a abertura para com o Tu. Diante da pergunta qual a realidade do Indivíduo está implícita a noção de objetivação do mundo e da humanidade, assim como da *pessoa* e do *indivíduo*.

Acrescentando ao personalismo muito mais que “intuições opacas e solitárias” a que se refere Emmanuel Mounier e aceitando o risco do encontro Eu-Tu, devolve-se ao Homem o que ele tem de mais fascinante: fascinar o Outro e deixar-se ser fascinado por este. Diz a encíclica:

A história torna-se, assim, o lugar onde podemos constatar a ação de Deus em favor da humanidade. Ele vem ter conosco, servindo-se daquilo que nos é mais familiar e mais fácil de verificar, ou seja, o nosso contexto quotidiano, fora do qual não conseguiríamos entender-nos (FR, n. 19).

⁴⁶ O termo *verbundenheit*, como assegura o professor Von Zunben, é raro e pouco usado na linguagem comum: "Trata-se de uma determinada relação entre dois seres que não é mera justaposição, nem relação causal, nem conexão, o termo *associação* se aproxima, mas ainda não atinge o grau de intimidade que é verificado na *Verbundenheit* como a emprega Buber. *Associação*, além disso, se aproxima de 'socius' e este ainda não é o 'próximo' numa proximidade de presença. *Vínculo* denota uma relação íntima entre dois seres".

CAPÍTULO 4 -*FIDES ET RATIO* E SEUS ECOS NA FAMÍLIA CONTEMPORÂNEA

4.1 Sociedade e família em João Paulo II

Já se sabe que para João Paulo II “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, n.16). Para além do problema ético e moral de definir o que o magistério de João Paulo II entende por “modo adequado”, infere-se que o mundo, a sociedade e, portanto, a família, é entendida pela capacidade racional humana e pela revelação divina.

Para o Homem, está inserido no mundo social implica em reconhecer que a sua natureza solicita a presença do outro, pois o “homem não foi criado para viver sozinho. Nasce e cresce numa família, para depois se inserir, pelo seu trabalho, na sociedade” (FR, n. 31). Mas, qual é o sentido dado por João Paulo II à sociedade?

A sociedade é o espaço privilegiado onde o homem e a mulher se revelam mutuamente e se unem em vista de superar os obstáculos cotidianos em busca do sentido da vida: os limites da razão em responder as questões fundamentais, superados com o auxílio da revelação. A união em matrimônio gera família que se desenvolve no espaço público da *civis*. A sociedade é o espaço das heranças como “a linguagem e a formação cultural, mas também muitas verdades nas quais [a pessoa] acredita quase instintivamente” (FR, n.31).

A experiência singular humana do duplo movimento de “herdar” (reproduzir) e “formar” (produzir) uma identidade implica, sociológica e filosoficamente, em interpelar toda a carga herdada, principalmente quando se entra na fase crítica do raciocínio, uma vez que “o crescimento e a maturação pessoal implicam que tais verdades [herdadas na sociedade pela linguagem e cultural] possam ser postas em dúvida e avaliadas por meio da atividade crítica própria do pensamento” (FR, n.31). Se a revelação gera a fé, a razão gera a *dúvida*.

O homem cresce, amadurece as suas idéias e adquire a capacidade de julgar a sociedade porque lapida seus desejos (acidentais ou necessários) os quais o conduz a uma união ou confronto com a revelação, com a práxis, com a linguagem, com a cultura, com a sociedade. O homem crítico distingue ideologia e ordem, poder e subordinação, angústia e dramaticidade, sentido e banalidade.

Ao afirmar que o homem “recebe” da família e da sociedade linguagem e cultura, o Romano Pontífice está reconhecendo que a mente humana é produtora de crenças:

Na realidade, quem seria capaz de avaliar criticamente os inumeráveis resultados das ciências, sobre os quais se fundamenta a vida moderna? Quem poderia, por conta própria, controlar o fluxo de informações, recebidas diariamente de todas as partes do mundo e que, por princípio, são aceitas como verdadeiras? Enfim, quem poderia percorrer novamente todos os caminhos de experiência e pensamento, pelos quais se foram acumulando os tesouros de sabedoria e religiosidade da humanidade? Portanto, o homem, ser que busca a verdade, é também *aquela que vive de crenças*⁴⁷ (FR, n.31).

As pessoas estão, invariavelmente, sucumbidas pela dinâmica social, subordinadas a formação familiar e esperançosas pelo ideal do amor de amizade. Desta forma, tanto a família, como a sociedade, repassa crença como instrumentalização de poder mas também como via de promover um encontro do indivíduo e da pessoa consigo⁴⁸. Trata-se, portanto, de esvaziar a filosofia centrada radicalmente no sujeito, deslocando a essência do ato filosófico da consciência do seu produtor. Entende-se que não é a consciência de se estar filosofando que legitima o *ato* filosófico, por isso, se “as verdades procuradas nessa relação interpessoal não são primariamente de ordem empírica ou de ordem filosófica” (FR, n.32) não anulam a reflexão de respostas filosóficas sobre a família e o conflito entre fé e razão.

Se para João Paulo II “o que se busca é sobretudo a verdade da própria pessoa: aquilo que ela é e o que manifesta do seu próprio íntimo” é porque ele defende a revelação (fé) como autêntica via de se atingir a verdade uma vez que “a perfeição do homem não se reduz apenas à aquisição do conhecimento abstrato da verdade, mas consiste também numa relação viva de doação e fidelidade ao outro” (FR, n.32). O espaço para acontecer a “relação viva”, a “doação” e “fidelidade” é a sociedade.

O *Catecismo da Igreja Católica* define sociedade dentro dos moldes das ciências sociais, acrescentando o elemento “espiritual”:

Uma sociedade é um conjunto de pessoas ligadas de maneira orgânica por um princípio de unidade que ultrapassa cada uma delas. Assembléia ao mesmo tempo visível e espiritual, uma sociedade perdura no tempo; ela recolhe o passado e prepara o futuro. Por ela, cada homem é constituído “herdeiro”, recebe

⁴⁷ Grifo conforme original.

⁴⁸ *Indivíduo* e *pessoa* são categorias filosóficas diferentes. Segundo Martin Buber, ser *indivíduo* pertence ao mundo da *res*, da coisificação, da indiferença. *Pessoa* já estabelece diálogo, vive em comunidade, co-participa do outro e busca o Tu.

“talentos” que enriquecem sua identidade e com os quais deve produzir frutos. Com justa razão, deve cada qual dedicar-se às comunidades de que faz parte e respeitar as autoridades encarregadas do bem comum. (CIC, n.1880)

Esse “conjunto de pessoas” é o responsável pela natureza, objetividade, pragmatismo e fim das diferentes manifestações sociais sem esquecer de que “cada comunidade se define por seu fim e obedece, por conseguinte, a regras específicas [CIC, n. 1881], mas a pessoa humana é e deve ser o princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais [GS, n.25]”. O magistério petrino visa operacionalizar entendimentos sobre Deus para sujeitos encarnados na história e estimula os vetores sociais, mas, para ter a “participação do maior número na vida social, é preciso encorajar a criação de associações e instituições de livre escolha” (CIC, n.1882). Se o Catecismo se refere à “livre escolha” não está se fundamentando da concepção corrente de liberdade como ato absolutamente individual, ególatra. O controle social, na Teologia, é dado pela moral que regulamenta a ética social, familiar e individual. É indiscutível a influência da *Ostipolitik Vaticana* no número 1883 do Catecismo. João Paulo II, um dos artífices do fim do comunismo no Leste Europeu, considera que “a socialização apresenta também perigos. Uma intervenção muito acentuada do Estado pode ameaçar a liberdade e a iniciativa pessoais”.

A sociedade, portanto, deve aplicar a doutrina do magistério, ou seja, o *princípio de subsidiariedade*: nenhuma sociedade superior pode intervir na vida interna de uma sociedade inferior. Praticamente é o princípio da soberania dos povos, enfim, “opõe-se a todas as formas de coletivismo; traça os limites da intervenção do Estado; tem em vista harmonizar as relações entre os indivíduos e as sociedades; tende a instaurar uma verdadeira ordem internacional” (CIC, n.1885).

Todas as sociedades necessitam de garantias para gerar indivíduos e dar-lhes condições de realizar o plano teológico da nova Jerusalém. Duas dessas garantias são a liberdade individual e o amparo do Estado nas condições de trabalho capazes de sustentar a família. Exploração, privação e perseguição são experiências pessoais do Papa em quatro anos de trabalhos forçados na Polônia. É dessa época que o Santo Padre já formatara a sua linha de pensamento em favor da liberdade individual geradora de união familiar e livre testemunho do Criador.

João Paulo II assim situa a religião no mundo social: “A pretensão de construir um mundo sem Deus mostrou-se ilusória. E nem podia ser diferente. O que parecia misteriosa era apenas o momento e a maneira de se darem as coisas” (JOÃO PAULO II, *apud* ACCATTOLI, 1999, p.262), por isso é preciso “preparar as oportunas defesas imunológicas

contra certos vírus como a secularização, o indiferentismo, o consumismo hedonista, o materialismo prático e também o ateísmo formal, hoje amplamente difundido” (JOÃO PAULO II *apud* ACCATTOL, 1999, p.263).

No *limiar da esperança* (1994, p.146) aponta a necessidade de se construir uma sociedade baseada sem a excessiva intervenção do Estado: “Seria algo simplista dizer que foi a Divina Providência que fez cair o comunismo. O comunismo como sistema, em certo sentido, caiu sozinho. Caiu em consequência de seus próprios erros e abusos”, por isso “houve um papel determinante, esse foi o do Cristianismo como tal, de seu conteúdo, de sua mensagem religiosa e moral, de sua defesa intrínseca da pessoa humana e dos seus direitos”. (JOÃO PAULO II *apud* ACCATTOL, 1999, p.13). Sobre o seu papel direto no cenário político-social, responde João Paulo II que não fez “outra coisa senão lembrar, repetir e insistir no sentido de que esse é um princípio a ser observado”.

João Paulo II escreveu a favor da liberdade social, argumentos presentes na *Fides et Ratio*, especialmente quando se retoma as palavras de Paulo VI sobre santo Tomás de Aquino:

O ponto central e como que a essência da solução que ele deu ao problema novamente posto da contraposição entre razão e fé, com a genialidade do seu intuito profético, foi o da conciliação entre a secularidade do mundo e a radicalidade do Evangelho, evitando, por um lado, aquela tendência antinatural que nega o mundo e seus valores, mas, por outro, sem faltar às exigências supremas e inabaláveis da ordem sobrenatural (PAULO VI *apud*, FR, n.43).

Mundo e evangelho. Espaço e idéias. Teatro e argumentos. Se existe uma sociedade, esta necessidade da família que, por sua vez, precisa, em certa medida, da intervenção do Estado. Porém, tudo é antecedido das *idéias* da filosofia que a humanidade acredita e defende. A teologia (a Fé) deve oferecer às pessoas, às famílias, à sociedade e ao Estado as condições intelectivas, morais e éticas rumo a união entre a racionalidade e a revelação sem deixar-se influenciar por correntes filosóficas que questionam a soberania absoluta de Deus e a subordinação do homem ao criador.

A encíclica *Fides et Ratio* é o principal referencial filosófico do magistério de João Paulo II e reproduz sua vanguarda pastoral e o seu conservadorismo doutrinário. O documento reúne seu entendimento filosófico sobre o público e o privado, estado e família, sociedade e sujeito. Repetindo o conteúdo doutrinário e filosófico da *Fides et Ratio*, João Paulo II escreveu, em 1994, a *Carta às Famílias*. Pergunta: “Que espera a família enquanto

instituição da sociedade? Antes de mais, ser *reconhecida na sua identidade* e aceita na sua *subjetividade social*” (*Carta às Famílias*, n.17). Por família, é entendida a “comunidade de pessoas, a mais pequena célula social, e como tal é uma instituição fundamental para a vida de cada sociedade” (*Carta às Famílias*, n.17).

O ministério petrino de Karol Wojtyła defende a família como “sociedade soberana” e, como tal, esta é dotada de *direitos da família*, entendidos não como a soma de direitos individuais porque a família se transforma em comunidades de pais e filhos, inclusive, de diversas gerações. Portanto, “a sua subjetividade, que se constrói sobre a base do desígnio de Deus, fundamenta e exige direitos próprios e específicos” (*Carta às Famílias*, n.17).

Continuando a sua arqueologia familiar, João Paulo II defende o instituto familiar na ordem social e jurídica. A família estabelece vínculo com a nação, haja vista que os pais geram filhos os quais viverão em uma nação (mesmo que esta seja substituída pela identidade étnica de um povo) com vínculos de identidade e compromisso mútuo entre família-Estado, Estado-família. Pela cultura e língua, a família conquista a “soberania espiritual” cuja liberdade é garantida pelo *princípio da subsidiariedade*. Mas, a família necessitada do Estado, especialmente quando não consegue realizar plenamente as suas potencialidades, notadamente as perpassadas pelo vetor material. Neste caso...

O estado é, então, chamado a intervir segundo o mencionado princípio: lá onde se revela auto-suficiente, deixe-se a família agir de maneira autónoma. Uma excessiva intromissão do estado resultaria prejudicial, para além de abusiva, constituindo uma clara violação dos direitos da família; somente quando ela não se basta realmente a si mesma, o estado tem a faculdade e o dever de intervir (*Carta às Famílias*, n.17).

Em *Carta às Famílias* [n.17], o auxílio estatal deve estar presente no âmbito da educação, da salvaguarda da vida e da saúde e no mundo do trabalho. A família está no centro da sociedade, justifica João Paulo II, por isso, “uma nação verdadeiramente soberana e espiritualmente forte é sempre composta por famílias fortes, cientes da sua vocação e da sua missão na história”, mas, seja a família, seja o Estado, apenas refletem o paradigma vigente.

A partir do projeto de emancipação do sujeito, a religião (e em certa medida a fé e fé na revelação), está enfraquecida pela proposta filosófica de alçar o homem ao mais absoluto ponto independente de Deus e do outro (o semelhante). Então encontra na *Fides et Ratio*, um projeto de “parceria” entre fé e razão, reconhecendo a importância do saber filosófico mas resguardando à revelação as respostas às questões fundamentais, não mais respondidas pela

filosofia: “a recuperação da filosofia é urgente também para a compreensão da fé que diz respeito ao agir dos fiéis. Diante dos desafios que se levantam atualmente no campo social, econômico, político e científico, a consciência ética do homem desorientou-se” (FR, n. 98).

Cabe à filosofia, portanto, o papel de assegurar para a família o lugar de grupo primazial da sociedade, pois “a *família está no centro*⁴⁹ de todos estes problemas e tarefas: relegá-la para um papel subalterno e secundário, excluindo-a da posição que lhe compete na sociedade, significa causar um grave dano ao autêntico crescimento do corpo social inteiro” (*Carta às Famílias*, n. 17).

4.2 Sociedade em Martin Buber

Diferentemente do domínio do inter-humano, a "sociedade" é a coexistência de multiplicidade de homens no vínculo de união de uns-com-os-outros, a partir de experiências e reações em comum. As existências individuais são aí delimitadas pela existência grupal que suplanta o sentido de relação pessoal porque a relevância é transferida aos interesses do grupo. Buber questiona a *veracidade* da efetivação da *relação* e do *encontro* nos homogêneos fenômenos sociais.

Para Buber, o movimento de *grupo* não conduz o humano à comunidade alternativa. Ao agregar-se à coletividade, o homem perde o sentimento de habitar (*behaustheit*) o universo enquanto ser genuíno, enquanto *personalidade*. Por isso, para Buber, a coletividade retrai o inter-humano:

O um-com-o-outro coletivo preocupa-se em conter dentro de limites a tendência da pessoa para um-em-direção-ao-outro. É como se os homens vinculados num grupo só devessem juntos estar voltados para a obra do grupo e, somente em encontros de valor secundários, devessem dedicar-se aos parceiros pessoais tolerados pelo grupo (BUBER, 1982, p.136).

O domínio do inter-humano implica, necessariamente, ultrapassar a simpatia grupal para que o *outro* aconteça de modo determinado, como parceiro num *acontecimento* de autêntica vida e não limitado à esfera da *res*. Para Buber, é fator decisivo suprimir o homem enquanto objeto, conservando o "mistério" do contato:

É este o fator decisivo: o não-ser-objeto. Como se sabe, alguns existencialistas afirmam que o fator básico entre os homens é que um seja um objeto para o outro; mas enquanto as coisas se dão desta forma, a realidade característica do

⁴⁹ Grifo conforme o original. JOÃO PAULO II, Papa. *Carta às Famílias*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2000, p.80.

inter-humano, o mistério do contato, já está fortemente eliminada (BUBER, 1982, p.138).

Indubitavelmente, o discurso existencialista do qual Buber discorda, respondera à necessidade de independência do *sujeito*, há muito reconhecida pela Filosofia. Para os existencialistas, a “atualidade” e a “totalidade” do homem não perpassariam a noção de *relação*. No discurso antropológico buberiano, o homem se faz no seu agir próprio, e as suas relações com o mundo e os outros são admitidas como finitas ao passo que o existencialismo subtrai a completude existencial, pois nele o *Outro* é apenas o mecanismo da tomada de consciência do *eu*, cuja importância no mundo é firmada, permanecendo disperso como qualquer "outro" existente.

Poder-se-ia lançar a questão: teriam sido os interesses do *grupo* sobrepostos às manifestações pessoais no existencialismo? Instala-se a “revelação” do inter-humano. A convivência dos homens entre si na sociedade implica acontecimentos atuais, mutualidade e participação dos parceiros, isto é, o *dialógico*:

(...) por esfera do inter-humano entendo apenas os acontecimentos atuais entre os homens, dêem-se em mutualidade ou sejam de tal natureza que, completando-se, possam atingir diretamente a mutualidade; pois a participação dos dois parceiros é, por princípio, indispensável. A esfera do inter-humano é aquele do face-a-face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de dialógico (BUBER, 1982, p.138).

O inter-humano se manifesta em formas e estruturas muito próprias. As formas, por exemplo, são de dominação, subserviência, cooperação e contra-cooperação, grupos e estratos, classes, organizações e associações. Estas últimas podem ser de caráter natural ou normativo, econômico ou cultural. Quanto às estruturas, são manifestações objetivas da coletividade humana, povoadas pelos valores, elementos de mediação espiritual e econômica, assim como pelos responsáveis pela produção e criações comunitárias da cultura e de todos os produtos da “associação”. Vale ressaltar que o caráter atribuído por Buber às formas e às estruturas se refere à estática do inter-humano, que imobiliza o tempo e exclui as ações e revoluções de quaisquer dinâmicas. Isto justifica porque Buber apresenta a Sociologia como a ciência das formas do inter-humano e de suas estruturas, ocupando-se da Ética, da Economia Nacional, da Teoria do Estado, da Filosofia do Direito etc. e, ainda porque, segundo ele, as ações humanas se tornam objeto da História: da História Econômica, da História Social e da

História da Cultura. Graças a estas disciplinas estarem ligadas à Psicologia, as ações permanecem vinculadas às raízes da vida e, então, a sociedade deve ser também compreendida como “vivência de almas”, conforme desenvolve Buber (1987) em sua obra *Sobre Comunidade*.

Mas, o que importa nos grupos? Segundo Buber, na contemporaneidade o que importa são os resultados das ações. Então, onde reinaria o espírito comunitário? Este se dá onde ocorre a luta numa comunidade em busca de sua própria realidade. Segundo Buber (1982), a luta da comunidade em demanda de si mesma enfrenta o ideal da coletividade, que é entendida como um enfeixamento, uma “atrofia organizada da existência pessoal”, porque na coletividade o eu quase não existe em detrimento do “nós” grupal. Opondo-se à coletividade, instaura-se a comunidade no estar uns-com-os-outros e no dirigir-se-uns-aos-outros.

A proposta de Buber é apresentar o homem inserido num meio inter-humano, chamado nova comunidade, homem cômico dos riscos da existência e vinculado à realidade presente. Ele critica tanto os homens do coletivo – pseudo-subjetividade, já que lhes falta a força de ser Pessoa – quanto a geração do “movimento de juventude” – pseudo-objetivismo, porque inserido apenas numa facção do mundo.

Propõe Buber uma nova comunidade, na qual o “novo”, diante da vida, lança a pergunta: “que finalidade tem isto?” Esta pergunta não tem resposta, porque o criativo é “aquele que gera novos mundos, não sabe o que fazer com antigas finalidades e antigas linguagens utilitaristas, pois há algo nele que transcende a toda finalidade” (BUBER, 1987, p. 33). No entanto, frente à pergunta “que finalidade tem a nova comunidade?”, resposta seria: ela própria e a vida. A comunidade proporciona a interação viva dos homens, como objetivava Buber:

Que homens maduros, já possuídos por uma serena plenitude, sintam que não podem crescer e viver de outro modo, exceto entrando como membro sem tal fluxo de criação e entrega criativa, que eles se reúnam, então, e se deixem cingir as mãos por um e mesmo laço, por causa da liberdade maior, eis o que é comunidade, eis o que desejamos (BUBER, 1987, p.34).

Comunidade no discurso buberiano fala a linguagem da ação, por isso a sua existência é vinculada ao seu acontecimento na reciprocidade e na conquista da libertação da escravidão do pensamento, dos alienantes interesses grupais. A vida do Indivíduo deve estar penetrada pela comunidade. Buber nos apresenta duas formas de comunidade: a) econômica e b) religiosa. A primeira traduz a corporação ou associação, procurando restritamente vantagens;

a segunda é reduzida às vantagens do sobrenatural. O homem, em ambas as comunidades, não tem realizado o encontro, bem como não tem vivido como membro no duplo movimento de doação e entrega, porque está suplantado pelos interesses econômicos ou sobrenaturais. Segundo Martin Buber (1987), “deste modo, seria nossa vontade construir um mundo isento de interesses”, consciente de que “não queremos outra verdade comum senão aquela da palavra de Goethe: ‘só o fértil é verdadeiro’”. O que deseja Buber? Superar a convenção da vida social regulamentada a partir do exterior.

As ações sociais são transformadoras da vida espiritual em tempo, ritmo e intensidade de manifestação, e Buber considerara que o problema do inter-humano é o da ordem do psicossocial. A inquietação buberiana lança três perguntas simultaneamente à Sociologia e à Antropologia: “Qual é o sujeito deste processo psíquico? Onde está o eu que o vivencia? Onde repousa o direito de separá-lo do âmbito da psicologia individual?” (BUBER, 1987, p.42).

O mostrar-se antropológico do indivíduo em comunidade no discurso buberiano não afirma que o sujeito seja uma alma social que esteja acima de uma alma individual; o eu psicossocial também está presente nos complexos psíquicos ou individuais. É legítima a separação entre o psicossocial e a psicologia restrita ao indivíduo? Os fenômenos psíquicos só acontecem na medida em que os indivíduos estejam em estado de socialização, pois os indivíduos são atingidos pelos processos psicossociais. Ele colocara o homem como um ser social, portanto, o campo da vida em comum e o da *res publica*, isto é, os processos psicossociais, também se efetuam nos seres individuais.

Os processos sociais, contrariamente a idéia de que são compostos de muitos eventos do mesmo tipo, se constituem de eventos de vários tipos, entre os quais a relação, o intercâmbio e a comunidade. O empenho de Buber é garantir a unicidade do homem integral em seu complexo de alma, corpo e espírito. Não se trata de considerá-lo trifásico, mas sim, de defender a sua unidade, que se abre às nuances do agir humano e social.

Ao criticar a Sociologia como “autoconhecimento genético da humanidade contemporânea”⁵⁰, Buber acusa-a de ter dissolvido o tipo social orgânico em detrimento do estabelecimento do modelo mecânico, uma vez que a moderna cultura ocidental percorrerá o caminho da comunidade à sociedade, caminho responsável pela perda do sentido de *behaustheit*, do habitar o universo em sua raiz de segurança e companhia humanas.

⁵⁰ A idéia que apresenta a Sociologia como autoconhecimento é apresentada na obra de Ferdinand Tönnies, *Comunidade e Sociedade*, 1887, citado por Martin Buber em *Sobre Comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

A perda deste sentido advém da própria construção social, pois sociedade é a expressão do interesse, gerado pelo pensamento isolado da totalidade. O seu oposto, a comunidade, passa a ser a vontade autêntica de desenvolvimento da totalidade humana. Portanto, comunidade é considerada a relação compartilhada entre as pessoas, enquanto que sociedade assume o caráter separatista dos indivíduos:

Comunidade é a ligação que se desenvolveu mantida internamente por propriedade comum (sobretudo da terra), por trabalho comum, costumes comuns, fé comum; sociedade é a separação ordenada, mantida externamente por coação, por contrato, convenção, opinião pública (BUBER, 1987, p.50).

Influenciado por Kropotkin, leitura obrigatória no final do século XIX e início do XX, Buber absorve a sua tipologia sócio-psicológica e emprega o conceito de comunidade, o qual exclui a ação do Estado e objetiva a assistência mútua e livre dos indivíduos:

Organizar uma associação para ajuda e assistência mútuas, para o consumo e produção e para toda vida social, sem impor ao homem as algemas do Estado mas sob a total proteção da liberdade para a expressão do espírito criador de cada grupo particular de indivíduos (KROPOTKIN, *apud* BUBER, 1987, p.50).

O indivíduo livre do Estado no exercício do espírito criador acentua a distinção entre comunidade e sociedade. Recorrendo a Tönnies, Buber afirma que, na organização da sociedade, no fundo, os indivíduos permanecem como massa:

Pessoas livres, que entram, sem cessar, em contato direto umas com as outras, que efetuam trocas e trabalhos, sem que forme entre eles a comunidade ou a vontade comunitária, a não ser esporadicamente ou como resíduos das condições passadas que ainda são básicas (TÖNNIES, *apud* BUBER, 1987, p.50).

O problema do homem contemporâneo está em participar da *res publica* de modo fictício e sem vínculo, e no fato de a noção de justiça restringir-se ao cumprir:

Todavia, o decisivamente problemático no homem contemporâneo, aquilo pelo que a dissolução da comunidade através da sociedade é expressa de modo mais inequívoco, é o fato de que ele, mesmo lá onde participa da “vida pública” da *res publica*, o faz sem vínculo e de modo fictício. Isso é particularmente evidente, mais

evidente ainda do que em todos os tipos de eleitores e de deputados obcecados pela ficção, assim como nos políticos radicalmente interesseiros. E mais evidente ainda, naqueles políticos movidos por idéias que trabalham arduamente para que, por exemplo, algo seja feito na forma da legislação, enquanto que de modo algum sentem a urgência interior de que algo deva ser feito quanto à forma de vida; para eles, a justiça é algo que deve ser “cumprido” e não algo que deve e pode ser iniciado pela sua incorporação lá onde um homem vive no meio de homens (BUBER, 1978, p.58).

Buber, coerente com o desafio de estabelecer a comunidade frente à massificação da sociedade, pergunta: o declínio da comunidade representaria uma evolução inevitável? Ou é possível um retorno à comunidade? Afinal, o paradoxo do problema antropológico buberiano é que “os homens de hoje aspiram tão apaixonadamente à comunidade e parecem não possuir a força para criá-la”.

A noção de indivíduo e pessoa em Martin Buber nos remete à história da espiritualidade do homem da época do pós-guerra. História de uma sociedade excluída do contexto social e familiar. O indivíduo distancia-se da causalidade científica; sua unicidade o torna singular irreduzível às leis. O risco de o indivíduo cair no deslocamento entre secularidade e sagrado no descomprometimento para com sua totalidade, pode reduzi-lo ao individualismo. Buber o exprime como “a própria incompreensibilidade; essa resistência ao conhecimento da existência, da unidade de cada um de nós, esta resistência do ser”. Na leitura buberiana (1987), o individualismo é visto não como um fato, mas sim como “algo do espírito, da fantasia, não é um fato da existência”.

A personalidade é o que diferencia a pessoa do mero indivíduo humano, e se realiza na relação com os outros. A personalidade é dada de forma espontânea na relação com o mundo. Por isso personalidade que procura um fim torna-se personalidade fictícia.

Opondo-se à comunidade, ao povo, enquanto pessoas, a massa apresenta-se como a multiplicidade de homens na ausência, ou seja, devemos entendê-la como negação: “a massa é algo que não é”, é o “ainda-não-ser” no outro, no desejo e na necessidade de algo mais. Sendo a massa transitória e não um componente histórico permanente, ela implica transição para comunidade, a qual Buber chama de povo.

A transitoriedade atribuída à massa decorre do princípio de ser o povo desvelado em sua singularidade de indivíduo, de ser povo, deste modo, pessoal em sua totalidade comunitária, porque “a pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas” (BUBER, 1977, p. 73).

4.3 Aproximações entre Buber e João Paulo II

Martin Buber e João Paulo II depositaram na *pessoa* o foco principal de preocupação e de ação pastoral. A *pessoa*, no Evangelho, é o destinatário da mensagem salvífica; na sociedade é o destinatário e ator do jogo social de interesses. Mas, essa divisão é muito simplista.

Busca-se entender o homem vivendo em sociedade, mas em vista de Deus. A cultura contemporânea, no entanto, não favorece o sentido de vida religiosa e a filosofia quebrou a subordinação direta entre fé e razão, elevando o sujeito a um patamar de independência para com o sagrado. Isto, no entendimento do Romano Pontífice, é o responsável pela radicalização do processo de secularização e conseqüente afastamento do homem das coisas divinas. Na *Fides et Ratio*, o Papa escreveu que “a razão filosófica conseguiu avançar pela estrada que a torna cada vez mais atenta à existência humana (...), por outro tende a desenvolver considerações existenciais (...) que prescindem da questão radical relativa à verdade da vida pessoal do ser e de Deus” (FR, n.5).

João Paulo II e Martin Buber concordam que a crise da contemporaneidade é uma crise de fé. Em Buber, trata-se da fé originária na história de um povo (*emunà*) e em João Paulo II é a fé do cristianismo, fundada na história de Jesus Cristo (*pístis*) (BUBER, 1995, p.203). Sociedade nem o Estado antecedem à pessoa. Mas, a família precisa dele para atingir a sua plena realização em comunidade. Esta parceria foi definida pelo princípio da subsidiariedade que cuida dos limites da ação do Estado na família. Ao estado autêntico e autônomo tanto do público (*res publica*) quando do privado (pessoa e família) em João Paulo II, Buber nomeia de comunidade, encontro, evento do dialógico, mundo do Tu.

Ambos os pensadores ocuparam-se em elaborar uma reflexão sobre o humano capaz de indicar que a questão da família na contemporaneidade é o reflexo da dramaticidade do banal e do sagrado, do relativismo do sacramento e do sucesso das formas alternativas como finalísticas, em muitos casos produtos do reino da técnica.

Karol Wojtyla (1980) empenhou-se “conhecer o homem concreto, para amá-lo mais, para falar-lhes com uma linguagem mais apropriada e em termos mais acreditáveis”, pois o homem é sujeito da sua própria existência e ação.

Os escritos de Martin Buber convergem para a mensagem contida na *Fides et Ratio* de que a razão é incapaz de soerguer o indivíduo do caos e abandono existenciais produzidos pela filosofia moderna e contemporânea, a própria crise da razão instrumental.

Portanto, para Martin Buber (1977) “nada existe a não ser o Tu, mas que tudo o mais vive em sua luz”; para João Paulo II (1996) fé e razão devem corroborar para aceitar a dimensão de *pessoa* no homem, esse criado por Deus como homem e mulher.

4.4 Família e as perspectivas filosóficas e antropológicas

O ponto de partida é uma provocação da Revelação e do seu diálogo com a Razão nas pontes da Teologia (fé) e da Filosofia (razão), elaborar um referencial do homem social que se reúne em comunidade, se agrega em sociedade e forma família.

Em 1966, Michel Foucault⁵¹ escreveu: “a antropologia como analítica do homem teve indubitavelmente um papel constituinte no pensamento moderno, pois que em grande parte ainda não nos desprendemos dela”. Segundo o filósofo francês, “ela se tornou necessário a partir do momento em que a representação perdera o poder de determinar, por si só e num movimento único, o jogo de suas sínteses e de suas análises” (FOUCAULT, 1999, p.470).

Antes do fim do século XVIII, o homem não existia, afirmou Foucault em sua obra *As palavras e as coisas*. Óbvio que a questão não se trata da inauguração das instâncias humanísticas, as quais de há muito integravam o elenco das análises filosóficas desde a época socrático-platônica. Trata-se da mudança de paradigma do cosmoцентризм sagrado ao antropocentrismo secular. A “novidade”, portanto, é a configuração da explicação do sentido da vida e do mundo a partir do drama humano que se atualiza no espaço familiar, misto de identidade e conflito, abertura e limitação no espaço temporal de passado, presente e futuro da sociedade.

O desafio maior da família, no ponto de vista da reflexão filosófica, é trabalhar sem o vetor ontológico da inteligência espiritual, dissolvida:

A revolução antropocêntrica da filosofia moderna, invertendo na direção do próprio sujeito o vetor ontológico do espírito, trouxe consigo a dissolução da inteligência espiritual, provocando, em consequência, o desaparecimento, no campo da conceitualidade filosófica, do espaço inteligível no qual contemplação metafísica e contemplação mística podem encontrar, do ponto de vista antropológico, os princípios da sua explicação (VAZ, 2000, p.19)

⁵¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 470.

Para Milano (1984), em *Persona in teologia*⁵², “o homem nunca será mais um simples membro de um ‘todo’, parte que se resolve juntamente com a ‘coisa’, momento fugaz de uma mais ampla cosmogonia, mas sujeito único e irrepitível de uma história de salvação ou perdição, do qual o universo é apenas teatro e condições⁵³” (MILANO *apud* GIUSTINIANI, 1991, p.19).

Pode-se considerar que parte da Filosofia foi e continua sendo a própria história da Antropologia cujo problema fundamental é definir o estatus de autonomia do homem, do mundo e das coisas. Ou, inversamente proporcional, quais os vínculos que ligam e interligam o homem às outras criaturas, ao mundo e às coisas, aqui representado nas palavras sociedade e família, âmbitos privilegiados do agir e do viver humano? A identidade do homem está na comunidade.

Para Pasquale Giustiniani (1991), a antropologia filosófica é qualificada pelas seguintes perguntas: o que é e o que pode fazer esta disciplina? Quais são as suas questões? Qual a relação esta deve estabelecer com a mais profunda indagação metafísica sobre o ser? Quais as ligações com as ciências empíricas? Através dessas perguntas podemos identificar o *anthropos civis* e aqui nos interessa focar a sua relação com a filosofia e a família a partir da encíclica de João Paulo II *Fides et Ratio* e, desta forma, “buscar elementos que permitam considerar a família em sua abrangência vocacional e em sua singularidade antropológica, identificando os traços e as condições que nos permitam denominar ‘família’” (MACHADO, 2003, p.151).

O magistério do Santo Padre empenhou-se em resgatar os sentidos do homem contemporâneo, submerso no reino da técnica; este reino, de inspiração positivista, é apontado como responsável de conduzir à humanidade ao equívoco da autodeterminação e da autosuficiência, rompendo com o vínculo do mistério e do sagrado, pois a “verdade é que uma certa mentalidade positivista continua defendendo a ilusão de que, graças às conquistas científicas e técnicas, o homem, como se fosse um demiurgo, poderá chegar por si mesmo a garantir o domínio total do seu destino” (FR. n.91).

O sentido antropológico em João Paulo II, delineado na obra de Karol Wojtyła, *Persona e Atto*, é um sentido de “próximo”, comunitário, de participação de cada homem na humanidade: “O homem-pessoa é capaz não só de participar da comunidade, de ser e de agir

⁵² MILANO, A. *Persona in teologia: Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Napoli: Dehoniane, 1984, p. 20.

⁵³ Cfr. GIUSTINIANI, Pasquale. *Antropologia filosofica: ripensare l’uomo*. AL: Piemme, 1991, p.19. Tradução livre nossa: “L’uomo oramai non sarà più semplice membro di un ‘tutto’, parte che si resolve nell’insieme delle

‘junto com os outros’, mas também de participar da humanidade dos ‘outros’ (WOJTYLA, 1982, p.329) haja vista que a participação é a propriedade dinâmica da pessoa⁵⁴. Participar, necessariamente, exige a presença de um diferente de mim, ou seja, do outro. A antropologia inferida dos escritos de João Paulo II, e especificamente da *Fides et Ratio*, volta-se para demonstrar que o percurso de sujeito para pessoa incondicionalmente prevê a relação com outro. Na “reflexão sobre a existência histórica do homem encontra, como tarefa fundamental, a elucidação filosófica do problema do outro; de sua existência e de seu reconhecimento”, afirmou Lima Vaz (2001, p.231).

A crítica da *Fides et Ratio* é justamente da suposta falência da reflexão filosófica contemporânea em torno do homem como sujeito autêntico e ligado ao mistério da revelação anulados pela “soberba filosófica, que pretende arvorar em leitura universal a própria perspectiva e visão imperfeita” (FR.n.4), gerando o “pluralismo indefinido”, “desconfiança da verdade”, deixando, portanto, de se colocar os questionamentos que levem as respostas relativas à verdade, a vida pessoal, ao ser e a Deus, “em suma, esmoreceu a esperança de se poder receber da filosofia respostas definitivas a tais questões” (FR, n.5).

Para atingir a tarefa primordial do saber filosófico – encontrar respostas às questões fundamentais – o conhecimento humano não pode substituir a metafísica pela antropologia, “pois é precisamente ela que permite dar fundamento ao conceito da dignidade da pessoa, assente na sua condição espiritual. De modo particular, a pessoa constitui um âmbito privilegiado para o encontro com o ser e, conseqüentemente, com a reflexão metafísica” (FR, n.83).

Retomando ao texto de Genival Bartolomeu Fernandes Machado, *Família e cultura contemporânea: aspectos filosóficos e antropológicos*, “a pessoa [é] como nó de relações e possibilidades. O conceito de pessoa é burilado pela experiência familiar” (MACHADO, 2003, p.153), pois o “homem explora a superfície das coisas e as experiências. Ele adquire delas um saber sobre a sua natureza e sua constituição, isto é, uma experiência. Ele experiência o que é próprio das coisas. Porém, o homem não se aproxima do mundo somente através de experiências” (BUBER, 1977, p.5).

Na estrada da noção de participação em Karol Wojtyla e de comunidade em João Paulo II, é oportuno afirmar que o homem é um ser de relação interior, horizontal e vertical; o homem é um animal racional, porém “faminto”, segundo Feuerbach. A pessoa – na mais

‘cose’, momento fugace di una più ampia cosmogonia, ma soggetto único e irripetibile di una storia di salvezza o di dannazione, de cui l’universo è solo teatro e condizione”

⁵⁴ Cf. WOJTYLA, Karol. *Persona e Atto*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982, p.330.

originária tradição clássica grega de “só sei que nada sei” e “conhece-te a ti mesmo – trilha a autocomunicação, autonomia no ser e a individualidade. O homem também é ser de morte, condição humana. Por isso, ela (a morte) traz necessidade de uma reconfiguração da vida mas deixa a possibilidade de se interrogar sobre o escuro do antes e depois da vida, que é a própria dúvida da existência. A morte pode ser entendida como o último reflexo da nossa capacidade de racionalizar a vida.

Portanto, a antropologia desenvolvida com inspiração teológica (*Theós*), é prima da razão, do logos. O Santo Padre demonstra, ao longo da sua produção intelectual filosófica e teológica, o desejo de criar uma teologia do corpo e uma antropologia à luz de Cristo, situando o homem como um elemento alternado entre a Filosofia e a Teologia, vivendo a polaridade da dramaticidade de um sujeito concreto, privado do sobrenatural, cujo maior desafio é a solidificação da secularização.

Entender fé e razão a partir de Karol Wojtyła e João Paulo II - em realidade uma só instância intelectual, moral e existencial – e situá-las no âmbito da família, a partir do referencial teórico *Fides et Ratio*, é percorrer a própria experiência de família e Estado vividas pelo autor.

Não se trata de reduzir o documento pontifício a uma biografia de Karol Wojtyła e João Paulo II. No entanto, é indubitável que a sua experiência pessoal contribuiu para forjar seus conceitos posteriormente desenvolvidos academicamente e elevados a reflexões de leitura obrigatória para estudiosos da família que tratem o problema à luz dos saberes filosófico e teológico. Em *Dom e Mistério* (1997) encontra-se:

Ainda não tinha feito a primeira comunhão, quando perdi a minha mãe: tinha apenas nove anos. Por isso, não tenho plena consciência da contribuição, certamente grande, que ela deu para a minha educação. Religiosa. Depois da sua morte e, posteriormente, após o falecimento do meu irmão mais velho, fiquei só com meu pai, homem profundamente religioso. Podia observar diariamente a sua vida, que era austera. Era militar de profissão, e, quando ficou viúvo, a sua foi uma vida de constante oração. Às vezes me acontecia de acordar de noite e de encontrar meu pai de joelhos, assim como de joelhos sempre o via na igreja paroquial. Entre nós não se falava de vocação ao sacerdócio, mas o seu exemplo foi para mim, de algum modo, o primeiro seminário, uma espécie de seminário doméstico (JOÃO PAULO II, 1997, p.29).

Histórias de perdas como a vivida pela família Wojtyła continuam a existir, mas o foco da questão é a significação do ambiente de guerra, da banalidade do sagrado, do relativismo ético-religioso e, especialmente, do sentido espiritual dado pelo jovem Wojtyła ao seu núcleo familiar, cada vez menor. Foi neste espaço de assombro emocional que o Santo

Padre viveu a infância, a adolescência e boa parte da juventude até 1º de novembro de 1946, ao ordenar-se sacerdote na Catedral de São Leonardo.

A experiência do Bispo de Roma sobre o humano, violado em seu direito natural e dignidade de pessoa, leva-o a acreditar que “nos planos de Deus, nada é casual”. Em sua avaliação, “a tragédia da guerra deu ao processo de amadurecimento da minha opção de vida uma matriz particular. (...) Face à difusão do mal e às atrocidades da guerra, tornava-se sempre mais claro em mim o sentido do sacerdócio⁵⁵ e sua missão no mundo” (JOÃO PAULO II, 1997, p. 43-44).

Desta forma, o Santo Padre “elabora” uma antropologia aberta aos valores cristãos e humanos. Precisava resgatar o sentido do *anthropos* afrontados pelos sistemas totalitários que marcaram a história do século XX, o nazismo com os campos de concentração, e, de outro, o comunismo.

Sua história familiar, sua formação cultural e religiosa, sua atuação sacerdotal e acadêmica, todas elas foram voltadas para resgatar o sentido dos valores cristãos, especialmente a partir do direito à *vida, juventude e família*⁵⁶.

Continua o Papa:

Daqui [a experiência com o nazismo e comunismo] se compreende facilmente a minha sensibilidade pela dignidade de toda a pessoa e pelo respeito dos direitos, começando pelo direito à vida. É uma sensibilidade que se formou já nos primeiros anos de sacerdócio e se foi consolidando com o tempo. É fácil compreender também a minha preocupação com a família e com a juventude: tudo isto cresceu organicamente em mim devido àquelas dramáticas experiências (JOÃO PAULO II, 1997, p. 78).

O discurso antropológico de influência filosófica que despreza a revelação, impede a “descoberta do homem como pessoa, do ser humano criado por Deus homem e mulher, a manifestação, na sua verdade mais profunda, de todas as obras do homem, da sua cultura e

⁵⁵ Cf. JOÃO PAULO II, Papa. *Dom e Mistério*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 79. “A comunidade dos sacerdotes, radicada numa verdadeira fraternidade sacramental, constitui um ambiente de importância primordial para a formação espiritual e patorial. O sacerdote, por norma, não pode prescindir do presbitério. Ajuda-o a crescer na santidade e constitui um apoio seguro nas dificuldades.

⁵⁶ *Direito a vida, juventude e família* foram os principais focos de todo o magistério de João Paulo II. Para ele, a missão da Jesus Cristo deixada na Igreja, confiada aos apóstolos e transmitida aos sacerdotes, só se realiza com a garantia à vida, a juventude amparada e a família assistida em sua espiritualidade e compromisso cívico, pautada na *ética* de justiça e na moral religiosa.

civilização, de todas as suas conquistas e realizações criativas”⁵⁷, afirmou João Paulo II (1997, p. 92).

Nesta perspectiva, a mensagem inferida da *Fides et Ratio* é de “reconduzir” o olhar crítico e científico da contemporaneidade aos fundamentos últimos da vida segundo a revelação: nascer em Cristo e morrer em Cristo. À Filosofia e à Teologia cabe eliminar tudo o mais que estiver fizer hiato entre esses dois extremos (vida e vida) e não construir novos sentidos para a humanidade e para o mundo, pois equivale a construir cadafalsos. Foi “graças à mediação de uma filosofia que se tornou também verdadeira sabedoria, o homem contemporâneo chegará a reconhecer que será tanto mais homem quanto mais se abrir a Cristo, acreditando no Evangelho” (FR, n.102).

Na introdução da Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* (FC), encontramos que “a família nos tempos de hoje, tanto e talvez mais que outras instituições, tem sido posta em questão pelas amplas, profundas e rápidas transformações da sociedade e da cultura”. De qual família se refere a exortação apostólica e quais as principais transformações sociais e suas relações com a *Fides et Ratio*?

O documento é endereçado à família contemporânea, mas para compreendê-la urge fazer uma digressão até o século XV nos principais aspectos dos conceitos, tipos, funções e papéis da família na sociedade.

João Carlos Petrini, na introdução da obra *Família XXI: entre pós-modernidade e cristianismo*, considera que a família ficou fora de foco. Inclusive cogitou-se a sua extinção:

A família ficou fora de foco durante muitos anos, a ponto de ser considerada uma realidade em via de extinção, no entanto, estudiosos das mais diversas áreas puderam verificar que ela, afetada pelas mudanças socioculturais, éticas e religiosas, reage aos condicionamentos externos e, ao mesmo tempo, adapta-se a eles, encontrando novas formas de organização que, de alguma forma a reconstituem (PETRINI, 2003, p.13).

A elaboração do sentimento e formatação do sentido de família, a relação dos membros entre si e destes com a sociedade, são construções humanas. As tipologias familiares são, portanto, produtos culturais, uma construção da razão humana legitimada pelas instituições que asseguram o modelo através da tipificação e reificação sociais.

João Paulo II acredita que “a função social da família não pode certamente fechar-se na obra procriativa e educativa, ainda que nessa encontre a primeira e insubstituível forma de

⁵⁷ As questões voltadas para o sentido antropológico do cristão encontram-se desenvolvidas na encíclica *Redemptor hominis*.

expressão” (FC, n.44). A família deve participar da intervenção política “para que as leis e as instituições do Estado não só não ofendam, mas sustentem e defendam positivamente os seus direitos e deveres” (FC, n.44) capazes de superar a ética individualística⁵⁸. Enquanto núcleo gerador de conhecimentos pode-se considerá-la como multidisciplinar, gerando entendimentos simétricos e assimétricos, pois “a família é sempre uma reserva de sentido. O próprio de sua constituição é a produção de sentido” (AZEVEDO, 2003, p.62). Aqui, a família é analisada a partir da riqueza de suas confluências, “mina inesgotável ontológica e transcendental da existência humana, de modo a não poder ser pesquisada e conhecida de um único ou apenas de alguns pontos de vista” (AZEVEDO, 2003, p.62), considerando que a espécie humana encontra no ambiente familiar “não só os elementos favoráveis à sobrevivência, mas as condições essenciais para o desenvolvimento e a realização da pessoa”⁵⁹ (PETRINI, 2003, p.65).

Para Ely Chinoy (1999), família é a unidade social básica. Trata-se de um grupo social fundamental porque promove a imediação no envolvimento familiar; núcleo gerador de intensas emoções, satisfações sexuais, procriação, educação dos filhos. Independente das variações epistemológicas acerca de suas definições serem proporcionais às diferentes estruturas sociais e paradigmáticas, quaisquer famílias geral laços de consangüinidade, ou de sangue, laços conjugais, ou afinidade.

A família deve ser entendida como parte do sistema de parentesco, como “estrutura de papéis e relações baseadas em laços de sangue (consangüinidade) e casamento (afinidade) que ligam homens, mulheres e crianças num todo organizado” (CHINOY, 1999, p.201). Trata-se da grande rede geracional. Um homem e uma mulher, já oriundos de um grupo familiar, juntos, formam um novo dado fenomênico. Até a geração da prole trata-se de uma realidade conjugal ou de afinidade.

O sentido clássico de família exige a presença de um homem, de uma mulher e de filhos oriundos do casal, formando o núcleo familiar alargado pelas relações de parentesco, a qual envolve os membros das respectivas famílias do pai e da mãe. Trata-se do modelo burguês herdado pela cultura ocidental cristã e defendido até os dias de hoje por diversas instituições.

⁵⁸ Cf. Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et Spes*, 30. “A profundidade e rapidez das transformações reclamam com maior urgência que ninguém se contente, por não atender à evolução das coisas ou por inércia, com uma ética puramente individualística”.

⁵⁹ PETRINI, João Carlos. *Pós-modernidade e família: um itinerário de compreensão*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 65-66. Alguma forma de agregação familiar pode ser reconhecida em todas as culturas e em todas as épocas históricas. Lévi-Strauss define a família como a “união mais ou menos estável, socialmente aprovada, de um homem, uma mulher e seus filhos; ela é um fenômeno universal presente em todo e qualquer tipo de sociedade”. Cabe indagar a presença e a consistência de indícios, que alguns estudiosos estão apontando como reveladores de sua capacidade de adaptação e de capacidade auto-generativa, nestas últimas décadas”.

Em seu texto “Teorias e teorias de família”, na obra *A família contemporânea em debate*, Heloisa Szymanski descreve o problema da padronização cultural:

Sem desconsiderar a inegável influência das inter-relações pessoais na infância e adolescência, gostaria de focalizar a família a que se está referindo acima [estrutura família e comportamento resultante]. Ela tem uma forma. Qual é ela? Não tenho dúvidas de que a família que se está visualizando é composta por pai, mãe e algumas crianças vivendo numa casa. Essa imagem corresponde a um modelo, que é o da família nuclear burguesa.

As interpretações das inter-relações passaram a ser feitas no contexto da estrutura proposta por aquele modelo e, quando a família se afastava da estrutura do modelo, era chamada de “desestruturada” ou “incompleta” e consideravam-se os problemas emocionais que podem advir da “desestrutura” ou “incompletude”. O foco estava na estrutura da família e não na qualidade das inter-relações (CARVALHO, 2000, p.23).

Trocar “estrutura” pelo “estruturado”, a “instituição” pelos “instituído” ou a “associação” pelo “associado” é tratar o sujeito como *res*, típica operação sociológica, uma vez que o saber sociológico necessita que as inter-relações sociais sejam transformadas em “fatos sociais”⁶⁰. Esta é a exigência básica do discurso sociológico. Não há espaço para o indivíduo enquanto pessoa, mas só para a instituição, através da reificação (*res, da coisa*) e do sujeito, através da tipificação (papel e função social). Esta é a explicação para o surgimento de “modelos” familiares. Modelo não é apenas uma circunstancialidade fenomênica, é também o resultado da força de um paradigma revestido de valores e sentidos aceitos e legitimados pelos sujeitos em sociedade. A idéia de que “cada família circula num modo particular de emocionar-se, criando uma ‘cultura’ familiar própria, com seus códigos, com sua sintaxe própria para comunicar-se e interpretar comunicações, com suas regras, ritos e jogos” (SZYMANSKI, 2000, p.25) ainda é uma postura de pouca aceitação pela moral vigente.

⁶⁰ DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 16-17: “A proposição segundo a qual os fatos sociais devem ser tratados como coisas – proposição que está na própria base do nosso método – foi das que provocaram mais controvérsias. Acharam paradoxal e escandaloso que assimilássemos às realidades do mundo exterior as do mundo social. Era enganar-se singularmente sobre o sentido e o alcance dessa assimilação, cujo objetivo não é o de rebaixar as formas superiores do ser até às formas inferiores mas, pelo contrário, reivindicar para as primeiras um grau de realidade pelo menos igual ao que todos reconhecem às segundas. Não dizemos que os fatos sociais sejam coisas materiais, mas sim que são coisas, tal como as materiais, embora de uma outra maneira.

O que é então, uma coisa? A coisa opõe-se à idéia como o que se conhece de fora ao que se conhece de dentro. É coisa todo o objeto de conhecimento que não é naturalmente apreendido pela inteligência, tudo aquilo de que não podemos adquirir uma noção adequada por um simples processo de análise mental, tudo que o espírito só consegue compreender na condição de sair de si próprio, por via de observações e de experimentações, passando progressivamente das características mais exteriores e mais imediatamente acessíveis às menos visíveis e às mais profundas. Trata fatos de uma certa ordem como coisas não significa classificá-los nesta ou naquela categoria do real; é observar em relação a eles uma certa atitude mental. É abordar o seu estudo, partindo do princípio que se ignora por completo o que são, e que as suas propriedades características, tal como as coisas desconhecidas de que dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, por mais atenta que seja.

De acordo com a análise iconográfica de Philippe Ariès (1981), “os laços de sangue não constituíam um único grupo, e sim dois, distintos embora concêntricos: a família ou mesnie, que pode ser comparada à nossa família conjugal moderna e a linhagem”, esta estendia sua solidariedade a todos descendentes do mesmo ancestral. “A família conjugal moderna seria, portanto a consequência de uma evolução que, no final a Idade Média, teria enfraquecido a linhagem e as tendências à indivisão” (ARIÈS, 1981, p.211).

Ainda de acordo com o historiador francês, foi a necessidade de proteção que reuniu, progressivamente, os homens em grupos menores, posteriormente normatizado pelo Direito, haja vista a constante evolução do Direito de Família em tempos atuais:

A solidariedade da linhagem e a indivisão do patrimônio se desenvolveram, ao contrário, em consequência da dissolução do Estado. “Depois do ano mil, a nova distribuição dos poderes de comando obrigou os homens a se agruparem mais estreitamente”.⁶¹ O estreitamento dos laços que então se produziu correspondia a uma necessidade de proteção, do mesmo modo como outras formas de relações humanas e de dependências: a homenagem de vassalo, a suzerania e a comunidade aldeã (ARIÈS, 1981, p.211).

Georges Duby (1953) vê na família o primeiro refúgio depois do enfraquecimento do Estado:

Na realidade, a família é o primeiro refúgio em que o indivíduo ameaçado se protege durante os períodos de enfraquecimento do Estado. Mas assim que as instituições políticas lhe oferecem garantias suficientes, ele se esquivava da opressão da família e os laços de sangue se afrouxam. A história da linhagem é uma sucessão de contrações e distensões, cujo ritmo sofre as modificações da ordem política” (DUBY *apud* ARIÈS, 1981, p 213).

Se o grau de proteção e aproximação da família oscila com a ordem política, a instituição familiar sempre esteve presente nas sociedades humanas. O caráter universal da família está intimamente ligado à própria natureza da sociedade, “nas funções executadas pela família para a manutenção e continuidade da existência social organizada” (CHINOY, 1999, p.204) além das necessidades básicas como as sexuais, econômicas, reprodutivas e educacionais.

Ely Chinoy (1999), citando Kingsley Davis, afirma que as principais funções da família são a reprodução, a manutenção, a colocação social e a socialização dos jovens. Do ponto de vista das interações, a socialização seria a função mais destacada da família, além da função da colocação social (seu *status* na sociedade), seu papel na vida econômica social, política e religiosa.

⁶¹ Philippe Ariès cita G. Duby, *La Société aux XI e XII siècles dans la région mâconnaise*, 1953.

De acordo com Davis⁶² (1999), para ser família é preciso 1) pertencer a um grupo biológico, 2) ser um grupo de trabalho economicamente solidário; 3) grupos iniciais e últimos possuam status semelhante; 4) ser um grupo íntimo, habitação comum e duradoura.

Do ponto de vista dos estudos comparativos, distinguem-se três tipos de famílias. Primeiro, a *família nuclear* ou elementar: homem (pai), mulher (mãe) e filhos biológicos ou adotivos. Segundo, a *família extensa*: envolve mais de duas gerações (pais, filhos casados ou solteiros, genros e noras e os netos. Terceiro, *família composta*: casamento polígamo. Este último modelo é raro no Brasil e marginal. Casos isolados são registrados no sertão brasileiro.

Vale ressaltar que a família nuclear é um grupo transitório, pois “forma-se pelo casamento, cresce à proporção que nascem os filhos, diminui à proporção que os filhos se casam e constituem suas próprias famílias e desaparece quando morre o casal” (CHINOY, 1999, p.208). Na interpretação de Ely Chinoy (1999), a união da família depende, essencialmente, do elo entre marido e mulher. No entanto, até o século XV, “a família era uma realidade moral e social, mais do que sentimental. No caso de famílias muito pobres, ela não correspondia a nada além da instalação material do casal no seio de meio mais amplo, a aldeia, a fazenda...” (ARIÈS, 1981, p.231). Já nos meios mais ricos, família se confundia com o próprio patrimônio do grupo, a honra, o nome, enfim, com o *status* social.

Foi com a nova configuração educacional do século XV - retirando as crianças do seio da família - que se estimulou os laços sentimentais entre os seus membros. Desta forma, “os progressos do sentimento da família seguem os progressos da vida privada, da intimidade doméstica. O sentimento da família não se desenvolve quando a casa está muito aberta para o exterior: ele exige um mínimo de segredo” (ARIÈS, 1981, p.238).

Três séculos depois o movimento altera-se. A família começa a se distanciar da sociedade e “a organização da casa passou a corresponder a essa nova preocupação de defesa contra o mundo. (...) Já se disse que o conforto data dessa época: ele nasceu ao mesmo tempo em que a intimidade, a discrição, e o isolamento” (ARIÈS, 1981, p.265).

É da família do “isolamento”, na palavra de Philippe Ariès, e do estar “fora de foco”, na expressão de João Carlos Petrini, que visa João Paulo II encontrar respostas a partir da reflexão da revelação e da razão. O homem precisa usar a reta razão ouvindo a sua consciência, íntima e intransferível, para que aceitem que “a comunhão conjugal constitui o fundamento sobre o qual se continua a edificar a mais ampla comunhão da família: dos pais e dos filhos, dos irmãos e das irmãs entre si, dos parentes e dos outros familiares” (FC, n.21)

⁶² CHINOY, Ely. *Sociedade: uma introdução à sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1999, p. 205 e 206. Cfr. DAVIS, Kingsley. *Human society*. Nova Iorque: Macmillan, 1949, p.395

uma vez que o vivemos num “momento histórico em que a família é alvo de numerosas forças que a procuram destruir ou de qualquer modo deformar” (FC, n.3).

4.5 Entre tendências: novos arranjos familiares

A partir da segunda metade do século XX, o Brasil formalizou o dissolvimento do casamento civil, dando início a uma nova formatação e dinâmica familiares. Trata-se da lei n. 6.515 de 26-12-197763, responsável pela legalidade da dissolução conjugal no País. Na redação constitucional de 1988, art. 226, o conceito de família foi ampliado:

§ 3º. Para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento.

§ 4º. Entende-se, também, como entidade familiar a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes.

§ 5º. Os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos igualmente pelo homem e pela mulher.

Depois da Constituição de 1988 o Brasil oficializou o que já era prática social. Uniões emocionalmente falidas, mas perpetuadas por falta de um amparo jurídico que assegurasse aos cônjuges alternativas econômicas e normativas sociais capazes de repensar a vida em família.

A normatização do divórcio, polêmica e contraditória por envolver valores morais e práticas culturais do mundo cristão monogâmico, afrontava a noção de sacramento do matrimônio, conforme define o Código de Direito Canônico (1983), Título VII, *Do Matrimônio*, Cân. 1055 - §1. “O pacto matrimonial, pelo qual o homem e a mulher constituem entre si o consórcio de toda a vida, por sua índole natural ordenado ao bem dos cônjuges e à geração e educação da prole, entre batizados foi por Cristo Senhor elevado à dignidade de sacramento⁶⁴”.

⁶³ Ironicamente, a Lei n. 6.615 data de 26 de dezembro, portanto, um dia depois que a cultura ocidental cristã celebra o nascimento de Jesus Cristo e o surgimento da Sagrada Família. Cf. *Constituição Federal* de 1988, Cap. VII, *Da Família, da Criança, do Adolescente e do Idoso*, art. 226, § 6º O casamento civil pode ser dissolvido pelo divórcio, após prévia separação judicial por mais de um ano nos casos expressos em lei, ou comprovada separação de fato por mais de dois anos.

⁶⁴ O Código do Direito Canônico de 1917 era menos personalista do que o de 1983. Matrimônio é o ato e o estado de vida e relacionamento aderido, *livremente*, entre um homem e uma mulher com interesses em constituírem sociedade conjugal. “Aliança” (*foedus*), ou “contrato”, entre batizados e de livre acordo entre as partes, é o que a canonística qualifica como sacramento.

O Cân. 1055 está fundamentado na Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje, *Gaudium et Spes*:

A íntima comunidade de vida e de amor conjugal, fundada pelo Criador e dotada de leis próprias é instituída por meio do contrato matrimonial, ou seja com o irrevogável consentimento pessoal. Deste modo, por meio do ato humano com o qual os cônjuges mutuamente se dão e recebem um ao outro, nasce uma instituição também à face da sociedade, confirmada pela lei divina. Em vista do bem tanto dos esposos e da prole como da sociedade, este sagrado vínculo não está no arbítrio da vontade humana. O próprio Deus é o autor do matrimônio, o qual possui diversos bens e fins, todos eles da máxima importância, quer para a propagação do gênero humano, quer para o proveito pessoal e sorte eterna de cada um dos membros da família, quer mesmo, finalmente, para a dignidade, estabilidade, paz e prosperidade de toda a família humana (GS, n.48).

O Cân. 1056 preconiza que “as propriedades essenciais do matrimônio são a unidade e a indissolubilidade que no matrimônio cristão recebem firmeza especial em virtude do sacramento”, mesmo entre os não-batizados. De acordo com o Código de Direito Canônico, contrair matrimônio é uma faculdade do direito natural e ninguém pode ser dele privado⁶⁵. “O matrimônio cristão, partícipe da eficácia salvífica deste acontecimento, constitui o lugar natural onde se cumpre a inserção da pessoa humana na grande família da Igreja”, defende João Paulo II em *Familiaris Consortio*, n. 15. Matrimônio, portanto, não pode ser dissolvido em virtude do seu caráter sacramental. Contudo, cada vez mais os indivíduos ampliam a sua autonomia sobre os paradigmas estabelecidos e vão moldando o próprio modelo.

Para a Igreja, no entanto, o direito natural já deixou um modelo a ser seguido. Afirma a *Familiaris Consortio*:

A instituição matrimonial não é uma ingerência indevida da sociedade ou da autoridade, nem a imposição extrínseca de uma forma, mas uma exigência interior do pacto de amor conjugal que publicamente se afirma como único e exclusivo, para que seja vivida assim a plena fidelidade ao desígnio de Deus Criador. Longe de mortificar a liberdade da pessoa, esta fidelidade põe-se em segurança em relação ao subjetivismo e relativismo, fá-la participante da Sabedoria Criadora (FC, n.11).

Progressivamente, no plano humano, as propriedades essenciais (união e indissolubilidade) perdem consistência, pois a razão tem levado o indivíduo a uma constante autonomia dos sentidos e dos prazeres individuais interpretados pela Teologia como ególatras.

⁶⁵ Cfr. JOÃO PAULO BISPO. *Código de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 270 [Comentários do Cân. 1058].

Na perspectiva do batismo, a participação humana na missão da Igreja o *casal* assume posição “privilegiada”, pois repete o carisma da Sagrada Família. Bruno Forte, em *A missão dos leigos*, desenvolve a importância do laicato na *eklesia*, onde “todos os batizados participam da missão da Igreja, de acordo com a variedade dos carismas e dos ministérios que receberam do Espírito Santo”. (FORTE, 1987)

Nota-se, no entanto, que a perda desses sentidos e, progressivamente, a idéia de família desloca-se do sagrado, desloca-se da co-participação de uma missão salvífica da Igreja no mundo. Sem o referencial religioso, o homem busca outras razões para se dedicar. Vivendo em sociedade, essas mudanças são cristalizadas pelo ordenamento jurídico, muitas vezes apenas reflexos das representações das forças terrenas e as instituições as oferecem como naturais quando, em realidade, não passam de construções culturais.

Se por um lado, antes de 1977 a taxa de separação era menor, não significava que a qualidade de vida conjugal fosse a mais recomendável ao indivíduo. Por isso, não raro, inúmeras uniões matrimoniais eram sustentadas pela “piedade”, pelo sacrifício, pela coação financeira e vergonha do julgamento social e mesmo religioso. É sabido do elevado número de “uniões paralelas”, não configurando poligamia, mas diversos lares e até diversas famílias a partir de um mesmo genitor e esposo.

Um dos argumentos a favor do divórcio foi retirar a mulher do jugo masculino; de fato, ficou comprovado ser o homem o membro que mais viola a unidade conjugal, entendida como “a impossibilidade de uma pessoa ficar ligada simultaneamente por dois vínculos conjugais. Por isso, a unidade se opõe à poligamia”⁶⁶. Na literatura sociológica, psicológica e jurídica, era uma prática difundida no Brasil o homem, enquanto senhor do lar e provedor da família, se permitir a constituir, mesmo se na “clandestinidade”, mais de um núcleo familiar.

Com a aprovação da lei 6.515 e do art. 226 da Constituição Federal de 1988 houve um novo reordenamento social e familiar, reconfigurando as relações familiares. Primeiro, mulheres e homens separados passaram a ser membros respeitados e amparados pelo ordenamento jurídico. Segundo, com as separações surge um novo desafio pastoral: acolher e amparar as partes envolvidas no processo (ex-esposo, ex-esposa e, eternamente, filho).

Neste aspecto, a teologia apegou-se às noções de caridade, amor e solicitude. Terceiro, a relativização do compromisso do casamento e a relativização do caráter sobrenatural do matrimônio, gerou um inegável descompromisso dos neófitos casais com a sua prole, com a sociedade e com a fé. Consequentemente ampliaram-se, legalizaram-se e legitimaram-se as

⁶⁶ Idem, p. 269.

famílias monoparentais. A sociedade, progressivamente, aprendeu a conviver com os divorciados e os filhos aprenderam a não desfrutar da presença estável e constante dos pais sob o mesmo lar. Seria uma resposta simplista acreditar ser o divórcio a única responsável pela nova realidade das relações familiares. O homem mudou. A mulher mudou e os próprios filhos mudaram. Mas Deus continua *imóvel*. E é esse o principal entrave no diálogo entre fé e razão para explicar os lugares (se é que existem) dos homens e mulheres solteiros, casados e divorciados.

O conhecimento contemporâneo já realizou o deslocamento do foco da estrutura da família para a qualidade das inter-relações. Pela instituição Família - que continua se projetando na sociedade - os indivíduos já não estão mais dispostos a sacrifícios. Importa, antes de tudo, o bem-estar estritamente individual e as motivações para romper o contrato podem ser as mais diversas possíveis porque o casamento está perdendo o seu espaço de dar respostas ao senso religioso dos indivíduos. Havel (1995), crítico da independência do discurso científico sobre o moral-religioso, acredita que a “relação com o mundo promovido e moldado pela ciência parece ter esgotado seu potencial. (...) Produz um estado de esquizofrenia; o homem como um observador está se tornando completamente alienado dele mesmo como um ser” resultante da “ausência de qualquer senso de valor transcendente do universo”⁶⁷.

Também não seria consistente afirmar que a mudança do comportamento familiar implica em descrença na revelação. Implica, sim, em mudanças na atitude religiosa. A partir dos avanços da técnica, a relação do homem com o cosmo e com Deus continuamente fica mais “direta” e o arcabouço teológico-pastoral é entendido como mais uma alternativa e não o único caminho de comunhão com o divino. “É como se nossa visão se tornasse anuviada e confusa à medida que crescemos, até praticamente desaparecer quando nos tornamos adultos seriamente responsáveis por nós mesmos e pelos outros” (BROCKELMAN, 2001, p.19).

O modelo da família burguesa (hierarquia, subordinação, poder e obediência - forjado no seio do discurso teológico medieval), entrou em colapso em diversas sociedades. João Paulo II, no entanto, desconsidera a operação ontológica de reduzir o homem à natureza mundana, conforme análise de Petrini:

O nível daquela primeira narração da criação do homem, embora cronologicamente posterior, é, sobretudo, de caráter teológico. Indica-o principalmente a definição do homem baseada na sua relação com Deus (“à

⁶⁷ HAVEL, Vaclav. *Creating a new vision*, EarthLight, primavera de 1995. In BROCKELMAN, Paul. *Cosmologia e criação: a importância espiritual da cosmologia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.

imagem de Deus o criou”), o que encerra ao mesmo tempo, a afirmação da impossibilidade absoluta de reduzir o homem ao “mundo” (PETRINI; SILVA, 2005, p.58).

No Brasil, a expressão “união estável” do art. 226 da Constituição Federal, reflete o relativismo contemporâneo sobre a noção de família, dispensando a faculdade do matrimônio. Atualmente, a mensagem do magistério da Igreja não encontra facilmente, na sociedade, aceitação da idéia de que “por sua própria natureza, a instituição matrimonial e o amor conjugal estão ordenados para a procriação e educação da prole, que constituem a sua coroa” (GS, n.48). A procriação também já foi sucumbida pela lógica da técnica [leia-se biotecnia] donde a eugenia é uma realidade cada vez mais próxima dos casais em uma sociedade de espetáculo.

Não obstante as assimetrias entre moral cristã e negação do sentido religioso, pelo menos três dos quatro deveres gerais da família contidas na Exortação Apostólica de João Paulo “A missão da família cristã no mundo de hoje” são perseguidos por todos de bom senso: “1) a formação de uma comunidade de pessoas; 2) o serviço à vida; 3) a participação no desenvolvimento da sociedade; 4) a participação na vida e na missão da Igreja” (FC, n.18). Portanto, “a tarefa fundamental da família é o serviço à vida. É realizar, através da história, a bênção originária do Criador, transmitindo a imagem divina pela geração do homem a homem” (FC, n.28).

Costuma-se dizer que “sou eu que sofro”, “sou eu que gozo”, “sou eu que decido”, “a vida é minha”, “o corpo é meu”, “a infração é minha”. Não se trata de um pecado consciente, mas da abstração dos conceitos teológicos e da moral religiosa, os quais não conseguem mais guiar a sociedade como um todo, mas apenas partes. Paul Brockelman defende o retorno à unidade de compreensão do humano, da natureza em sua inteireza, pois “a maioria de nós parece ver a realidade com base em nossos desejos e ânsias imediatos” (BROCKELMAN, 2001, p.32).

Acontecimentos sociais concorreram para o desmantelamento do edifício do sagrado do “imaginário coletivo” do ideal cristão-católico, tais como as contínuas descobertas científicas em torno do universo (livre associação do mistério cosmogônico incompatível com o mistério divino de um Deus encarnado na história). Outro desafio foi a matriz do pensamento pós-renascentista sobre a Natureza ampliada pelo Iluminismo, mesmo período do surgimento da sociologia. Ao explicar a sociedade como um ordenamento de coisas e, portanto, subordinada a leis e regras, a família passou também a categoria de *problema*. Filosoficamente, ainda é incipiente enquanto objeto de estudo, mas, a teia de relacionamentos e implicações teórico-

conceituais em torno de seus membros e seus impactos no teatro social são estudadas por diversos campos do saber.

O vínculo entre família e religião não ultrapassa a análise de “controle social”. E toda instância de controle esconde uma posição ideológica. Conseqüentemente, a religião, a partir da perspectiva do secularismo e antropocentrismo, desencantou o sujeito, pois ela também tem interesses próprios e culturais passados à sociedade como universal e divino, de direito natural, portanto, irrefutável.

Entende-se que o ponto nodal das resistências ao modelo-padrão familiar oferecido pela Igreja e a disposição dos indivíduos de re-inventarem novos arranjos tais como a produção independente, mãe-solteira (e o pai, também não o é?) e famílias homoafetivas, estas últimas recorrendo ao estatuto da adoção. Todas essas questões constituem o desafio pragmático e intelectual em busca de uma *antropologia adequada*, que envolve os fundamentos da família, da dignidade da pessoa humana, sua singularidade e relação com o mistério⁶⁸. Segundo João Paulo II, a contemporaneidade “deforma gravemente ou chega até a perder o verdadeiro significado da sexualidade humana, porque a desenraíza da sua referência essencial à pessoa” (FC, n.32), a identidade em diferença, “quer dizer, a dúplice unidade emerge como um retorno ao não ser, para descobrir o mistério de seu ser escondido em Deus”⁶⁹ para formar a unidade dual, a relação homem-mulher .

A pergunta que se faz é: se os novos arranjos familiares perseguirem em sua trajetória social, se transformarem em objeto de normatização jurídica pela autoridade estatal, transformando-se em fato legal, mesmo se com reserva moral católica, esses arranjos participarão ou não da “experiência de peregrinação na Terra para a plena revelação e realização do Reino de Deus” (FC, n.65)? Esse é o desafio do diálogo entre fé e razão para compreender a pessoa, manifesta em gênero homem e mulher e apresentada de forma complexa em seus desdobramentos psíquicos e afetivos.

O conflito está instalado: “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, n.42). Qualquer resposta aos desafios morais e sociais às questões familiares contemporâneas exige atingir uma necessária unidade entre fé e filosofia no respeito da recíproca autonomia (FR, 48).

⁶⁸ Cf. PETRINI, João Carlos; SILVA, Josafá Menezes da (Orgs.). *Homem e mulher o criou: catequeses sobre o amor humano / João Paulo II (Papa)*. Bauro: EDUSC, 2005, p. 47

⁶⁹ Cfr. MACHADO, Genival B. F. in PETRINI, João Carlos; SILVA, Josafá Menezes da (Orgs.). *Homem e mulher o criou: catequeses sobre o amor humano / João Paulo II (Papa)*. Bauro: EDUSC, 2005, p. 48.

*Homem e Mulher o criou*⁷⁰ discute a dramaticidade da existência humana a partir do diálogo entre fé e razão para conhecer as reservas aos novos arranjos familiares:

Essa fé que supõe a razão e vice-versa, numa relação dinâmica e circular, constitui uma chave de leitura para aproximar-se do texto do Papa com a inteligência aberta para compreender, em todas as suas razões, a construção de uma imagem de homem e mulher capaz de viver intensamente o significado da própria existência, em toda a extensão do drama humano. (PETRINI; SILVA, 2005, p.13)

Não faltariam idéias contraditórias no vasto elenco do pensamento moral cristão, a catequese de João Paulo II e as várias correntes filosóficas que empurram o homem contemporâneo para a extrema autonomia do sujeito, desembocando no relativismo exacerbado. Por outro lado, e a Igreja não se furta ao diálogo, a humanidade, enquanto produtora de cultura lança novos desafios de entendimento, aqui especificamente relativos às novas tipologias da família contemporânea.

A Igreja acumula mais de dois mil anos de história, são 21 séculos desenvolvendo argumentos, idéias, pensamentos, reflexões e “experiências” sobre as relações intersubjetivas e seus nexos com a sociedade e todos os campos do saber, notoriamente com a Filosofia e a Teologia.

O problema de fundo das antropologias filosófica e teológica é o entendimento sobre a autonomia do sujeito. Partindo da narrativa bíblica (Gn 1,27) “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança”, “o ser humano enche-se de encanto ao descobrir-se incluído no mundo e relacionado com outros seres semelhantes, com quem partilha o destino” (FR, n.4). O homem não está só. Isto é real. Assim como também é real a diferença biológica “homem” e “mulher”, relativizada na bondade divina da criação, mas destacada na “operacionalização” da mundaneidade das interações e os sentidos que homem dará aos gêneros, pois “parte daqui o caminho que o levará, depois, à descoberta de horizontes de conhecimentos sobre novos” (FR, n.4).

As aporias filosóficas datam, digamos, da narrativa da criação uma vez que pela “capacidade reflexiva própria do intelecto humano permite elaborar, por meio da atividade filosófica, uma forma de pensamento rigoroso, e assim construir, com coerência lógica entre as afirmações e coesão orgânica dos conteúdos, um conhecimento sistemático” (FR, n.4).

⁷⁰ Cf. PETRINI, João Carlos; SILVA, Josafá Menezes da (Orgs.). *Homem e mulher o criou: catequeses sobre o amor humano / João Paulo II (Papa)*. Bauru: EDUSC, 2005.

A *Fides et Ratio* aponta a “soberba filosófica” e a identifica como a produtora da “visão imperfeita” pela tentação de se identificar todo o pensamento filosófico inteiro apenas com uma corrente do pensamento. Teologicamente, a revelação tem um “conforto” epistêmico: dado a sua natureza de perfeição, o seu objeto é imutável, diferente do filosófico que é a perpétua busca de sentido humano sobre as questões fundamentais. Este caráter “estático” tende a sucumbir todas as variantes da fé e enquadrar as dimensões humanas do sujeito em um esquema previamente anunciado, ou melhor, revelado, por Deus.

Para a teologia de João Paulo II, o histórico da reflexão filosófica sobre a humanidade “desvirtuou” a proposta *orthòs logos, recta ratio*: “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, então pode-se considerar uma razão reta” (FR, n.4) porque 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, n.5).

João Paulo II identifica na filosofia contemporânea limitações e condicionalismos, pluralismo indefinido e desconfiança da verdade, “em suma, esmoreceu a esperança de se poder receber da filosofia respostas definitivas a tais questões” (FR, n.5). Paradoxalmente, desde o fim da escolástica que a Filosofia não se propõe mais à tarefa de respostas definitivas, pois admite tal incapacidade da mente humana.

No entanto, não significa a falência do saber filosófico, mas o reconhecimento que só os discursos totalitários (ou os recebidos diretos de Deus) teriam tal capacidade. Identificar a dilaceração dos sentidos a partir de uma urgência sociológica-familiar em decorrência do “caráter fragmentário de propostas que elevam o efêmero ao nível de valor, iludindo assim a possibilidade de se alcançar o verdadeiro sentido da existência” (FR, n.6) obedece à perspectiva finalística e absoluta da certeza da revelação, intelectualmente não parece tarefa de muito desgaste. Partindo dos “íntimos vínculos entre as dinâmicas sociais e a compreensão do papel antropológico-cultural que incorporam as dinâmicas e inter-relações patrocinadoras de transformações nas esferas das próprias vinculações familiares” (MACHADO, 2003, p.147) já se torna complexo, especialmente se se admite cultural como construção da realidade, portanto, “produto humano” transformado em “natural” pela teologia.

O primeiro desafio é definir o *ethos* do humano, e, por conseguinte, o *ethos* familiar, ambos oriundos do sentido dado à vida, ao mundo e ao próprio homem porque “a pessoa é um nó de relações, o que implica interioridade, horizontalidade, verticalidade e transcendentalidade [e] significa ainda compreender que o processo humano é atravessado por

uma espécie de significações que ultrapassam a experiência individual” (MACHADO, 2003). Nesta perspectiva, “família significa relação” e conclui: “Família é um lugar antropológico que confirma a pessoa como tal e lhe assegura uma relação que vai da subsistência a auto-realização e abertura ao Transcendente” (MACHADO, 2003, p.155). Estamos no mesmo plano do “Tu” buberiano. Cada pessoa, em sua singularidade, busca o “Tu”.

Se, como afirma João Carlos Petrini, “a família é relação simbólica e estrutural que liga as pessoas entre si num projeto de vida (...) e permanece o símbolo concreto de que cada pessoa humana tem um lugar no mundo, não está condicionada a puros interesses ou instâncias de poder” (PETRINI, 2003, p.72), como explicar a dilaceração dos sentidos?

O próprio autor aponta algumas razões:

Na sociedade moderna, muitas vezes, parece mais decisivo, para a própria realização pessoal, crescer na carreira profissional, dando mais importância às relações funcionais que se caracterizam pela competição individualista e tendem a favorecer a fragmentação da pessoa. Além disso, difunde-se uma sensibilidade que considera qualquer vínculo como uma amarra mortificante, parecendo desejável ficar livre de qualquer relacionamento mais profundo (PETRINI, 2003, p.73).

Não há sentido na experiência duradoura. Não há sentido em resgatar o outro da letargia se todos os outros são os meus concorrentes e inimigos da realização pessoal, profissional e social. Na perspectiva familiar, “esquiva-se uma oficialização do vínculo, para evitar complicações de natureza jurídica, caso termine o interesse em partilha a vida, ou pelo temor de que o vínculo se torne uma amarra, que poderá limitar a liberdade individual” (PETRINI, 2003, p.75). Trata-se de uma corrida para eliminar o *outro* ou transformá-lo em instrumento do *meu* sucesso e da *minha* presença-satisfação, um equívoco ontológico.

Simultaneamente à dilaceração do sentido do sujeito na história, do indivíduo em comunidade e dos grupos em sociedade, as dinâmicas sociais da tipificação e da reificação continuam a existirem. João Carlos Petrini considera que o modelo familiar, apesar de todas as alterações do seu vínculo com o sagrado, continua sendo sujeito social e alternativa da lógica do mercado:

A valorização da família pela sociedade contemporânea passa pelo reconhecimento de sua “cidadania”. A família é sujeito social porque procede o Estado, porque medeia as relações entre os indivíduos e a coletividade, porque vive e difunde ao seu redor um projeto de vida baseado na solidariedade entre as

gerações e entre os sexos, porque as relações familiares são geradoras de formas comunitárias de vida no território (PETRINI, 2003, p. 85).

Foi oportuno registrar as observações de Francesco Bellino (1997) sobre a pessoa nas visões newtoniana, cartesiana, clássica e atomista. O que ele está denominando de “atitude interexistencial”, Buber (1982) designava mundo dialógico: a gratuidade da relação entre a pessoa e a vida. Na visão newtoniana do mundo, a natureza é uma máquina de elementos substituíveis, ao contrário da visão sistêmica, que concebe a natureza como partes intercaladas insubstituíveis, dotada de finalidade inata e não-determinista capaz de escolha, de fluxo, de espontaneidade.

Na visão cartesiana, o mundo é entendido como atomista e individualista, ambiente e pessoas são separadas dos objetos e das outras pessoas, na dicotomia sujeito/objeto. Já na visão clássica predominava a eurocêntrica e as sociedades industriais como referenciais paradigmáticos do desenvolvimento. Segundo a visão atomista, prevalece a sobrevivência.

A busca de reencontrar sentido deve atravessar uma “relação dialética entre as ciências humanas e a antropologia filosófica, precisamente como há ontologicamente uma dialética entre as dimensões somática e psíquica e a dimensão noética” (BELLINO, 1997, p.164).

Diferentemente do manifestado pela sociedade, João Paulo II recorda que “a liberdade não se realiza nas opções contra Deus” (FR, n.13) porque “a Revelação introduz, portanto, na nossa história uma verdade universal e última que leva a mente do homem a nunca mais se deter” (FR, n.14).

A família, portanto, é um espaço privilegiado de estudo para se chegar na existencial pessoal, objeto de estudo de ambas asas do conhecimento: Filosofia e Teologia.

Então, qual é a tarefa da razão?

Deus e o homem estão colocados em seu respectivo mundo, numa relação única. Em Deus reside a origem de tudo, nele se encerra a plenitude do mistério, e isso constitui a sua glória; ao homem, pelo contrário, compete o dever de investigar a verdade com a razão, e nisso está a sua nobreza (FR, n. 17).

Enfim, “a fé liberta a razão (...). Pela razão o homem alcança a verdade, porque, iluminado pela fé, descobre o sentido profundo de tudo e, particularmente, da própria existência”, sentencia João Paulo II na *Fides et Ratio*, n. 20.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de 1978, eleição do cardeal Karol Wojtyla ao Trono de Pedro, a Igreja empreendeu uma investigação toda especial ao tema da família. Diversos documentos pertinentes à temática bem como várias obras do Papa perpassam a questão familiar. A criação do Pontifício Instituto João Paulo II de estudos sobre o matrimônio e família é a prova cabal da importância dada e da relevância cultural de tratar a família na perspectiva acadêmica e pastoral.

Optou-se pela encíclica *Fides et Ratio* na abordagem da perspectiva analítico-crítica para construir o itinerário da dissertação *Leitura filosófica da encíclica Fides et Ratio e seus ecos nos paradigmas familiares contemporâneos*. Além da fonte principal, a pesquisa apoiou-se em um determinado elenco de obras do Papa João Paulo II e em diversos comentadores a fim de assegurar uma reflexão fundamentada e capaz de revelar as conexões dos saberes filosóficos, teológicos e antropológicos condizentes com as respostas à questão da influência da *Fides et Ratio* nos novos arranjos familiares na sociedade contemporânea, pois a Filosofia tem força de dar sentido às coisas, à humanidade e sua relação com o mistério.

João Paulo II identificou no homem contemporâneo um deslocamento de sentido de viver em comunidade, de agir em sociedade e de se relacionar em família.

A família, irrefutavelmente, assume o papel principal no espaço social, gerando e absorvendo cultura, construindo e desconstruindo sentido do real. Se a família é considerada a menor célula da sociedade e a pessoa, então, pode ser considerada como o átomo desta célula.

Na interpretação filosófica, teológica e antropológica de João Paulo II, a *pessoa* se apresenta em sua individualidade de gênero masculino e feminino. Nessa dimensão, “Deus o criou”. No entanto, em decorrência da perda de sentido existencial, de uma parte gerada pela falência da “missão” filosófica de encontrar respostas às questões fundamentais, e de outra, do sucumbimento ou sedução da teologia por esta postura filosófica, a *pessoa* tem reelaborados núcleos familiares distantes da vontade divina, da real tarefa familiar de contribuir com a Igreja rumo à Nova Jerusalém. Se a *pessoa* perde o sentido da existência, a família também o perde. Para se entender a idéia de *pessoa* em Karol Wojtyla e João Paulo II partiu-se do pensamento de Martin Buber sobre o *indivíduo*.

Constatou-se que a encíclica *Fides et Ratio* lançou um desafio de entendimento entre o público e o privado, entre comunitário (ou social) e pessoal (individual), entre os

enunciados da Revelação e da Razão. A *pessoa*, por conseguinte a família, encontra-se na tensão da Fé e da Razão dado que os membros envolvidos na dinâmica de crer e recusar, aceitar e rejeitar, denominados de *elementos vinculantes da dramaticidade da existência humana* (*indivíduo, a pessoa, a família e a sociedade*) sem renunciar ao elo religioso. Foi a partir destas dimensões que foi analisada a *Fides et Ratio*, fonte que suporta a multidisciplinariedade, mas teve aqui o recorte filosófico com aproximações da antropologia filosófica e antropologia teológica e algumas conexões sociológicas.

A introdução do pensador Martin Buber foi uma via encontrada para analisar a dimensão da problemática da família contemporânea partindo do conhecimento filosófico de *pessoa, encontro, diálogo e comunidade*. À pergunta “qual é a tarefa da razão?”, a resposta foi encontrada na própria *Fides et Ratio*: cabe à razão encontrar um sentido e descobrir as razões que a todos permitam ter acesso ao entendimento dos conteúdos da fé. No entanto, a fé se manifesta no mundo, espaço primordialmente humano, pois é nele onde acontece a dramaticidade e a tensão entre público e privado, entre razão e fé, entre político e ideologia.

Para contemplar a pergunta da tarefa da razão, foi percorrida toda a estrutura dos sete capítulos da *Fides et Ratio* e realizada uma aproximação com o Indivíduo através de análises sobre a “noção de indivíduo”, “realidade do indivíduo” e a “consciência de si”. Delimitado *de quem* se tratava e para quem é direcionado a encíclica, o *indivíduo* que se faz *pessoa*, ampliou-se a investigação e passou-se a analisar o homem social que se reúne em comunidade, se agrega em sociedade e forma família. Os desdobramentos do agir humano no espaço social e, simultaneamente cultural, foram ordenados em categorias intelectivas pela Sociologia. Válida tentativa de explicar os “fatos sociais”, mas limitada se se permanece no plano da *res*.

O romano pontífice João Paulo II depositou na família a missão de resgatar o *anthopos religioso*. Neste ponto de vista, o conteúdo da *Fides et Ratio* não é inédito, mas, a sua novidade encontra-se justamente na tentativa de resgatar do espaço humano através do espaço familiar. A novidade, ainda, é o anúncio de ser possível reinterpretar a filosofia e a teologia em benefício da humanidade, necessariamente passando pela fonte familiar.

Diferentemente da postura antropocêntrica e individualista que alimenta diversas matrizes do pensamento contemporâneo pós Revolução Industrial e Iluminista, não existe família autóctone porque Deus não tem geografia, é universal. É dessa família universal que se ocupa o magistério petrino de João Paulo II cujas bases filosóficas encontram-se na encíclica *Fides et Ratio*.

Do embate entre “autóctone” e “universal” surge os novos arranjos familiares, muitos dos quais encontrando ecos nos sistemas normativos de diversos países. Essas novas configurações, a exemplo do divórcio, das famílias monoparentais, das produções independentes, de mãe-solteira e pai-solteiro além das relações homoafetivas, perdem sentido de existir na filosofia de João Paulo II porque esses arranjos não conduzem a *pessoa* ao fim último do homem - que reside na própria realização do *mistério* - pois vão de encontro a *antropologia adequada*, rompendo com a narração bíblica de que “homem e mulher o criou”.

Contudo, para a humanidade assimilar esse entendimento é necessário admitir que a autonomia do sujeito não prescinde o mistério, assim como o Estado não prescinde ao direito natural familiar. João Paulo II desejou restituir a matriz religiosa quebrada pelo relativismo e banalidade com o sagrado da contemporaneidade. A dificuldade é que a própria Filosofia sucumbiu ao relativismo em busca de respostas às questões fundamentais.

A crise dos sentidos pode ser interrompida se a família for entendida como uma via de resgate do senso religioso, do senso de mundo, do senso de vida. Para isso, no entanto, é necessário que a filosofia se desloque do conhecimento humano e volte a ocupar-se do ser.

Família é uma realidade humana e mundana, por isso, ela é reflexo dos níveis de entendimento e complexidade dos *elementos vinculantes da realidade*, marcada pelas formas alternativas, pelo reino da técnica e pela eugenia. João Paulo II, através da *Fides et Ratio*, acredita na proporcionalidade de quanto mais se conhece o homem concreto, mais ele será amado, pois é necessário garantir uma linguagem própria e termos acreditáveis; nesta perspectiva, o homem é sua própria existência e ação.

Tanto João Paulo II (*Fides et Ratio*) quanto Martin Buber (*Eu e Tu*) concordam que a razão humana é incapaz de soerguer o indivíduo do caos e abandono existenciais produzidos pela Filosofia moderna e contemporânea de matriz Iluminista, a qual desembocou na crise da razão instrumental.

Portanto, para reinterpretar os deslocamentos entre a razão e o senso religioso, ambos refletidos nos novos arranjos familiares contemporâneos, à luz do pensamento petrino, é preciso aceitar o apelo “para que a fé e a filosofia recuperem aquela unidade profunda que as torna capazes de serem coerentes com a sua natureza, no respeito da recíproca autonomia. Ao desassombro [*parresia*] da fé deve corresponder a audácia da razão” (FR, n.48).

REFERÊNCIAS

ACCATTOLI, Luigi. **Karol Wojtyła: o homem do final do milênio**. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. **Quando o papa pede perdão**. São Paulo: Paulinas, 1997.

ABRAÃO, Baby; COSCODAI, Mirtes. **História da filosofia**. São Paulo: Best Seller, 2002.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

ARNOULD, Jacques. **A teologia depois de Darwin**. São Paulo: Loyola, 2001.

BELLINO, Francesco. **Fundamentos da bioética: aspectos antropológicos, ontológicos e morais**. Bauru: EDUSC, 1997.

BÍBLIA SAGRADA: edição pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

BRASIL. **Constituição** (1988). 13. ed. São Paulo: Saraiva, 1996. (Coleção Saraiva de Legislação).

BROCKELMAN, Paul. **Cosmologia e criação: a importância espiritual da cosmologia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2001.

BUBER, Martin. **Due tipi di fede: fede ebraica e fede cristiana**. Milano: San Paolo, 1995.

_____. **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. **Eu e Tu**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1977 [Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles von Zuben].

CARNEIRO, Miguel Ivân Mendonça. Filosofia ou Teologia? **A Tarde**. Salvador, 20 ago. 2001, p. 8.

CARVALHO, Maria do Carmo Brant de *et al.* (Org.) 3. ed. **A família contemporânea em debate**. São Paulo: Educ, 2000.

CHÂTELET, François. **Uma história da Razão: entrevista com Émile Noël**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

CHINOY, Ely. **Sociedade: uma introdução à sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1999.

CATÃO, Francisco. **João Paulo II e Jacques Maritain: uma nova laicidade?** Disponível em www.maritain.org.br Acesso em 05.02.2003.

CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, Instr. Sobre a vocação eclesial do teólogo *Donum veritatis* (24 de maio de 1990), 7-8: AAS 82 (1990), 1552-1553.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

FISICHELLA, Rino (Org.). *Fides et ratio*: lettera enciclica di Giovanni Paulo II, texto e commento teologico-pastorale. Milano: San Paolo, 1999.

FORTE, Bruno. **A missão dos leigos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001. (Mestre do Pensar)

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1991.

GIUSTINIANI, Pasquale. **Antropologia filosófica**: ripensare l'uomo. Casale Monferrato: Piemme, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Saggi e discorsi**. Milano: Ugo Mursia, 1976.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001

_____. **Dicionário de obras filosóficas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta às famílias**. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção A Voz do Papa, n.131)

_____. *Fides et Ratio*: carta encíclica aos bispos da Igreja Católica sobre a relações entre Fé e Ciência. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1998. (Coleção A Voz do Papa, n. 160).

_____. **Dom e mistério**: por ocasião do 50º. Ano da minha ordenação sacerdotal. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. *Evangelium vitae*: carta encíclica sobre o valor e da inviolabilidade da vida humana. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1995. (Coleção A Voz do Papa, n. 139).

_____. *Familiaris consortio*: exortação apostólica sobre a missão da família cristã no mundo de hoje. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 1981. (Coleção A Voz do Papa, n. 100).

LAMBERT, Dominique. **Ciências e teologia**: figuras de um diálogo. São Paulo: Loyola, 2002.

LIBANIO, João Batista. **Introdução à vida intelectual**: humanística. São Paulo: Loyola, 2001.

MARCUSE, Hebert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da Teoria Social. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. São Paulo: Centauro, 2004.

NEVES, Lucas Cardeal Moreira. **Mas livrai-nos do mal**: e outras crônicas. Rio de Janeiro: Record, 1998. (Coleção Universidade Católica do Salvador).

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Diálogo entre Razão e Fé**. São Paulo: Paulinas, 2000.

PAIVA, Geraldo José de. **A religião dos cientistas: uma leitura psicológica.** São Paulo: Loyola, 2000.

PAULO, Papa. **Gaudium et Spes: Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje.** 12. ed. São Paulo: Paulina, 2002. (Coleção A Voz do Papa, n. 41).

PETRINI, João Carlos. **Pós-modernidade e família: um itinerário de compreensão.** São Paulo: EDUSC; Salvador: Universidade Católica do Salvador, 2003.

PETRINI, João Carlos; MOREIRA, Lúcia Vaz de Campos; Alcântara, Miriã Alves Ramos de (Orgs.). **Família XXI: entre pós-modernidade e cristianismo.** São Paulo: Companhia Ilimitada, 2003.

PETRINI, João Carlos; SILVA, Josafá Menezes da. (Orgs.). **Homem e mulher o criou: catequeses sobre o amor humano.** Bauru: EDUSC, 2005.

PHILIPPE, Marie-Dominique. **O amor: na visão filosófica, teológica e mística.** Petrópolis: Vozes, 1998.

PONDÉ, Luiz Felipe. **O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana.** São Paulo: Edusp, 2001.

POTTERIE, Ignace de la (et al.). **Exegese cristã hoje.** Petrópolis: Vozes, 1996.

PRICE, A W. **Conflito mental.** Campinas: Papyrus, 1998.

REZENDE, Antônio (Org.). **Curso de filosofia.** 11. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

RUYER, R. **Cientistas em busca de uma reaproximação entre ciência, filosofia e religião.** São Paulo: Cultrix, [s.d.].

SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL. **Bíblia Sagrada.** Tradução, introduções e notas Ivon Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1990. (Edição Pastoral).

VATICANO. **Código de Direito Canônico.** São Paulo: Loyola, 2001. (Promulgado por João Paulo II, Papa. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Notas, comentários e índice analítico do Pe. Jesús Hortal, SJ. (Edição Rev. e Ampl. com a Legislação Complementar da CNBB).

_____. **Catecismo da Igreja Católica.** São Paulo: Loyola, 2000. (Incluindo Carta Apostólica Laetamur Magnopere)

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ontologia e história: escritos de filosofia.** São Pulo: Loyola, 2001.

_____. **Experiência mística e filosófica na tradição ocidental.** São Paulo: Loyola, 2000. (Coleção CES).

_____. **Antropologia filosófica II.** São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Filosofia; 22).

VERÓN, E. Ciência e Ideologia: para uma pragmática das ciências sociais. In: **Ideologia, estrutura, comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1970.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O desespero humano**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WIENER, Philip; NOLAND, Aoron. **Le radice del pensiero scientifico**. Milano: Feltrinelli, 1971.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WOJTYLA, Karol. **Persona e Atto**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982.

ANEXO A

KAROL WOJTYLA

SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE



Sua Santità Giovanni Paolo II

Biografia

Pre-Pontificato

KAROL WOJTYŁA: LE TAPPE DI UNA VITA

[Aggiornamento: 13.02.2001]

<i>LA FAMIGLIA</i>	
il padre Karol Wojtyła	figlio del maestro sarto Maciej e di Anna, nato il 18 luglio 1879 a Lipnik presso la città di Bielsko Biała. Sarto, dal 1900 sottufficiale nell'esercito austriaco, poi tenente in quello polacco, a riposo dal 1927.
la madre Emilia Kaczorowska	figlia del bastaio Feliks (rivestimenti per carrozze) e di Maria Anna; nata il 26 marzo 1884.
il fratello Edmund	nato il 27 agosto 1906 a Cracovia; medico, esercita presso l'ospedale Powszechny di Bielsko.

<i>KAROL JÓZEF WOJTYŁA</i>	
<i>1920</i>	
18 maggio	Nasce a Wadowice (Kraków), in Polonia.
20 giugno	Viene battezzato dal cappellano militare, p. Franciszek Zak.
	Vive con i genitori a Wadowice, all'indirizzo Rynek 2 (oggi via Koscielna 7, interno 4).
<i>1926</i>	
15 settembre	Inizia a frequentare la Scuola Elementare, e poi il Pro-ginnasio "Marcin Wadowita". Durante tutto il corso degli studi ottiene ottimi giudizi.
<i>1929</i>	
13 aprile	Muore la madre.
<i>1930</i>	
Giugno	Viene ammesso al Ginnasio Statale "Marcin Wadowita".
<i>1932</i>	
5 dicembre	Muore il fratello Edmund.
<i>1933</i>	
14 giugno	Termina la III Ginnasio.
1934-1938	Prime recite teatrali nel teatro scolastico di Wadowice. Nel periodo ginnasiale è presidente del Sodalizio Mariano. Agli stessi anni risale il suo primo pellegrinaggio a Częstochowa.

<i>1935</i>	
Settembre	Partecipa alle esercitazioni dei reparti dell'Addestramento Militare a Hermanice.
14 dicembre	Ammesso al Sodalizio Mariano.
<i>1938</i>	
Maggio	Riceve il Sacramento della Cresima.
14 maggio	Esame di maturità.
22 giugno	Inoltra la domanda di ammissione alla Facoltà di Filosofia (indirizzo Filologia polacca) della Università Jagellonica a Cracovia.
Estate	Col padre si trasferisce a Cracovia (Via Tyniecka 10).
Anno accademico 1938-39	Mentre frequenta i corsi universitari, s'iscrive allo "Studio 38", circolo teatrale fondato da Tadeusz Kudliński.
<i>1939</i>	
6 febbraio	Entra nel Sodalizio degli Studenti Universitari dell'Università Jagellonica (sezione eucaristica e caritativa).
Luglio	Campo di formazione sociale della Legione Universitaria a Ozomla, presso Sadowa Wiszna, per studenti polacchi e ucraini.
1 settembre	Scoppia la II guerra mondiale.
2 novembre	S'iscrive al II anno di corso in Lettere e Filosofia.
<i>1940</i>	
Febbraio	Conosce Jan Tyranowski, sarto, uomo di profonda spiritualità, formatosi alla scuola carmelitana. Introdusse Wojtyła agli scritti di Giovanni della Croce e Teresa d'Avila.

	In questo periodo prende avvio il teatro clandestino diretto da Tadeusz Kudliński.
1 novembre	È impiegato in qualità di operaio nelle cave di pietra a Zakrzówek, presso Cracovia. Evita così la deportazione e i lavori forzati nel Terzo Reich germanico.
1941	
18 febbraio	Muore il padre.
Agosto	Accoglie in casa la famiglia di Mieczysław Kotlarczyk, fondatore del teatro della parola viva (Rapsodyczny).
1 novembre	Prima rappresentazione teatrale di <i>Król Duch</i> (Spirito regale), di Juliusz Słowacki.
1942	
Primavera	Viene trasferito dalla cava alla fabbrica <i>Solvay</i> .
Ottobre	Inizia a frequentare corsi clandestini della Facoltà di Teologia dell'Università Jagellonica come Seminarista dell'Arcidiocesi di Cracovia.
1943	
Marzo	Prima del "Samuel Zborowski" di Juliusz Słowacki. K. Wojtyła interpreta la parte del protagonista. È la sua ultima comparsa sulle scene teatrali (clandestine; si svolgevano nelle case del gruppo di amici).
Anno accademico 1943-44	II anno di studi teologici. Continua il suo lavoro alla <i>Solvay</i> .
1944	
29 febbraio-12 marzo	Investito da un'automobile, è ricoverato in ospedale.

Agosto	L'Arcivescovo Adam Stefan Sapieha lo trasferisce, insieme ad altri seminaristi 'clandestini', nel Palazzo dell'Arcivescovado. Vi rimarrà fino alla fine della guerra. Continua gli studi. Interrompe i contatti con la <i>Solvay</i> .
9 novembre	Tonsura.
17 dicembre	Prende i due primi ordini minori.
1945	
18 gennaio	L'Armata Rossa libera Cracovia dai nazisti.
Anno Accademico 1944-1945	III anno di studi teologici nella Facoltà Teologica dell'Università Jagellonica.
9 aprile	Viene eletto vicepresidente dell'organizzazione studentesca "Bratnia Pomoc" ("Soccorso Fraterno") dell'Università Jagellonica. Vi resta fino al mese di maggio del 1946.
Anno Accademico 1945-1946	IV anno di studi teologici.
12 dicembre	Prende gli altri due ordini minori.
1946	
13 ottobre	Suddiaconato.
20 ottobre	Diaconato.
1 novembre	È ordinato sacerdote. Come nelle precedenti occasioni, riceve gli ordini sacri dalle mani dell'Arcivescovo Metropolita Adam Sapieha nella sua cappella privata.
2 novembre	Celebra la S. Messa Novella nella Cripta di San Leonardo a Wavel.
15 novembre	Parte per proseguire gli studi a Roma.
26 novembre	Si iscrive all' <i>Angelicum</i> .

15 novembre-fine dicembre	Alloggia presso i Pallottini in Via Pettinari a Roma.
Ultimi di dicembre	Con don Starowieyski, alloggia nel Pontificio Collegio Belga in Via Quirinale 26.
1947	
3 luglio	Supera l'esame di licenza in teologia.
Estate	Con don Starowieyski compie un viaggio in Francia, Belgio ed Olanda. Nei pressi di Charleroi svolge attività pastorale tra gli operai polacchi.
1948	
14 giugno	Sostiene l'esame per l'ammissione al Dottorato.
19 giugno	Difende la sua tesi di laurea " <i>Doctrina de fide apud S. Joannem de Cruce</i> ".
Inizi di luglio	Rientra da Roma in Polonia.
8 luglio	Viene destinato in qualità di viceparroco alla parrocchia di Niegowic presso Gdów.
16 dicembre	Il Senato Accademico dell'Università Jagellonica, dopo avergli riconosciuto i titoli degli studi compiuti nel 1942-1946 a Cracovia e i successivi all' <i>Angelicum</i> di Roma, gli decreta il titolo di Dottore con la qualifica di ottimo.
1949	
Agosto	Richiamato a Cracovia per essere stato designato viceparroco della Parrocchia di S. Floriano.
1950	
	Hanno inizio le sue pubblicazioni.

<i>1951</i>	
1 settembre	L'Arcivescovo Baziak lo mette in aspettativa (fino al 1953) perché possa prepararsi all'esame di abilitazione alla docenza universitaria. Fin qui aveva svolto l'attività pastorale per gli studenti universitari (in S. Floriano) e per i lavoratori della Sanità.
<i>1953</i>	
Dall'ottobre	Insegna etica sociale cattolica alla Facoltà Teologica dell'Università Jagellonica.
1 dicembre	Colloquio di abilitazione alla docenza.
3 dicembre	Conferenza di abilitazione alla docenza, con approvazione della tesi " <i>Valutazione delle possibilità di costruire l'etica cristiana sulla base del sistema di Max Scheler</i> ".
<i>1954</i>	
	Abolita la Facoltà di Teologia dell'Università Jagellonica, viene organizzata la Facoltà teologica presso il seminario di Cracovia, dove continua la docenza; insegna pure all'Università Cattolica di Lublino come professore incaricato.
<i>1956</i>	
Dal 1 dicembre	È sostituito ufficiale del Professore titolare e impiegato di ruolo dell'Università Cattolica di Lublino.
<i>1957</i>	
15 novembre	La Commissione Centrale di Qualificazione approva la sua nomina a libero docente.
<i>1958</i>	
4 luglio	Viene nominato Vescovo Ausiliare dell'Arcivescovo di Cracovia Mons. Eugeniusz Baziak.

28 settembre	Viene consacrato Vescovo nella Cattedrale di Wavel.
1960	
Gennaio	La dissertazione di abilitazione alla docenza di K. Wojtyła viene pubblicata dalla Società delle Scienze (Towarzystwo Naukowe) dell'Università Cattolica di Lublino: " <i>Valutazione delle possibilità di costruire l'etica cristiana sulla base del sistema di Max Scheler</i> ".
Nel corso dell'anno	Prima edizione di " <i>Amore e responsabilità</i> " (ed. Da TNKUL).
1962	
15 aprile	È cooptato nella Commissione Episcopale per l'insegnamento.
16 luglio	Dopo la morte dell'arcivescovo Baziak, è eletto vicario capitolare.
5 ottobre	Parte per partecipare ai lavori del Concilio Vaticano II, prima Sessione (11 ottobre - 8 dicembre).
1963	
6 ottobre-4 dicembre	Partecipa ai lavori della II Sessione del Concilio Vaticano II.
5-15 dicembre	Pellegrinaggio in Terra Santa con alcuni Vescovi di diverse nazionalità presenti al Concilio.
30 dicembre	È designato Arcivescovo Metropolita di Cracovia.
1964	
13 gennaio	Data della Bolla papale che lo nomina Arcivescovo Metropolita di Cracovia.
8 marzo	Insediamiento ufficiale nella Cattedrale del Wavel.
10 settembre	Parte per la III Sessione del Concilio (14 settembre-21 novembre); conclusasi questa si reca in pellegrinaggio in Terra Santa, restandovi due settimane.

1965	
31 gennaio-6 aprile	Partecipa ai lavori sullo schema XIII della <i>Gaudium et spes</i> sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (<i>Ariccia</i> 31 gennaio-6 febbraio; <i>Roma</i> 8 febbraio-13 febbraio; <i>Roma</i> 29 marzo-6 aprile).
14 settembre-8 dicembre	IV Sessione e conclusione del Concilio Vaticano II.
18 novembre	Lettera di riconciliazione dei vescovi polacchi ai vescovi tedeschi, contenente le famose parole: « <i>Perdoniamo e chiediamo perdono</i> ».
1966	
29 dicembre	Viene costituita la Commissione Episcopale polacca per l'Apostolato dei Laici. L'Arcivescovo Wojtyła ne è presidente.
Nel corso dell'anno	Presenza alle numerose celebrazioni del Millennio della Polonia.
1967	
13-20 aprile	Partecipa alla prima riunione del <i>Consilium pro Laicis</i> .
29 maggio	Paolo VI annuncia il prossimo Concistoro. Tra gli eletti al cardinalato vi è il nome di Karol Wojtyła.
21 giugno	Parte per il Concistoro.
28 giugno	Da Paolo VI creato Cardinale nella Cappella Sistina e pubblicato del Titolo di S. Cesareo in Palatio.
29 settembre-29 ottobre	Prima Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Il Cardinale Wojtyła non vi si reca in segno di solidarietà col Primate, cui non è stato concesso il passaporto.
29 ottobre	Riceve solennemente la cornice dell'effigie della Madonna Nera di Częstochowa nell'Arcidiocesi di Cracovia. La Sacra Immagine non c'era, era stata bloccata dalle autorità a Częstochowa.

1968	
18 febbraio	Prende possesso della Chiesa titolare di S. Cesareo in Palatio a Roma.
25 settembre	Visita "Ad Limina".
15 dicembre	Si conclude la "peregrinatio" della Vergine Maria all'Archidiocesi di Cracovia. Il Cardinale Wojtyła ha presenziato alle cerimonie corrispondenti in 120 parrocchie.
1969	
10 gennaio	È registrato residente nell'Arcivescovado in Via Franciszkanska 3. Fino a quel momento aveva continuato ad abitare nel vecchio alloggio di Via Kanonicza 22.
28 febbraio	Durante la visita alla parrocchia del Corpus Domini fa visita alla Comunità Israelitica e alla Sinagoga del quartiere Kazimierz di Cracovia.
15 marzo	Approvazione dello Statuto della Conferenza Episcopale; il Cardinale Wojtyła è Vicepresidente della Conferenza.
11-28 ottobre	Di ritorno dall'America del Nord, partecipa alla prima Assemblea Generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi, come Membro di nomina pontificia.
Dicembre	La Società Teologica Polacca (PTT) di Cracovia pubblica " <i>Persona e azione</i> " (Osoba i czyn).
1970	
5 aprile	Consacrazione dei Vescovi ausiliari Stanisław Smolenski e Albin Malysiak.
27 maggio-2 giugno	Pellegrinaggio a Roma di Sacerdoti polacchi ex prigionieri a Dachau.
29 maggio	Celebra a San Pietro la Messa con i sacerdoti polacchi in occasione del 50° di sacerdozio di Paolo VI.

30 maggio	Partecipa alla Messa di Paolo VI. Udienza in occasione delle celebrazioni del 50° anniversario di sacerdozio del Papa.
Nel corso dell'anno	Effettua alcuni viaggi pastorali in varie nazioni d'Europa.
1971	
8 gennaio	Convoca la Commissione Preparatoria del Sinodo dell'Archidiocesi di Cracovia.
Primavera	Elabora, e quindi pubblica nel bollettino diocesano "Notificationes", il progetto per l'indizione di un Sinodo Diocesano.
27 settembre	Parte per la II Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (30 settembre-6 novembre).
5 ottobre	Viene eletto al Consiglio della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi.
17 ottobre	Partecipa alla beatificazione di Padre Massimiliano Kolbe.
1972	
8 maggio	Apertura del Sinodo dell'Archidiocesi di Cracovia.
Nel corso dell'anno	Esce " <i>Alle basi del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II</i> ", edito dalla PTT.
1973	
2-9 marzo	Partecipa al Congresso Eucaristico in Australia. Sosta anche a Manila (Filippine) e in Nuova Guinea.
Maggio	Compie un viaggio in Belgio.
30 giugno	Prima riunione della Commissione di esperti del Sinodo Diocesano. Presiede il Card. Wojtyła.
26 settembre-5 ottobre	Visita "Ad Limina".

5 ottobre	In udienza da Paolo VI.
Novembre	Viaggio in Francia (Paris; Chamonix; Annecy).
1974	
17-25 aprile	Partecipa, in Italia, al Congresso indetto per il VII Centenario di S. Tommaso. Il 23 aprile vi svolge una relazione.
28 giugno	Partecipa, a Roma, alle celebrazioni dell'anniversario della incoronazione di Paolo VI e della consacrazione del Vescovo Andrzej Maria Deskur.
27 settembre-26 ottobre	III Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Il Card. Wojtyła è relatore della parte dottrinale.
1-3 novembre	Visita a San Giovanni Rotondo. Vi era stato la prima volta durante gli anni di studio e aveva incontrato Padre Pio.
1975	
8-9 febbraio	Convocata per iniziativa del Cardinale, a Cracovia si tiene la I Assemblea Nazionale dei medici e dei teologi.
27 febbraio	Svolge una relazione (<i>Participation ou alienation?</i>) al seminario di studio internazionale di fenomenologia di Friburgo.
3-8 marzo	Prima riunione del nuovo Consiglio della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi.
8 maggio	IV Assemblea generale del Sinodo di Cracovia.
19 settembre	Parte in viaggio per la Repubblica Democratica Tedesca.
1 dicembre	Su invito del Card. Colombo, tiene una conferenza all'Ambrosiana di Milano sul tema: « <i>I diritti della persona umana alla luce del recente Sinodo dei Vescovi</i> ».

1976	
7-13 marzo	Predica gli esercizi in Vaticano, alla presenza di Paolo VI (le meditazioni saranno poi raccolte nel volume <i>Segno di contraddizione</i>). Torna a Cracovia il 16 marzo.
27 marzo	Convegno all'Università Gregoriana di Roma. Tiene la prolusione sulla fenomenologia dell'azione.
1 aprile	Svolge due relazioni agli Incontri Culturali dell' <i>Angelicum</i> di Roma.
23 luglio-5 settembre	Viaggio pastorale e accademico negli Stati Uniti e in Canada.
8 settembre	Roma, Genova: relazione al Congresso di Filosofia " <i>Teoria-Praxis: un tema umano e cristiano</i> ".
22 novembre	A Roma, il Card. Wojtyła presiede la delegazione polacca al Congresso Internazionale delle Università cattoliche e Facoltà ecclesiastiche sulla preparazione della nuova Costituzione Apostolica per gli studi ecclesiastici.
1977	
7-15 marzo	Partecipa (e in pratica presiede, data l'assenza del Card. Seper) ai lavori della III riunione del Consiglio del Segretariato Generale del Sinodo dei Vescovi.
18 marzo	All'Università del Sacro Cuore di Milano tiene la conferenza " <i>Il problema del costituirsi della cultura attraverso la praxis umana</i> ".
23 giugno	Conferimento del dottorato <i>honoris causa</i> dell'Università Johannes Gutenberg di Mainz.
1 luglio	Conferenza al "Centre du Dialogue" di Parigi; ad Osny, presso Parigi, presiede il Raduno Cattolico dei Polacchi.
30 settembre-29 ottobre	IV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Il 24 ottobre è eletto al Consiglio del Segretariato Generale del Sinodo.

1978	
12-17 marzo	Lavora nella Congregazione dell'Educazione Cattolica. Nello stesso tempo partecipa alla cerimonia di conferimento del pallio all'Arcivescovo Tomášek.
16-19 maggio	Sessione del Consiglio del Segretariato Generale del Sinodo dei Vescovi.
21 giugno	Milano: relazione "Matrimonio e amore" al Congresso CISF (Centro Internazionale Studi Famiglia) indetto in occasione del 10° anniversario della <i>Humanae Vitae</i> .
11-12 agosto	Partecipa alle esequie di Paolo VI.
25 agosto	Inizia il Conclave.
26 agosto	È eletto Papa Giovanni Paolo I (Albino Luciani).
30 agosto	Giovanni Paolo I riceve in udienza i Cardinali; e il Card. Wojtyła anche in udienza privata. Il 3 settembre partecipa alla cerimonia di inaugurazione del pontificato di Giovanni Paolo I.
19-25 settembre	Viaggio nella Repubblica Federale Tedesca col Primate Cardinale Stefan Wyszyński ed i Vescovi Stroba e Rubin.
3-4 ottobre	Parte per i funerali di Papa Giovanni Paolo I e partecipa alle esequie.
14 ottobre	Inizia il Conclave.
16 ottobre 1978 (17.15 circa)	Il Cardinale Karol Wojtyła viene eletto Papa. È il 263° Successore di Pietro

Fonte: www.vatican.va

ANEXO B

João Paulo II

SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE



Sua Santità Giovanni Paolo II

Breve Biografia

[Aggiornamento: 30.06.2005]

Karol Józef Wojtyła, divenuto Giovanni Paolo II con la sua elezione alla Sede Apostolica il 16 ottobre 1978, nacque a Wadowice, città a 50 km da Kraków (Polonia), il 18 maggio 1920. Era l'ultimo dei tre figli di Karol Wojtyła e di Emilia Kaczorowska, che morì nel 1929. Suo fratello maggiore Edmund, medico, morì nel 1932 e suo padre, sottufficiale dell'esercito, nel 1941. La sorella, Olga, era morta prima che lui nascesse.

Fu battezzato il 20 giugno 1920 nella Chiesa parrocchiale di Wadowice dal sacerdote Franciszek Zak; a 9 anni ricevette la Prima Comunione e a 18 anni il sacramento della Cresima. Terminati gli studi nella scuola superiore Marcin Wadowita di Wadowice, nel 1938 si iscrisse all'Università Jagellónica di Cracovia.

Quando le forze di occupazione naziste chiusero l'Università nel 1939, il giovane Karol lavorò (1940-1944) in una cava ed, in seguito, nella fabbrica chimica Solvay per potersi guadagnare da vivere ed evitare la deportazione in Germania.

A partire dal 1942, sentendosi chiamato al sacerdozio, frequentò i corsi di formazione del seminario maggiore clandestino di Cracovia, diretto dall'Arcivescovo di Cracovia, il Cardinale Adam Stefan Sapieha. Nel contempo, fu uno dei promotori del "Teatro Rapsodico", anch'esso clandestino.

Dopo la guerra, continuò i suoi studi nel seminario maggiore di Cracovia, nuovamente aperto, e nella Facoltà di Teologia dell'Università Jagellónica, fino alla sua ordinazione sacerdotale avvenuta a Cracovia il 1° novembre 1946, per le mani dell'Arcivescovo Sapieha.

Successivamente fu inviato a Roma, dove, sotto la guida del domenicano francese P. Garrigou-Lagrange, conseguì nel 1948 il dottorato in teologia, con una tesi sul tema della fede nelle opere di San Giovanni della Croce (*Doctrina de fide apud Sanctum Ioannem a Cruce*). In quel periodo, durante le sue vacanze, esercitò il ministero pastorale tra gli emigranti polacchi in Francia, Belgio e Olanda.

Nel 1948 ritornò in Polonia e fu coadiutore dapprima nella parrocchia di Niegowic, vicino a Cracovia, e poi in quella di San Floriano, in città. Fu cappellano degli universitari fino al 1951, quando riprese i suoi studi filosofici e teologici. Nel 1953 presentò all'Università cattolica di Lublino la tesi: "Valutazione della possibilità di fondare un'etica cristiana a partire dal sistema etico di Max Scheler". Più tardi, divenne professore di Teologia Morale ed Etica nel seminario maggiore di Cracovia e nella Facoltà di Teologia di Lublino.

Il 4 luglio 1958, il Papa Pio XII lo nominò Vescovo titolare di Ombi e Ausiliare di Cracovia. Ricevette l'ordinazione episcopale il 28 settembre 1958 nella cattedrale del Wawel (Cracovia), dalle mani dell'Arcivescovo Eugeniusz Baziak.

Il 13 gennaio 1964 fu nominato Arcivescovo di Cracovia da Papa Paolo VI, che lo creò e pubblicò Cardinale nel Concistoro del 26 giugno 1967, del Titolo di S. Cesareo in Palatio, Diaconia elevata pro illa vice a Titolo Presbiterale.

Partecipò al Concilio Vaticano II (1962-1965) con un contributo importante nell'elaborazione della costituzione *Gaudium et spes*. Il Cardinale Wojtyła prese parte anche alle 5 assemblee del Sinodo dei Vescovi anteriori al suo Pontificato.

I Cardinali, riuniti in Conclave, lo elessero Papa il 16 ottobre 1978. Prese il nome di Giovanni Paolo II e il 22 ottobre iniziò solennemente il ministero Petrinico, quale 263° successore dell'Apostolo. Il suo pontificato è stato uno dei più lunghi della storia della Chiesa ed è durato quasi 27 anni.

Giovanni Paolo II ha esercitato il suo ministero con instancabile spirito missionario, dedicando tutte le sue energie sospinto dalla sollecitudine pastorale per tutte le Chiese e dalla carità aperta all'umanità intera. I suoi viaggi apostolici nel mondo sono stati 104. In Italia ha compiuto 146 visite pastorali. Come Vescovo di Roma, ha visitato 317 parrocchie (su un totale di 333).

Più di ogni Predecessore ha incontrato il Popolo di Dio e i Responsabili delle Nazioni: alle Udienze Generali del mercoledì (1166 nel corso del Pontificato) hanno partecipato più di 17 milioni e 600 mila pellegrini, senza contare tutte le altre udienze speciali e le cerimonie religiose [più di 8 milioni di pellegrini solo nel corso del Grande Giubileo dell'anno 2000], nonché i milioni di fedeli incontrati nel corso delle visite pastorali in Italia e nel mondo. Numerose anche le personalità governative ricevute in udienza: basti ricordare le 38 visite ufficiali e le altre 738 udienze o incontri con Capi di Stato, come pure le 246 udienze e incontri con Primi Ministri.

Il suo amore per i giovani lo ha spinto ad iniziare, nel 1985, le Giornate Mondiali della Gioventù. Le 19 edizioni della GMG che si sono tenute nel corso del suo Pontificato hanno visto riuniti milioni di giovani in varie parti del mondo. Allo stesso modo la sua attenzione per la famiglia si è espressa con gli Incontri mondiali delle Famiglie da lui iniziati a partire dal 1994.

Giovanni Paolo II ha promosso con successo il dialogo con gli ebrei e con i rappresentanti delle altre religioni, convocandoli in diversi Incontri di Preghiera per la Pace, specialmente in Assisi.

Sotto la sua guida la Chiesa si è avvicinata al terzo millennio e ha celebrato il Grande Giubileo del 2000, secondo le linee indicate con la Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*. Essa poi si è affacciata al nuovo evo, ricevendone indicazioni nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, nella quale si mostrava ai fedeli il cammino del tempo futuro.

Con l'Anno della Redenzione, l'Anno Mariano e l'Anno dell'Eucaristia, Giovanni Paolo II ha promosso il rinnovamento spirituale della Chiesa.

Ha dato un impulso straordinario alle canonizzazioni e beatificazioni, per mostrare innumerevoli esempi della santità di oggi, che fossero di incitamento agli uomini del nostro tempo: ha celebrato 147 cerimonie di beatificazione - nelle quali ha proclamato 1338 beati - e 51 canonizzazioni, per un totale di 482 santi. Ha proclamato Dottore della Chiesa santa Teresa di Gesù Bambino.

Ha notevolmente allargato il Collegio dei Cardinali, creandone 231 in 9 Concistori (più 1 in pectore, che però non è stato pubblicato prima della sua morte). Ha convocato anche 6 riunioni plenarie del Collegio Cardinalizio.

Ha presieduto 15 assemblee del Sinodo dei Vescovi: 6 generali ordinarie (1980, 1983, 1987, 1990; 1994 e 2001), 1 assemblea generale straordinaria (1985) e 8 assemblee speciali (1980, 1991, 1994, 1995, 1997, 1998 [2] e 1999).

Tra i suoi documenti principali si annoverano 14 Lettere encicliche, 15 Esortazioni apostoliche, 11 Costituzioni apostoliche e 45 Lettere apostoliche.

Ha promulgato il Catechismo della Chiesa cattolica, alla luce della Tradizione, autorevolmente interpretata dal Concilio Vaticano II. Ha riformato i Codici di diritto Canonico Occidentale e Orientale, ha creato nuove Istituzioni e riordinato la Curia Romana.

A Papa Giovanni Paolo II, come privato Dottore, si ascrivono anche 5 libri: "Varcare la soglia della speranza" (ottobre 1994); "Dono e mistero: nel cinquantesimo anniversario del mio sacerdozio" (novembre 1996); "Trittico romano", meditazioni in forma di poesia (marzo 2003); "Alzatevi, andiamo!" (maggio 2004) e "Memoria e Identità" (febbraio 2005).

Giovanni Paolo II è morto in Vaticano il 2 aprile 2005, alle ore 21.37, mentre volgeva al termine il sabato e si era già entrati nel giorno del Signore, Ottava di Pasqua e Domenica della Divina Misericordia.

Da quella sera e fino all'8 aprile, quando hanno avuto luogo le Esequie del defunto Pontefice, più di tre milioni di pellegrini sono confluiti a Roma per rendere omaggio alla salma del Papa, attendendo in fila anche fino a 24 ore per poter accedere alla Basilica di San Pietro. Il 28 aprile successivo, il Santo Padre Benedetto XVI ha concesso la dispensa dal tempo di cinque anni di attesa dopo la morte, per l'inizio della Causa di beatificazione e canonizzazione di Giovanni Paolo II. La Causa è stata aperta ufficialmente il 28 giugno 2005 dal Cardinale Camillo Ruini, Vicario Generale per la diocesi di Roma.

Fonte: www.vatican.va

ANEXO C

Martin Buber

- 1878 – Martin Buber nasce em Vienna, a 8 de fevereiro. Filho de Karl Buber e de Elise Wurgast.
- 1896 – Se inscreve na Faculdade de Filosofia da Universidade de Viena, depois prossegue os estudos em Lipsia, Zurik e Berlin (tendo como professor G. Simmel e W. Dilthey). Se forma com a tese *A História do Problema da individualização: Nicola da Cusa e Jacob Boehme*.
- 1901 – Início da colaboração ao semanal sionista *Die Welt* (O Mundo),
- 1903 – Primeiros contatos com o movimento Hassídico, pelos escritos de Baal-Shem Tov. Dedicou-se durante cinco anos aos estudos da religiosidade Hassídica.
- 1906 – Publica *História de Rabi*.
- 1908 – Publica *A Legenda de Baal-Shem*.
- 1913 – Publica *Confissões Estáticas*. Na cidade de Praga entra em contato com o grupo de Bar Kochba, dirigido por Hugo Bergman.
- 1916 – Funda a revista *Der Jude* (O Judeu), de idéias sionistas.
- 1923 – Publica *Eu e Tu*, considerada como sua principal obra filosófica.
- 1925 - Professor de Ciência da Religião e Ética Ebraica na Universidade de Frankfurt, e em seguida Ciência Geral da Religião.
- 1926 – Publica o ensaio *Sobre Educação*.
- 1932 – Publica *Do Diálogo e do Dialógico*.
- 1933 – Com o surgimento do nazismo é obrigado a deixar de lecionar. Logo depois o governo proíbe de falar em público.
- 1938 – Se transfere para Jerusalém e assume a cátedra de Filosofia Social na Universidade Hebraica.
- 1942 – Publica *A Fé dos Profetas*.
- 1943 – Publica *O Problema do Homem*
- 1950 – Publica *Dois Tipos de Fé*.
- 1953 – Publica os ensaios *Imagens do Bem e do Mal*.
- 1954 – Publica os últimos ensaios filosóficos: *Elementos do Inter-humano e Para a História do Princípio Dialógico*.
- 1965 – Morre a 13 de junho, em Jerusalém.