

LEITURA COMPLEMENTAR

AULA 15

CORRENTES FILOSÓFICAS: RESUMO

RESUMO DAS PRINCIPAIS CORRENTES FILOSÓFICAS¹

1. RACIONALISMO

O racionalismo representa uma das correntes filosóficas mais influentes da história do pensamento ocidental. Em sua essência, o racionalismo defende que a razão humana é a fonte principal e mais confiável do conhecimento verdadeiro. Diferentemente do empirismo, que afirma serem os sentidos e a experiência as origens do conhecimento, os racionalistas sustentam que através do pensamento puro, da dedução lógica e da intuição intelectual, podemos alcançar verdades certas e universais sobre a realidade. Para eles, a mente humana possui capacidades inatas e princípios racionais que não derivam da experiência sensorial, mas são inerentes à própria estrutura do pensamento humano.

A matemática serve como modelo exemplar para os racionalistas. Assim como na geometria podemos deduzir verdades necessárias partindo de axiomas evidentes, sem precisar medir ângulos no mundo físico, os racionalistas acreditavam poder construir sistemas filosóficos inteiros através do raciocínio puro. Esta confiança na razão marcou profundamente não apenas a filosofia, mas também a teologia, a ciência e a cultura moderna, criando tensões e diálogos frutíferos com a fé católica ao longo dos séculos.

1.1 Raízes Antigas do Racionalismo

Embora o termo "racionalismo" seja frequentemente associado aos pensadores modernos dos séculos XVII e XVIII,² a valorização da razão como instrumento privilegiado de conhecimento tem raízes muito mais antigas na tradição filosófica ocidental. Platão, o grande filósofo grego, pode ser considerado um ancestral espiritual do racionalismo com a sua teoria das Formas ou

¹ O conteúdo a seguir é um aprofundamento do tópico 1.2.8 (páginas 54-57) da apostila do curso básico de teologia para leigos. Será apresentada uma visão geral das 10 correntes filosóficas mais importantes para este curso. Caso alguém tenha interesse, poderá aprofundar seu conhecimento lendo as bibliografias apresentadas ao final do texto ou mesmo pesquisando pessoalmente outras correntes de pensamento não incluídas neste material.

² René Descartes, *Meditações Metafísicas* (1641); Baruch Spinoza, *Ética* (1677); Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologia* (1714).

Ideias.³ Segundo Platão, o mundo material que percebemos pelos sentidos é apenas uma sombra imperfeita de uma realidade mais elevada e imaterial: o mundo das Ideias eternas e perfeitas, acessíveis apenas pela contemplação racional.

Na famosa "Alegoria da Caverna",⁴ Platão ilustra como os sentidos nos enganam, mostrando-nos apenas sombras projetadas nas paredes de uma caverna, enquanto a razão filosófica nos liberta das correntes da ignorância e nos conduz à luz do conhecimento verdadeiro. Esta desconfiança em relação aos sentidos e esta confiança na capacidade da mente de alcançar verdades transcendentais ecoariam através dos séculos, influenciando profundamente o pensamento cristão e, posteriormente, o racionalismo moderno.

Santo Agostinho de Hipona, um dos pilares da filosofia cristã, integrou elementos do platonismo em sua teologia, desenvolvendo a teoria da iluminação divina. Segundo Agostinho, Deus ilumina a mente humana, permitindo-nos conhecer verdades eternas e imutáveis. Embora enfatizasse a necessidade da graça divina, Agostinho também valorizava profundamente o papel da razão na busca pela verdade, cunhando a célebre frase "Credo ut intelligam"⁵ (Creio para compreender), que expressa a harmonia entre fé e razão. Santo Anselmo de Cantuária ofereceu um dos mais puros exemplos de racionalismo teológico com seu argumento ontológico,⁶ tentando provar a existência de Deus apenas pela análise racional do conceito de "ser perfeito".

1.2 René Descartes: o Pai do Racionalismo Moderno

René Descartes, filósofo e matemático francês que viveu de 1596 a 1650, é amplamente reconhecido como o fundador do racionalismo moderno. Sua busca por um fundamento absolutamente certo para o conhecimento o levou a desenvolver um método filosófico revolucionário que marcaria toda a filosofia posterior. Insatisfeito com as incertezas e contradições da filosofia escolástica de sua época, Descartes propôs reconstruir todo o edifício do conhecimento sobre bases sólidas e indubitáveis.

³ Platão, *A República*, Livro VI-VII.

⁴ Platão, *A República*, Livro VII, 514a-521b.

⁵ Santo Agostinho, *Soliloquios*, Livro I, Cap. 7; cf. também *Confissões*, Livro X.

⁶ Santo Anselmo de Cantuária, *Proslogion* (1077-1078).

Descartes começou a sua filosofia aplicando o que chamou de "dúvida metódica",⁷ duvidando sistematicamente de tudo o que pudesse ser posto em questão. Os sentidos podem nos enganar, como quando um remo parece quebrado ao ser mergulhado na água. Como podemos ter certeza de que não estamos sonhando neste exato momento? Talvez até a matemática seja enganosa, se algum gênio maligno estivesse constantemente nos iludindo. Através dessa dúvida radical e hiperbólica, Descartes buscava encontrar algo absolutamente indubitável sobre o qual pudesse reconstruir todo o conhecimento.

E ele encontrou a sua certeza fundamental na célebre frase "*Cogito, ergo sum*"⁸ ("Penso, logo existo"). Mesmo que eu duvide de tudo, não posso duvidar de que estou duvidando, e portanto, de que estou pensando. E se penso, devo necessariamente existir como coisa pensante. Esta verdade autoevidenciada torna-se o fundamento rochoso sobre o qual Descartes constrói todo o seu sistema filosófico. A partir do cogito, ele procede dedutivamente, como em uma demonstração matemática, argumentando que encontra em sua mente a ideia de um ser infinitamente perfeito (Deus), e que tal ideia não poderia ter origem em um ser finito e imperfeito como ele mesmo.

Descartes defendia a existência de ideias inatas,⁹ conceitos e princípios presentes na mente humana que não derivam da experiência sensorial. A ideia de Deus, os princípios matemáticos e lógicos, a noção de substância seriam todos exemplos de conhecimento inato, gravado em nossas mentes pelo Criador. Esta teoria das ideias inatas tornou-se uma marca distintiva do racionalismo, diferenciando-o claramente do empirismo. Descartes também propôs uma distinção radical entre mente (*res cogitans*, coisa pensante) e matéria (*res extensa*, coisa extensa),¹⁰ criando o que ficou conhecido como dualismo cartesiano, que influenciaria profundamente discussões sobre a relação entre o corpo e a alma.

⁷ Descartes, *Meditações Metafísicas*, Primeira Meditação.

⁸ *Ibid.*, Segunda Meditação.

⁹ *Ibid.*, *Meditações Metafísicas*, Terceira Meditação.

¹⁰ *Ibid.*, Segunda Meditação; cf. também *Princípios da Filosofia*, Parte II.

1.3 Baruch Spinoza: o Racionalismo Panteísta

Baruch Spinoza, filósofo holandês de origem judaica portuguesa que viveu de 1632 a 1677, levou o racionalismo cartesiano em uma direção surpreendente e profundamente controversa. Sua obra principal, "Ética",¹¹ é estruturada geometricamente, com definições, axiomas, proposições e demonstrações, imitando conscientemente os "Elementos" de Euclides,¹² como se a filosofia e a ética pudessem ser demonstradas com o mesmo rigor das verdades matemáticas.

Spinoza argumentou que existe apenas uma substância infinita: Deus, que é idêntico à Natureza (Deus sive Natura - Deus ou Natureza).¹³ Tudo o que existe é uma modificação ou modo dessa substância única e infinita. Não há transcendência no sentido tradicional; Deus não é um criador pessoal separado do mundo que governa providencialmente, mas é o próprio mundo em sua totalidade, a realidade considerada sob o aspecto da eternidade. Esta posição, conhecida como panteísmo, foi considerada herética tanto por judeus quanto por cristãos, resultando na excomunhão de Spinoza da comunidade judaica e na condenação de suas obras pela Igreja Católica.

Para Spinoza, compreender racionalmente que tudo acontece por necessidade lógica absoluta, como teoremas geométricos que seguem de axiomas, traz uma forma de libertação espiritual e paz interior. A verdadeira felicidade consiste no "amor intelectual de Deus",¹⁴ que é o conhecimento racional da ordem necessária de todas as coisas. Não há livre-arbítrio no sentido tradicional; as nossas ações seguem necessariamente de nossa natureza assim como um triângulo necessariamente tem três lados. A ética spinozista busca a beatitude através do conhecimento racional da totalidade, não através da obediência a mandamentos divinos externos ou da esperança em recompensas sobrenaturais.

¹¹ Baruch Spinoza, *Ética, Demonstrada à Maneira Geométrica* (1677), Parte I, Proposição 14.

¹² Euclides (c. 300 a.C.), matemático grego, autor dos *Elementos*, obra fundamental de geometria que apresenta definições, postulados (axiomas), proposições e demonstrações rigorosas. A estrutura lógico-dedutiva euclidiana tornou-se modelo para Spinoza e outros filósofos que buscavam demonstrar verdades filosóficas com precisão matemática; cf. Euclides, *Elementos*, Livro I.

¹³ Spinoza, *Ética*, Parte I, Proposição 14, "Praeter Deum nulla substantia dari neque concipi potest."

¹⁴ *Ibid.*, Proposição 32, "amor dei intellectualis."

1.4 Gottfried Wilhelm Leibniz: o Racionalismo Otimista

Gottfried Wilhelm Leibniz, polímata alemão que viveu de 1646 a 1716, ofereceu uma versão do racionalismo mais compatível com a ortodoxia cristã do que a de Spinoza. Matemático brilhante (co-inventor do cálculo infinitesimal), filósofo, diplomata e teólogo, Leibniz desenvolveu um sistema filosófico impressionante baseado em princípios racionais fundamentais. Ele formulou dois grandes princípios que, em sua visão, governavam toda a realidade: o princípio de não-contradição (uma proposição não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo) e o princípio da razão suficiente (nada acontece sem uma razão suficiente pela qual é assim e não de outra maneira).¹⁵

Leibniz propôs que a realidade última é composta de unidades simples e indivisíveis chamadas mônadas,¹⁶ substâncias espirituais que não interagem causalmente mas foram criadas por Deus em perfeita harmonia pré-estabelecida. Cada mônada reflete todo o universo de sua própria perspectiva única, como espelhos vivos que expressam o universo de diferentes pontos de vista. Esta harmonia pré-estabelecida explica como mente e corpo parecem interagir, quando na verdade foram sincronizadas desde o início da criação, como relógios perfeitamente ajustados pelo Relojoeiro divino.

Talvez a doutrina mais famosa de Leibniz seja seu otimismo metafísico, expresso na proposição de que vivemos no "melhor dos mundos possíveis".¹⁷ Deus, sendo infinitamente sábio, poderoso e bom, considerou todas as infinitas combinações possíveis de mundos e escolheu criar aquele que contém o máximo de perfeição, variedade e ordem compatível com a simplicidade das leis naturais. O mal que existe é necessário para o bem maior do conjunto; sem sombras, não poderia haver contraste e beleza na pintura cósmica. Esta teodiceia (defesa da bondade divina diante do mal) foi satirizada por Voltaire em "Cândido", mas representa um esforço genuíno e profundo de reconciliar a fé na providência divina com a realidade do sofrimento.

¹⁵ Leibniz, *Monadologia*, §31-32.

¹⁶ *Ibid.*, §1-9.

¹⁷ Leibniz, *Teodiceia*, Prefácio e Parte I; *Monadologia*, §55.

1.5 O Pensamento da Igreja Católica sobre o Racionalismo

A relação entre a Igreja Católica e o racionalismo é complexa e multifacetada, não podendo ser simplificada em mera aceitação ou rejeição. Por um lado, a tradição católica sempre manteve alta estima pela razão humana como dom de Deus e imagem do Logos divino. A tradição escolástica, especialmente através de Santo Tomás de Aquino, afirmava que a razão natural pode alcançar verdades importantes sobre Deus (que Ele existe, que é uno, eterno, causa primeira) e sobre a lei moral natural, sem depender da revelação sobrenatural. As famosas "cinco vias" tomistas são argumentos puramente racionais para a existência de Deus, acessíveis mesmo àqueles que não conhecem a revelação cristã.¹⁸

O Concílio Vaticano I, em 1870, definiu dogmaticamente que "Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas".¹⁹ Esta afirmação representa um endosso oficial da capacidade da razão natural de alcançar verdades metafísicas fundamentais, opondo-se tanto ao fideísmo (que nega à razão qualquer capacidade de conhecer Deus) quanto ao racionalismo excessivo (que nega a necessidade da revelação). A Igreja sempre defendeu que fé e razão não podem contradizer-se, pois ambas vêm de Deus, a Verdade suprema.

Por outro lado, a Igreja condenou formas de racionalismo que pretendiam tornar a razão completamente auto suficiente, negando ou minimizando a necessidade da revelação divina e da fé sobrenatural. O panteísmo de Spinoza, que identificava Deus com a natureza e negava a transcendência divina, a providência pessoal e os milagres, foi frontalmente rejeitado. Suas obras foram incluídas no Índice de Livros Proibidos,²⁰ e sua filosofia foi vista como incompatível com a fé cristã, pois dissolvia a distinção essencial entre Criador e criatura, eliminava o livre-arbítrio e negava a possibilidade de revelação sobrenatural.

¹⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Primeira Parte, Questão 2, Artigo 3.

¹⁹ Concílio Vaticano I, Constituição Dogmática *Dei Filius* (1870), Capítulo II.

²⁰ *Index Librorum Prohibitorum* (Índice de Livros Proibidos): lista oficial de obras que a Igreja Católica considerava perigosas para a fé, mantida de 1559 a 1966. Spinoza foi incluído a partir da edição de 1679, permanecendo no Índice até sua abolição em 1966. Cf. *Index Librorum Prohibitorum*, 1948, edição final.

Durante o Iluminismo, formas radicais de racionalismo surgiram que eram abertamente hostis à religião revelada. O deísmo, que aceitava a existência de Deus provada pela razão mas rejeitava milagres, revelação e a necessidade da Igreja e dos sacramentos, foi condenado. Filósofos iluministas como Voltaire, que zombava dos dogmas cristãos em nome da razão, representavam para a Igreja um racionalismo arrogante que negava os limites da razão humana caída e fechava-se à graça sobrenatural. A Igreja denunciou o que via como presunção intelectual: a pretensão de que a razão humana, sem auxílio da revelação, poderia resolver todos os mistérios da existência.

1.6 Encíclica *Fides et Ratio*: Síntese Contemporânea

A posição católica madura sobre razão e fé foi magnificamente articulada pelo Papa São João Paulo II na encíclica "*Fides et Ratio*" (Fé e Razão), publicada em 1998. O documento oferece uma visão equilibrada e profundamente ponderada da relação entre estas duas fontes de conhecimento. A encíclica começa com uma bela imagem poética que resume toda a visão católica: "A fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade".²¹ Nem a fé sem razão (fideísmo), que reduz a religião a um sentimento cego, nem a razão sem fé (racionalismo), que fecha o espírito às dimensões transcendentais da realidade, podem levar-nos plenamente à verdade.

João Paulo II reafirma a confiança católica na capacidade da razão humana, mesmo ferida pelo pecado original, de alcançar verdades objetivas sobre a realidade. "A Igreja permanece profundamente convencida de que fé e razão 'se ajudam mutuamente', exercendo uma função, quer de discernimento crítico e purificador, quer de estímulo para progredir na busca e no aprofundamento."²² A fé purifica a razão de erros e preconceitos, amplia os seus horizontes, e a convida a considerar questões que ela sozinha não formularia. A razão, por sua vez, serve à fé demonstrando os seus fundamentos racionais, defendendo-a contra objeções, e explorando racionalmente o conteúdo da revelação na teologia sistemática.

²¹ João Paulo II, *Fides et Ratio*, Introdução, para. 1.

²² *Ibid.*, Cap. I, para. 15.

Ao mesmo tempo, a encíclica critica formas de racionalismo que pretendem delimitar arbitrariamente o que a razão pode conhecer, excluindo a priori questões metafísicas, éticas absolutas ou realidades transcendentais. O racionalismo moderno, ao restringir a razão ao empiricamente verificável ou ao puramente lógico-formal, paradoxalmente empobreceu a própria razão, reduzindo-a a instrumento de eficiência técnica e cálculo utilitário. João Paulo II chama isso de "crise da razão",²³ onde o pensamento contemporâneo frequentemente renuncia à busca pela verdade objetiva, contentando-se com verdades parciais, pragmáticas ou meramente subjetivas.

A encíclica promove o que chama de "filosofia perene",²⁴ uma tradição realista que, começando com Platão e Aristóteles e desenvolvida pelos escolásticos medievais, reconhece a capacidade da razão de conhecer a verdade objetiva sobre a realidade, incluindo verdades metafísicas sobre Deus, a alma e a lei moral natural. Esta tradição é apresentada como um meio-termo sábio entre o racionalismo presunçoso (que reivindica à razão mais do que ela pode alcançar) e o irracionalismo relativista (que nega à razão a capacidade de conhecer verdades universais). São João Paulo II convida filósofos contemporâneos a recuperarem a confiança na capacidade humana de conhecer a verdade, rejeitando tanto o dogmatismo quanto o ceticismo.

1.7 Contribuições e Limites do Racionalismo

Apesar das tensões e conflitos históricos, o racionalismo ofereceu contribuições importantes que mesmo a teologia católica reconhece e, quando purificadas, incorpora em sua própria reflexão. O rigor metodológico insistido pelos racionalistas, com sua demanda por argumentação clara, definições precisas e raciocínio sistemático, elevou significativamente o nível do discurso filosófico e teológico. A convicção racionalista de que o mundo é racional e compreensível fundamenta tanto o empreendimento científico quanto a teologia natural, afirmando contra o irracionalismo que a realidade possui uma estrutura inteligível que nossa mente pode, ao menos parcialmente, compreender.

²³ Ibid., Cap. I, para. 5.

²⁴ Ibid., Cap. IV, para. 61.

Os racionalistas, especialmente Leibniz, fizeram contribuições monumentais à lógica formal e à matemática, desenvolvendo ferramentas conceituais que têm valor independente de suas filosofias particulares. A ênfase racionalista na razão como distintivo da humanidade contribuiu significativamente para noções modernas de dignidade humana, direitos universais e igualdade fundamental entre todos os seres humanos. Os esforços racionalistas de defender a bondade de Deus diante do mal, embora nem sempre satisfatórios, estimularam reflexões teológicas importantes sobre a providência, o livre-arbítrio e a relação entre ordem natural e graça sobrenatural.

Contudo, a tradição católica também identifica limites e problemas sérios em certas formas de racionalismo excessivo. O racionalismo extremo pode construir sistemas lógicos impressionantes mas desconectados da realidade vivida, da experiência humana concreta e da história. A presunção de que a razão sozinha pode alcançar todas as verdades importantes sobre Deus, o ser humano e o destino humano ignora que há mistérios que transcendem a capacidade da razão natural (como a Trindade, a Encarnação, a justificação pela graça), acessíveis apenas pela revelação divina e acolhidos pela fé sobrenatural.

A ênfase cartesiana no sujeito pensante individual como ponto de partida pode levar a um isolamento filosófico problemático, que ignora a importância da tradição, da comunidade, da autoridade legítima e da experiência acumulada na busca pela verdade. O modelo matemático-dedutivo, quando aplicado indiscriminadamente a todas as áreas do conhecimento, pode negligenciar aspectos qualitativos, históricos, pessoais e existenciais da realidade humana que não se deixam capturar em fórmulas abstratas. A confiança excessiva na razão pode ignorar os efeitos do pecado original sobre a inteligência humana, uma preocupação central da antropologia teológica católica.

1.8 Conclusão: a Síntese Católica

A posição madura da Igreja Católica não é simplesmente anti-racionalista, mas busca uma síntese em que razão e fé se complementam harmoniosamente, cada uma em seu domínio próprio. A razão natural tem seu campo legítimo: lógica, matemática, ciências naturais,

metafísica e ética natural. A fé tem seu domínio próprio: mistérios revelados como a Trindade, a Encarnação, a graça santificante, os sacramentos. Mas há também uma sobreposição frutífera: verdades como a existência de Deus, a espiritualidade e imortalidade da alma, e os fundamentos da lei moral podem ser conhecidos pela razão natural, mas também são confirmadas e aprofundadas pela revelação.

A sabedoria católica busca um caminho intermediário entre extremos: nem o racionalismo presunçoso que rejeita a fé como superstição irracional, nem o fideísmo anti-intelectual que despreza a razão como obstáculo à fé pura. Como expressou admiravelmente São João Paulo II, fé e razão são duas asas que, juntas e apenas juntas, elevam o espírito humano à contemplação plena da verdade.²⁵ O racionalismo, purificado de seus excessos e integrado numa visão mais ampla, contribui legitimamente para a reflexão teológica e filosófica católica.

O racionalismo nos lembra que Deus é Logos, Razão subsistente, que o mundo por Ele criado é inteligível e ordenado, e que fomos feitos à imagem de Deus precisamente em nossa capacidade racional de conhecer a verdade e de livremente amá-la. Mas a razão sozinha não basta para a plenitude humana. Ela precisa ser iluminada pela fé, purificada pela graça, orientada pela caridade, e humildemente aberta àquele que é a Verdade suprema, fonte tanto da razão quanto da revelação.

2. EMPIRISMO

O empirismo é uma corrente filosófica que afirma, em resumo, que todo o nosso conhecimento começa na experiência. Ao contrário do racionalismo, que põe a razão e as ideias inatas no centro, o empirismo sustenta que a mente humana nasce como uma “tábula rasa”, isto é, como uma folha em branco, sem conteúdos prévios.²⁶ Tudo o que sabemos seria, então, fruto do que recebemos pelos sentidos (visão, audição, tato, olfato, paladar) e pela experiência interna de nossos próprios estados mentais. A partir dessas experiências, a mente organiza, compara,

²⁵ João Paulo II, *Fides et Ratio*, Introdução, para. 1 e conclusão geral do documento.

²⁶ John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689), Livro II, Cap. 1.

combina e generaliza, formando conceitos cada vez mais complexos, inclusive morais e religiosos.

Essa maneira de pensar marcou profundamente a filosofia moderna, a ciência e até a cultura em geral. O método científico experimental, baseado em observação, medição e teste, está intimamente ligado ao espírito empirista. Para um curso de filosofia dirigido a leigos católicos, é importante entender não apenas a ideia central e os principais filósofos empiristas, mas também como a Igreja olha para essa corrente: o que ela acolhe, o que critica, e de que modo integra o valor da experiência numa visão mais ampla, iluminada pela fé.

2.1 Raízes Antigas do Empirismo

Embora o empirismo moderno tenha seu auge na Inglaterra dos séculos XVII e XVIII, a valorização da experiência não começou ali. Já na Antiguidade, Aristóteles se distanciou de seu mestre Platão ao dar mais importância ao mundo sensível e às observações concretas. Ele não negava a existência de formas e essências, mas afirmava que as conhecemos a partir das coisas materiais, não de um “mundo das ideias” separado. Sua famosa frase, retomada depois por escolásticos, diz: “Nada há no intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos”.²⁷

Segundo Aristóteles, nosso conhecimento começa quando percebemos coisas particulares: esta árvore, este animal, este movimento. A partir de muitas experiências semelhantes, a inteligência abstrai o que é comum, formando conceitos universais, como “árvore”, “homem”, “animal racional”. Assim, a experiência sensorial é o ponto de partida necessário para o conhecimento humano nesta vida. Aristóteles aplicou essa perspectiva à biologia, à física, à meteorologia, estudando sistematicamente a natureza observada.

Santo Tomás de Aquino, grande doutor da Igreja, assumiu essa visão basicamente empirista do conhecimento humano natural, mas integrando-a numa síntese mais ampla com a fé cristã.²⁸ Para Santo Tomás, Deus nos deu uma inteligência capaz de abstrair a partir da experiência, e é

²⁷ Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Cf. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, Livro II, Cap. 19.

²⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Primeira Parte, Questão 84.

justamente olhando o mundo criado que podemos chegar, pela razão, à existência de Deus. Suas cinco vias começam sempre da experiência: o movimento que vemos, as causas que observamos, os graus de perfeição que constatamos, a ordem que percebemos na natureza.²⁹ A partir desses dados empíricos, a razão se eleva até o Criador.

Esta tradição tomista já mostra algo importante para a visão católica: a experiência sensível é valorizada e necessária, mas não é a única fonte de conhecimento. Existem verdades que ultrapassam o que os sentidos podem alcançar (por exemplo, a Trindade, a Encarnação, a graça), que só conhecemos pela revelação. Mas dentro do campo natural, a Igreja sempre viu com bons olhos o estudo empírico da criação, e não por acaso tantos cientistas importantes ao longo da história foram padres, religiosos ou leigos profundamente crentes.

2.2 John Locke: a Mente como “Tábula Rasa”

John Locke (1632–1704), filósofo inglês protestante, é geralmente considerado o pai do empirismo moderno. Em sua obra “Ensaio sobre o Entendimento Humano”, ele combate a ideia racionalista de ideias inatas e propõe que o intelecto humano é, no início, como papel em branco. Não nascemos sabendo princípios lógicos, normas morais ou ideias de Deus; tudo isso se forma a partir da experiência. Se houvesse verdades inatas evidentes, argumenta Locke, todos as conheceriam, inclusive crianças e pessoas de todas as culturas, o que claramente não acontece.

Locke distingue dois grandes tipos de experiência que alimentam nosso conhecimento. A primeira é a sensação: aquilo que percebemos do mundo exterior por meio dos sentidos (cores, sons, cheiros, sabores, formas, movimentos). A segunda é a reflexão: a experiência interna que temos das operações da nossa própria mente (pensar, duvidar, querer, amar, sofrer).³⁰ A partir dessas duas fontes, formamos o que Locke chama de ideias simples: conteúdos básicos da consciência, que são recebidos passivamente. Depois, a mente combina, compara e relaciona essas ideias simples, construindo ideias complexas, como “homem”, “animal”, “Deus”, “justiça”.

²⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Primeira Parte, Questão 2, Artigo 3.

³⁰ *Ibid.*, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Livro II, Cap. 1-2.

Locke também propõe a famosa distinção entre qualidades primárias e secundárias.³¹ Qualidades primárias (como extensão, forma, movimento, número) existiriam objetivamente nos corpos, independentemente de alguém percebê-los. Já as qualidades secundárias (como cor, som, sabor, odor) seriam apenas modos como certas estruturas dos corpos afetam nossos sentidos; elas não existiriam do mesmo jeito no objeto, mas como efeito em nossa sensação. Essa distinção tentou mostrar que há algo estável e objetivo no mundo, mesmo que nossa maneira subjetiva de perceber varie.

Interessante notar que Locke, apesar de empirista, não era um inimigo da religião. Ele acreditava em Deus, aceitava a revelação, escreveu sobre tolerância religiosa e via a razão e a fé como aliadas. Para ele, a existência de Deus pode ser conhecida pela razão, refletindo sobre nossa própria existência e dependência. Sua moral também se inspira em uma lei natural que, embora conhecida pela experiência e razão, concorda com o ensinamento cristão em muitos pontos. Isso mostra que o empirismo, em Locke, não é sinônimo de ateísmo.

2.3 George Berkeley: Ser é Ser Percebido

George Berkeley (1685–1753), bispo e filósofo irlandês, leva o empirismo em uma direção original: o idealismo. Ele parte de um ponto que Locke aceitava: só temos acesso direto às nossas ideias, isto é, às percepções que aparecem em nossa mente. Não vemos a “coisa em si”, mas o que aparece para nós. A partir daí, Berkeley pergunta: se só conhecemos ideias, o que nos autoriza a afirmar a existência de uma matéria independente da mente, uma substância material que não é percebida?

Berkeley argumenta que a noção de matéria, como algo totalmente desconhecido, que supostamente está “por trás” das percepções, é desnecessária e confusa. O que realmente existe são ideias (cores, sons, formas, sensações) e espíritos (ou mentes) que percebem essas ideias. Daí sua famosa fórmula: “ser é ser percebido ou perceber”.³² As coisas materiais são

³¹ Ibid., Livro II, Cap. 8.

³² Esse est percipi aut percipere. Cf. Berkeley, *Três Diálogos entre Hilas e Filonous* (1713), e *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* (1710).

conjuntos de ideias que Deus faz existir e que nós percebemos; não há um “mundo material bruto” fora de qualquer mente.

Alguém poderia objetar: então, um objeto deixa de existir quando ninguém o está vendo? Berkeley responde que não, porque Deus está sempre percebendo tudo. A regularidade e estabilidade do mundo (por exemplo, eu deixo um livro na mesa e o encontro depois no mesmo lugar) é garantida pela percepção contínua de Deus, que conserva e ordena as ideias. Assim, o mundo é real, mas é realidade sustentada pela mente divina, não por matéria autônoma.

Berkeley via sua filosofia como defesa da fé cristã contra o materialismo e o ateísmo.³³ Se a realidade última é mental, e não material, então faz muito mais sentido crer em um Deus espírito que sustenta tudo. Ele também pensava que, eliminando a matéria “inconsciente”, se reforça a presença ativa de Deus em todos os aspectos da criação. Do ponto de vista católico, há elementos aí que podem parecer próximos (Deus como sustentador constante de tudo), mas a negação da matéria como substância independente é difícil de conciliar com a doutrina tradicional da criação.

2.4 David Hume: o Empirismo que conduz ao Ceticismo

David Hume (1711–1776), filósofo escocês, leva o empirismo às suas consequências mais radicais e, em muitos aspectos, perigosas para a fé e até para a metafísica em geral. Ele começa aceitando um princípio típico do empirismo: todas as nossas ideias devem derivar, de algum modo, de impressões, isto é, de experiências imediatas e vívidas (sensações externas ou internas). Ideias são “cópias pálidas” dessas impressões.³⁴ Se tivermos uma ideia para a qual não encontramos uma impressão correspondente, essa ideia é suspeita, talvez vazia.

Aplicando esse critério, Hume desmonta vários conceitos tradicionais. Sobre causalidade, por exemplo, ele observa que nunca vemos uma “força” ou “necessidade” ligando causa e efeito.³⁵

³³ Em poucas palavras, o bispo e filósofo George Berkeley (1685–1753) defendia seu idealismo como proteção da fé cristã contra o materialismo, mas sua negação da matéria como substância independente contradiz a doutrina católica da criação. Cf. Berkeley, *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* (1710).

³⁴ Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748), Seção II.

³⁵ *Ibid.*, Seção VII.

O que vemos é apenas que certos eventos se seguem regularmente a outros (como a bola de bilhar A sempre bater e mover a bola B). A crença de que “a causa produz necessariamente o efeito” seria apenas um hábito psicológico, formado pela repetição, não algo racionalmente demonstrável. Isso atinge o próprio fundamento da ciência, que se apoia em leis causais, embora Hume reconheça que, na prática, somos forçados a viver confiando nelas.

Algo semelhante acontece com a ideia de “substância”. Nunca percebemos um substrato oculto que “sustenta” as qualidades (cores, formas, etc.). Vemos apenas um feixe de qualidades associadas. A noção de substância material ou espiritual seria, portanto, uma construção que vai além do que a experiência autoriza. Até a ideia de um “eu” permanente, uma alma estável, é posta em causa: quando Hume olha para dentro de si, diz encontrar apenas uma sucessão de percepções (dor, alegria, pensamento, lembrança), nunca um “eu” separado delas.³⁶ O “eu” seria apenas um conjunto de percepções ligadas por memória e semelhança.

Hume aplica esse ceticismo também à religião. Ele questiona o valor dos milagres como prova da fé, argumentando que sempre é mais racional supor erro ou engano no testemunho do que a suspensão das leis da natureza.³⁷ Também critica as provas tradicionais da existência de Deus, sobretudo o argumento do desígnio (ordem do universo como prova de um Designer).³⁸ Para ele, a partir da experiência limitada que temos, nunca poderíamos concluir com certeza sobre um Deus infinito, bom, onipotente. Na melhor das hipóteses, poderíamos postular um princípio desconhecido, mas nada próximo do Deus cristão.

Do ponto de vista católico, Hume representa o lado mais problemático do empirismo. Seu método, ao submeter tudo ao crivo da experiência sensível imediata, acaba corroendo não apenas a fé, mas também fundamentos racionais como causalidade, substância e alma. A própria ideia de lei moral objetiva fica enfraquecida, tendendo a ser reduzida a sentimentos de aprovação ou desaprovação. Ainda assim, Hume obrigou filósofos e teólogos a refinar seus argumentos e a verem com clareza que uma razão fechada ao metafísico e ao transcendente acaba encolhendo demais.

³⁶ Ibid., *Tratado da Natureza Humana* (1739), Livro I, Parte IV, Seção 6.

³⁷ Ibid., *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Seção X.

³⁸ Ibid., *Diálogos sobre a Religião Natural* (publicado postumamente em 1779).

2.5 Empirismo, Ciência e Positivismo

Uma das grandes forças históricas do empirismo foi sua ligação com o desenvolvimento da ciência moderna. O método científico, tal como se consolidou entre os séculos XVII e XIX, pressupõe certos elementos empiristas: observação cuidadosa, experimentação, medição quantitativa, formulação de hipóteses que possam ser testadas e, se necessário, refutadas pela experiência. A autoridade não é mais, em primeiro lugar, o texto clássico ou o mestre antigo, mas o experimento replicável e o dado observável.

Francis Bacon (1561–1626), anterior aos grandes empiristas ingleses, já defendia um “novo instrumento” para o conhecimento (*Novum Organum*), baseado na indução a partir de muitos casos observados, em vez da dedução a partir de princípios dados pela tradição.³⁹ A ciência moderna, especialmente com Newton, mostrou como leis matemáticas simples podem descrever com precisão o comportamento de corpos celestes, quedas, movimentos, luz, etc., desde que se parta de observações e medições rigorosas. Esse sucesso enorme deu ao empirismo a sensação de ser o único caminho confiável ao conhecimento.

No século XIX, Auguste Comte desenvolveu o positivismo, uma forma de empirismo extremo. Para ele, a humanidade passa por três estágios: teológico (explica tudo por deuses e espíritos), metafísico (explica por essências e causas invisíveis), e positivo (explica apenas por leis baseadas em fatos observáveis). No estágio positivo, falar de Deus, alma, essência, fim último seria voltar a estágios imaturos; a mente adulta deveria contentar-se em descrever “como” as coisas acontecem, sem perguntar “por quê” último.⁴⁰ O positivismo lógico do século XX ainda radicaliza isso, dizendo que frases metafísicas ou religiosas são sem sentido, pois não podem ser verificadas empiricamente.

Do ponto de vista católico, é importante distinguir: a Igreja acolhe com gratidão o método científico empírico quando ele se limita ao seu campo próprio (o estudo das causas segundas,

³⁹ Francis Bacon (1561–1626) propõe em seu *Novum Organum* (1620) um método baseado na indução experimental: observar muitos casos particulares, coletar dados empíricos e induzir gradualmente princípios gerais, em vez de deduzir a partir de princípios tradicionais. Esse método marca a ruptura com a escolástica medieval e abre caminho para a ciência moderna.

⁴⁰ Comte, *Curso de Filosofia Positiva* (1830–1842).

dos fenômenos naturais). Mas critica a transformação desse método em uma filosofia total, que pretende reduzir toda a realidade ao que pode ser medido e observado. Esse “cientificismo” é, na verdade, uma posição filosófica (e não científica), e entra em choque com a visão cristã do ser humano como também espiritual, e de Deus como realidade transcendente.

2.6 O Pensamento da Igreja Católica sobre o Empirismo

A posição da Igreja em relação ao empirismo não é simplesmente de condenação ou de aceitação irrestrita; é de discernimento. Por um lado, a Igreja reconhece e valoriza o papel fundamental da experiência sensível e da observação no conhecimento natural. Isso está fortemente presente em Tomás de Aquino: nesta vida, não temos conhecimento direto de Deus “em si”, mas chegamos a Ele partindo da experiência do mundo criado. O próprio Concílio Vaticano I (1870) afirma que a existência de Deus pode ser conhecida “com certeza, pela luz natural da razão, a partir das coisas criadas”.⁴¹ Ora, esse “a partir das coisas criadas” implica um ponto de partida empírico.

Além disso, a tradição católica vê a ciência empírica como um caminho legítimo para conhecer a criação de Deus. Papas modernos têm insistido nisso: a fé não teme a ciência, mas ao contrário, tem confiança de que, sendo o mesmo Deus autor da natureza e da revelação, não pode haver verdadeira contradição entre fé bem entendida e ciência bem feita. A experiência empírica, o laboratório, o telescópio, o microscópio são instrumentos nobres de uma razão que procura compreender a obra de Deus. Muitos cientistas católicos (como Pe. Georges Lemaître, proponente do Big Bang) exemplificam essa harmonia.⁴²

Por outro lado, a Igreja critica as versões filosoficamente exageradas do empirismo, que negam valor a qualquer conhecimento que não possa ser reduzido à experiência sensível. Quando o empirismo se torna uma espécie de dogma (“só é real o que posso ver, tocar, medir”), ele entra em conflito não apenas com a fé, mas também com dimensões fundamentais da própria razão.

⁴¹ Concílio Vaticano I, Constituição Dogmática *Dei Filius* (1870), Capítulo II.

⁴² Pe. Georges Lemaître (1894–1966), sacerdote católico belga, cosmólogo e proponente da teoria do Big Bang. Para aprofundamento da temática, cf. Kragh, Helge. *Cosmologia: Uma História Crítica da Cosmologia no Século XX*, 2006. (Capítulo sobre Lemaître e o Big Bang).

Questões sobre o sentido da vida, a beleza, a justiça, o bem e o mal, a dignidade da pessoa, não se deixam reduzir a medições empíricas. A Igreja lembra que o ser humano não é apenas um observador de fatos, mas um buscador de sentido.

A encíclica *Fides et Ratio*, de São João Paulo II, trata exatamente da relação entre fé e razão, e critica tanto o racionalismo quanto o empirismo estreito. João Paulo II nota que, em muitos ambientes, a razão foi reduzida à razão “instrumental”, técnico-científica, esquecendo sua capacidade metafísica, isto é, sua capacidade de chegar a causas e princípios mais profundos, que não podem ser simplesmente experimentados. Esse empobrecimento da razão leva a uma crise cultural, porque ficamos com uma incrível capacidade de manipular o mundo (tecnologia), mas com pouca clareza sobre para que fim e segundo quais critérios éticos devemos usar esse poder.

Do ponto de vista teológico, o empirismo radical também é incompatível com a revelação. Muitas verdades centrais da fé (a Encarnação, a Redenção, a Trindade, a presença real de Cristo na Eucaristia) não podem ser reduzidas à experiência sensível. Há, sim, sinais sensíveis (os sacramentos são “sinais visíveis” da graça invisível),⁴³ mas o conteúdo último da fé é aceito pela confiança na palavra de Deus que se revela. Uma filosofia que só aceita como verdadeiro o que pode ser observado pelos sentidos tende a declarar essas verdades “irracionais” ou irrelevantes, fechando-se de antemão ao sobrenatural.

2.7 Pontos Positivos e Limites do Empirismo à Luz da Fé

Para um católico, é importante ter uma visão ponderada do empirismo, reconhecendo seus méritos e limites. Entre os aspectos positivos, podemos destacar a ênfase na humildade diante dos fatos: o empirismo recorda que não basta ter teorias bonitas; é preciso confrontá-las com a realidade observável. Em termos morais, isso nos lembra que devemos levar a sério a realidade concreta das pessoas, seu sofrimento, suas necessidades, e não viver apenas de abstrações. Em termos científicos, essa atitude foi essencial para libertar o conhecimento natural de certas amarras de autoridade mal compreendidas.

⁴³ Catecismo da Igreja Católica, nº 1131.

Outro ponto positivo é a atenção à experiência como lugar onde Deus também se manifesta. Embora a fé vá além da experiência, ela não a despreza. Os Evangelhos estão cheios de relatos de encontros concretos com Cristo, de sinais visíveis, de gestos corporais. A espiritualidade católica autêntica não é puramente “cerebral”; ela reconhece a importância da liturgia sensível (sons, imagens, cheiros do incenso, gestos), da caridade vivida em obras concretas, dos acontecimentos da história onde a providência atua.

Porém, o empirismo, quando absolutizado, cai em sérios problemas. Ele corre o risco de reduzir o real ao mensurável, o que empobrece enormemente nossa visão do ser humano e de Deus. A pessoa humana não se esgota no que pode ser medido biologicamente e psicologicamente; existe uma interioridade, uma liberdade, uma abertura ao infinito, que não cabem em nenhum gráfico. A própria razão, se tentar justificar-se apenas pela experiência sensível, acaba minando seus próprios fundamentos, como se viu em Hume: conceitos de causalidade, identidade, substância, lei moral ficam sem base sólida.

A fé católica propõe uma síntese mais ampla: a experiência é um ponto de partida legítimo e necessário para o conhecimento natural, mas a razão é capaz de ir além do imediatamente dado, alcançando verdades metafísicas; e, acima disso, Deus se dá a conhecer pela revelação, que supera mas não contradiz a razão. Nesse quadro, o empirismo pode ser acolhido como parte, mas não como o todo. A ciência empírica é um dom de Deus, mas não é a medida última de tudo.

2.8 Conclusão: como um Católico pode olhar o Empirismo

Para leigos católicos estudando filosofia, o empirismo é uma peça importante do quebra-cabeça intelectual da modernidade. Ele nos ensina a importância da experiência, da observação, da humildade diante dos fatos e da correção das nossas ideias quando não batem com a realidade. Sem essa atitude, não haveria ciência moderna, nem muitos progressos que melhoraram as condições de vida ao longo dos séculos. A Igreja, longe de ser inimiga da experiência, sempre valorizou o estudo da criação e reconheceu na ordem do mundo um reflexo do Criador.

Ao mesmo tempo, o católico precisa perceber onde o empirismo, quando transformado em filosofia total, entra em choque com a fé e até com a razão plena. A redução do real ao que os sentidos podem captar ou os aparelhos podem medir é uma escolha filosófica limitada, não um dado científico. Ela fecha a porta para perguntas mais profundas sobre o sentido, o valor, o bem, o belo, Deus, a alma e a vida eterna. Uma visão cristã do mundo, inspirada por pensadores como Santo Tomás de Aquino e sintetizada por documentos como *Fides et Ratio*, convida a recuperar uma razão mais ampla, capaz de integrar experiência, reflexão metafísica e abertura à revelação.

Em última análise, o empirismo, visto de forma equilibrada, pode ser um aliado parcial do pensamento católico: ajuda-nos a não fugir da realidade concreta, a respeitar os dados da criação, a dialogar com a ciência. Mas ele precisa ser superado em seu fechamento, para que a razão possa erguer-se, com a fé, como duas asas que elevam o espírito humano à contemplação não só dos fenômenos, mas da Verdade viva que está para além de tudo o que os sentidos alcançam.

3. IDEALISMO

Idealismo, em filosofia, é o nome dado a correntes que, de um modo ou de outro, colocam a mente, o espírito ou as ideias no centro da explicação da realidade. Em vez de tomar a matéria como o mais fundamental, o idealismo sustenta que o que é último e decisivo é o mental: ideias, espírito, consciência, razão. Isso não significa sempre negar a existência do mundo material, mas afirmar que ele depende, em algum sentido forte, da mente (da nossa, da de Deus, ou da razão absoluta). Assim, para o idealista, compreender o mundo é, em grande parte, compreender a estrutura da consciência e das ideias.

Para este curso básico de Teologia para leigos, é importante entender que “idealismo” não é apenas “ter ideais bonitos” ou ser “sonhador”, no sentido comum da palavra. Trata-se de uma posição filosófica séria sobre o que existe e sobre como conhecemos: será que as coisas existem por si mesmas, independentes de qualquer mente, ou só fazem sentido enquanto são

pensadas, percebidas e compreendidas? Será que o que chamamos de “realidade” é, no fundo, um tecido de significados espirituais? Ao longo da história, o idealismo assumiu várias formas, desde o platonismo antigo até o idealismo alemão moderno, e cada uma delas tem implicações importantes para a fé cristã.

3.1 Raízes Antigas do Idealismo

O grande antepassado do idealismo é, sem dúvida, Platão (século IV a.C.). Para ele, o mundo que vemos com os olhos é mutável, imperfeito, sujeito ao devir: as coisas nascem, crescem, se corrompem e morrem. Já o verdadeiro ser, o que é plenamente real, seria o mundo inteligível das Ideias ou Formas: entidades eternas, imutáveis, perfeitas, que só podem ser contempladas pela inteligência, não pelos sentidos. Assim, o cavalo que vemos envelhece e morre, mas a Ideia de “Cavalo” é permanente e explica por que todos os cavalos particulares são o que são.

Na famosa Alegoria da Caverna,⁴⁴ Platão descreve seres humanos acorrentados que veem apenas sombras projetadas na parede e as tomam por realidade. Quando um deles se liberta e sai para a luz, percebe que tudo o que via eram aparências; a verdadeira realidade estava fora, no mundo iluminado. O pensador idealista vê algo semelhante: os sentidos nos dão apenas aparências e mudanças, mas a inteligência pode elevar-se às realidades estáveis, como o bem, o belo, o justo. Já aqui aparece um traço típico do idealismo: a prioridade do inteligível sobre o sensível.

Os Padres da Igreja, especialmente Santo Agostinho, receberam forte influência do pensamento platônico.⁴⁵ Ele, por exemplo, fala de verdades eternas e imutáveis (como as verdades matemáticas e os princípios morais) que a mente reconhece, mas não inventa. Ele as entende como participações na Verdade divina. A doutrina cristã de que Deus é a verdade eterna, luz que ilumina todo homem que vem a este mundo, dialoga facilmente com esse idealismo

⁴⁴ Platão, *A República*, Livro VII, 514a–521b.

⁴⁵ Esta influência se deve especialmente ao conteúdo sobre as verdades eternas e a iluminação divina. Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, Livro X; *Soliloquios*, Livro I, Cap. 7.

moderado: as realidades espirituais são superiores às materiais, e o conhecimento mais elevado é o contemplativo, não o meramente sensível.

Com o tempo, porém, a tradição escolástica tomista integrou o platonismo num quadro mais aristotélico, mais atento à realidade material. Santo Tomás de Aquino não nega o valor das ideias, mas insiste que, nesta vida, começamos a conhecer pelas coisas sensíveis e abstraímos as formas nelas presentes.⁴⁶ De qualquer modo, o cristianismo, desde cedo, manteve certa simpatia por uma visão que reconhece a superioridade do espiritual sobre o material, ainda que não aceite um desprezo gnóstico pela criação.

3.2 Idealismo Subjetivo: Berkeley e “Ser é Ser Percebido”

Já falamos dele ao tratar do empirismo, mas em termos de idealismo ele é central: George Berkeley (1685–1753), bispo anglicano, é o grande representante do chamado idealismo subjetivo. “Subjetivo” aqui não significa apenas “pessoal” ou “relativista”, mas que a realidade dos objetos é inseparável do fato de serem percebidos por sujeitos. Sua fórmula clássica, em latim, é *esse est percipi*: “ser é ser percebido”.⁴⁷

Berkeley começa aceitando um ponto típico do empirismo: só conhecemos diretamente nossas percepções (ideias) – cores, sons, cheiros, formas, sabores, sensações táteis. Nunca tocamos diretamente uma “matéria” em si, independente de qualquer mente. A partir disso, ele pergunta: tem sentido falar de uma realidade material totalmente independente de qualquer percepção? Se não podemos sequer imaginá-la sem alguma forma de ser percebida, não estamos apenas inventando uma “coisa em si”, vazia e sem conteúdo?

Sua solução é radical: o que existem são espíritos (ou mentes) e ideias. Os objetos materiais nada mais são do que conjuntos de ideias percebidas por nós ou por Deus. Quando ninguém está olhando para a árvore no quintal, ela não deixa de existir, porque Deus a percebe continuamente e mantém sua ordem. O mundo é, portanto, um conjunto de ideias sustentadas

⁴⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Primeira Parte, Questão 84.

⁴⁷ Berkeley, *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* (1710), Introdução, §2; *Três Diálogos entre Hylas e Filonous* (1713).

na mente divina e comunicadas às nossas mentes finitas de maneira estável. Assim, a realidade última é espiritual, não material.

Do ponto de vista católico, há aspectos interessantes e outros problemáticos. Interessante é a insistência em que Deus sustenta continuamente o ser das coisas – algo muito próximo da doutrina de que a criação depende a cada instante do Criador. Problemático é negar qualquer autonomia real à matéria enquanto criatura, o que parece ir contra a visão tradicional de que Deus cria verdadeiras substâncias, espirituais e materiais, e não apenas “ideias” em sua mente. De todo modo, Berkeley mostra um tipo de idealismo no qual o mundo, em última análise, é constituído por espíritos e ideias, não por “átomos brutos”.

3.3 Idealismo Crítico: Kant e os Limites da Razão

Immanuel Kant (1724–1804), filósofo alemão, inaugurou uma forma muito influente de idealismo, chamada geralmente de “idealismo transcendental” ou “idealismo crítico”. Ele não diz que as coisas existem apenas na mente, como se fossem meras ilusões; porém, sustenta que tudo o que conhecemos é sempre já filtrado e estruturado pelas formas e categorias da nossa própria consciência. Em outras palavras: não conhecemos as coisas “em si”, mas as coisas como aparecem para nós (*fenômenos*), de acordo com a maneira humana de conhecer.⁴⁸

Kant parte sua reflexão do conflito entre racionalistas e empiristas: os primeiros afirmam que há conhecimentos a priori (anteriores à experiência, como a matemática), os segundos insistem que tudo vem dos sentidos. Kant tenta conciliar afirmando: todo nosso conhecimento começa com a experiência, mas não se reduz a ela. A experiência nos fornece a matéria (as impressões sensíveis), mas a forma (espaço, tempo, categorias como causalidade, substância, quantidade,

⁴⁸ Na Introdução da *Crítica da Razão Pura* (1781/1787) e, especialmente, na parte que trata da Estética Transcendental (Primeira Parte da Doutrina Transcendental dos Elementos), Kant desenvolve sistematicamente a distinção entre fenômeno e coisa em si.

qualidade) é dada pela própria estrutura do entendimento humano.⁴⁹ Essas formas não são aprendidas; são condições necessárias para que haja experiência ordenada.

Assim, o idealismo de Kant não nega a existência de uma realidade externa, mas afirma que só a conhecemos sob as condições de nossa mente. A “coisa em si” (*númeno*) existe,⁵⁰ porém é incognoscível pela razão teórica: não podemos afirmar como ela é, apenas que algo está por detrás dos fenômenos. Isso tem consequências importantes para a religião. Kant conclui que não podemos provar racionalmente, de modo estrito, a existência de Deus, da alma imortal ou da liberdade, porque tudo isso excede o âmbito da experiência possível.⁵¹ Contudo, ele defenderá que esses conceitos são postulados práticos da razão moral: a moral exige que os aceitemos para que haja justiça e sentido último.

Do ponto de vista católico, Kant é ambivalente. Por um lado, ele critica exageros da metafísica racionalista e lembra os limites da razão criada, algo que a própria fé admite: nem tudo é acessível à pura razão. Por outro lado, o fechamento kantiano do conhecimento às condições subjetivas da consciência enfraquece a capacidade da razão de conhecer Deus como causa primeira a partir das coisas criadas, o que o Concílio Vaticano I afirma ser possível “com certeza”.⁵² A fé católica aceita que Deus é mistério e que não o compreendemos plenamente, mas mantém que a razão pode chegar realmente até Ele, não apenas até estruturas da própria mente.

⁴⁹ Em outras palavras, na obra *Crítica da Razão Pura*, Kant marca sua posição revolucionária ao recusar tanto o dogmatismo racionalista quanto o ceticismo empirista. Ele reconhece que a experiência é necessária para o conhecimento começar, mas insiste que a mente humana não é um espelho passivo da realidade. Pelo contrário, possuímos estruturas cognitivas inatas—espaço, tempo e categorias—que organizam e tornam possível qualquer experiência. Essa é a “revolução copernicana” de Kant: não é a mente que se adapta aos objetos, mas os objetos que se conformam às estruturas da mente. Desse modo, o conhecimento resulta de uma síntese entre o dado sensível e a forma mental. Cf. Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Introdução, seção B.

⁵⁰ A distinção entre fenômeno (coisa como aparece) e númeno (coisa em si, incognoscível) pode ser encontrada especialmente em três partes da obra mais conhecida de Kant, a saber: Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Introdução, seção B, p. 41-42; *Estética Transcendental*, § 8, p. 71-73 e *Análítica Transcendental*, Livro I, cap. III, “Da Razão Pura”, p. 156-160.

⁵¹ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, *Dialética Transcendental*, Introdução, p. 379-390; *Dialética Transcendental*, Livro II, cap. III, “Do Ideal da Razão Pura” (sobre Deus), p. 410-425 e *Dialética Transcendental*, Livro I, cap. I, “Das Ideias em Geral” (sobre alma e liberdade), p. 391-409.

⁵² Concílio Vaticano I, *Constituição Dogmática Dei Filius* (1870), Capítulo II.

3.4 Idealismo Absoluto: Hegel e o Espírito que se realiza na História

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) leva o idealismo a uma construção grandiosa e complexa, conhecida como idealismo absoluto. Aqui, as ideias não são apenas conteúdos da mente humana individual, mas expressões de um Espírito absoluto (Geist) que se desenvolve historicamente.⁵³ A realidade inteira – natureza, sociedade, cultura, religião, arte, filosofia – seria, em última análise, a manifestação progressiva dessa Razão ou Espírito absoluto que se reconhece a si mesmo através do processo histórico.

O método hegeliano é famoso pela dialética: uma ideia (tese) gera sua contradição (antítese), e do conflito entre ambas surge uma síntese, que preserva algo de cada lado, mas num nível mais alto.⁵⁴ Esse movimento se repete, em espiral ascendente, até que o Espírito alcance plena autoconsciência. A história mundial, com seus conflitos, revoluções, religiões, sistemas filosóficos, seria a cena desse drama espiritual. Mesmo realidades materiais e políticas são vistas como momentos dessa autoconstrução do Espírito.

Na filosofia da religião, Hegel vê as religiões históricas como etapas na revelação do absoluto. A religião cristã, com a ideia de Deus que se encarna, teria posição privilegiada, pois expressa simbolicamente a unidade entre infinito e finito, divino e humano. No entanto, para Hegel, a forma mais alta da verdade não é a religião, mas a filosofia, na qual o conteúdo espiritual é expresso em conceitos puros.⁵⁵ A fé é uma etapa, a filosofia seria o coroamento.

⁵³ A obra fundamental onde Hegel desenvolve sua filosofia do Espírito Absoluto é a *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807). Nela, Hegel apresenta o processo dialético pelo qual o Espírito Absoluto se manifesta e se conhece a si mesmo através da história, da cultura e da consciência humana. O Espírito não é uma entidade transcendente, mas a própria realidade em seu desenvolvimento contínuo, passando por contradições e superações (sínteses) que levam a formas cada vez mais complexas de autoconsciência.

Outra obra igualmente importante é a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817), onde Hegel sistematiza seu pensamento em três partes: Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito.

⁵⁴ O método dialético de Hegel é apresentado principalmente na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*). Nessas obras, Hegel mostra como o desenvolvimento do Espírito ocorre através de contradições que se superam em sínteses cada vez mais complexas, num processo contínuo de negação da negação. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, p. 31-45 e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciência da Lógica: A Doutrina do Ser*, Introdução, p. 47-62.

⁵⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, cap. VIII, "O Saber Absoluto", p. 553-573 e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lições sobre a Filosofia da Religião*, Introdução, p. 23-45.

Do ponto de vista católico, o sistema hegeliano é ao mesmo tempo fascinante e perigoso. Fascinante, porque leva a sério a história, vê sentido e racionalidade no desenrolar dos acontecimentos, e reconhece no cristianismo algo central para a compreensão do Espírito. Perigoso, porque tende a dissolver a transcendência de Deus: Deus se torna quase idêntico ao processo histórico, e a distinção entre Criador e criatura fica borrada. Além disso, doutrinas e dogmas podem ser vistos apenas como “etapas” superadas na consciência do Espírito, o que relativiza a verdade perene da revelação.

3.5 Idealismo e o Mundo Interior: Fichte, Schelling e Outros

Entre Kant e Hegel há outros idealistas importantes, como Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) e Friedrich Schelling (1775–1854). Fichte radicaliza um aspecto kantiano: o papel do eu na constituição da experiência. Para ele, o Eu absoluto (não simplesmente o eu psicológico, mas uma espécie de atividade originária) põe a si mesmo e, ao mesmo tempo, põe o não-eu (mundo, natureza) como limite e oposição, para poder agir moralmente. A realidade se torna, em grande medida, expressão dessa atividade do sujeito. Aqui o idealismo ganha um tom fortemente ético e voluntarista: a ação moral criadora é central.

Schelling, por sua vez, busca conciliar natureza e espírito. Em suas fases de pensamento, ele chega a ver a natureza como “espírito visível” e o espírito como “natureza invisível”.⁵⁶ Sua filosofia tenta mostrar como o absoluto se manifesta tanto na natureza quanto na liberdade humana, preparando em certo sentido o terreno para Hegel. Ambos reforçam um traço idealista: o mundo exterior não é um bloco bruto independente do espírito, mas está profundamente ligado à vida interior, à liberdade e à razão.

Do ponto de vista da fé, há aqui uma ambiguidade semelhante: por um lado, uma maior consciência da interioridade, da liberdade e da dimensão espiritual da realidade pode enriquecer a compreensão cristã do homem como imagem de Deus. Por outro, quando essa interioridade subjetiva é absolutizada, corre-se o risco de eclipsar a objetividade da criação e da

⁵⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sistema do Idealismo Transcendental*, Introdução e Livro III, p. 15-28 e p. 189-215 e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, Prefácio e Introdução, p. 1-45.

revelação. A fé católica não é produto da autoafirmação do eu, mas resposta obediente a um Deus transcendente que fala e age realmente fora de nós e antes de nós.

3.6 O Idealismo e a Igreja: Apreciações e Críticas

A Igreja Católica, ao longo dos séculos XIX e XX, teve de enfrentar muitos frutos do idealismo moderno, sobretudo em sua forma alemã. Alguns aspectos foram vistos como úteis, outros como perigosos. Entre os elementos positivos, podemos destacar a ênfase na dignidade do espírito humano, na liberdade, na historicidade, e na seriedade da reflexão filosófica sobre Deus, o mundo e o homem. O idealismo lembra que a realidade não é simples jogo de forças cegas; há sentido, racionalidade, interioridade.

Ao mesmo tempo, a Igreja percebeu riscos sérios. Um deles é a tendência de reduzir Deus a uma ideia da consciência, a um postulado moral (em Kant) ou a expressão do Espírito que se realiza no mundo (em Hegel), perdendo a noção de Deus como Ser pessoal, livre e transcendente, que existe em si mesmo, independentemente da história e do pensamento humano. Outro risco é confundir a evolução das ideias humanas com a evolução da verdade em si, relativizando dogmas e doutrinas como se fossem apenas etapas superáveis num processo dialético.

No século XIX, muitos teólogos influenciados por formas de idealismo começaram a reinterpretar a fé de modo puramente subjetivo ou simbólico: Deus como “ideal supremo”, Cristo como “consciência moral perfeita da humanidade”, ressurreição como “experiência interior dos discípulos”, e assim por diante. O modernismo teológico, condenado por São Pio X em 1907 na encíclica *Pascendi*, deve muito a esse clima filosófico.⁵⁷ O Papa via ali uma mistura

⁵⁷ O modernismo teológico representa uma tentativa de conciliar a fé cristã com as correntes filosóficas modernas—especialmente o idealismo alemão, o pragmatismo e o historicismo. Teólogos modernistas como Alfred Loisy e George Tyrrell buscavam reinterpretar os dogmas à luz da evolução histórica e da experiência religiosa subjetiva, argumentando que a revelação não era um corpo fixo de verdades, mas uma realidade viva que se desenvolvia com a história. Para São Pio X, isso representava uma ameaça fundamental: ao subordinar os dogmas ao desenvolvimento histórico e à experiência individual, o modernismo dissolvia a objetividade e a autoridade da doutrina católica. A encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907) condenou essa síntese como uma "síntese de todas as heresias", pois combinava o subjetivismo (que reduz a verdade à experiência pessoal), o historicismo (que nega verdades eternas) e o imanentismo (que nega a transcendência divina). Cf. Papa Pio X, *Pascendi Dominici Gregis*

de idealismo, subjetivismo e historicismo que corroíam a objetividade da revelação e dos dogmas.

Por outro lado, a Igreja também aprendeu a dialogar com alguns frutos mais equilibrados do idealismo. Autores católicos do século XX, como Romano Guardini, Joseph Ratzinger (papa Bento XVI) e Hans Urs von Balthasar, embora críticos dos excessos idealistas, não ignoram a importância da consciência, da interioridade, da história e do desenvolvimento do dogma. O Concílio Vaticano II, ao falar da dignidade da consciência, da leitura dos “sinais dos tempos” e da presença de sementes de verdade em diferentes culturas, mostra que é possível acolher certos insights idealistas sem sacrificar a objetividade da fé.

3.7 Fé, Razão e Idealismo: a Luz de *Fides et Ratio*

A encíclica *Fides et Ratio* (1998), de São João Paulo II, oferece um quadro geral muito útil para pensar também o idealismo. Ali se afirma que a fé e a razão são como duas asas pelas quais o espírito humano se eleva à contemplação da verdade. A razão é chamada a ir além do imediatismo, a perguntar pelo ser, pela causa primeira, pelo sentido último. Nesse esforço, a filosofia idealista deu contribuições importantes, ao recusar uma visão puramente material e ao lembrar o papel da interioridade e da liberdade.

Ademais, a *Fides et Ratio* também critica “viradas” filosóficas que acabaram aprisionando a razão dentro da subjetividade humana, impedindo-a de alcançar a realidade como algo objetivo. Quando a razão é reduzida à análise das estruturas da consciência, perde-se a abertura ao ser em si; e, com isso, a própria possibilidade de uma autêntica metafísica fica ameaçada.⁵⁸ Nesse ponto, o idealismo kantiano e hegeliano, em suas versões mais fechadas, é visto como parte de um processo que levou à fragmentação atual do pensamento.

(Encíclica sobre o Modernismo), 8 de setembro de 1907, para. 39-41 e Gabriel Daly, *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism*, cap. 3-4.

⁵⁸ João Paulo II, *Fides et Ratio*, Cap. I, para. 5.

A encíclica convida a recuperar uma “filosofia do ser”,⁵⁹ inspirada em grande parte na tradição de Santo Tomás de Aquino, na qual a mente é capaz de conhecer realmente o que existe, e não apenas suas próprias representações. Essa tradição não nega o valor das ideias nem da interioridade, mas insiste que elas são, ou devem ser, adequações à realidade criada por Deus. Assim, uma síntese católica madura reconhece o que há de verdadeiro no idealismo – a centralidade do espírito, o valor da liberdade, a importância da história – mas recusa transformá-lo em um sistema que dissolve o ser objetivo na consciência.

3.8 Idealismo, Pessoa Humana e Vida Espiritual

Um ponto em que o diálogo entre idealismo e fé católica pode ser particularmente frutuoso é na reflexão sobre a pessoa humana. O idealismo, sobretudo em suas vertentes mais personalistas posteriores, chama atenção para o fato de que não somos apenas coisas no mundo, mas sujeitos capazes de autoconhecimento, liberdade, responsabilidade. A ênfase na subjetividade abriu caminho para filosofias da pessoa que influenciaram profundamente o pensamento católico do século XX, inclusive o de São João Paulo II.⁶⁰

A vida espiritual cristã também tem um “lado idealista” no sentido mais sadio: a consciência de que as realidades mais altas (Deus, graça, virtude, caridade, esperança) não são visíveis aos sentidos, mas apreendidas pela fé, pela inteligência iluminada e pela experiência interior da oração. A liturgia católica fala de “realidades invisíveis”, de um “mundo novo” que não se mede

⁵⁹ Ibid., Cap. IV, para. 61.

⁶⁰ O idealismo personalista, desenvolvido por filósofos como Emmanuel Mounier, Jacques Maritain e Gabriel Marcel, recupera a ênfase idealista na subjetividade e na liberdade, mas a reorienta para uma compreensão da pessoa humana como ser relacional, responsável e dotado de dignidade intrínseca. Essa tradição filosófica forneceu os fundamentos conceituais para o personalismo cristão que marcou profundamente o Concílio Vaticano II e o magistério de São João Paulo II. Para João Paulo II, a pessoa não é redutível a objeto ou coisa, mas é um sujeito único e irrepetível, capaz de autoadoção e de relação com o outro. Essa visão personalista da dignidade humana, radicada na liberdade e na responsabilidade, tornou-se central na encíclica *Veritatis Splendor* (1993) e em toda a reflexão papal sobre ética, sexualidade e direitos humanos.

Para quem deseja aprofundar-se na temática do personalismo cristão, cinco obras são recomendadas, a saber: a) Emmanuel Mounier, *O Personalismo*, trad. Alceu Amoroso Lima (São Paulo: Mestre Jou, 1973), cap. 1-3. b) Jacques Maritain, *A Pessoa e o Bem Comum*, trad. Alceu Amoroso Lima (Rio de Janeiro: Agir, 1952), Introdução e cap. I. c) Gabriel Marcel, *Ser e Ter*, trad. Humberto Araújo de Queiroz (São Paulo: É Realizações, 2009), Diário Metafísico, p. 15-45. d) Papa João Paulo II, *Veritatis Splendor* (Encíclica sobre a Verdade Moral), 6 de agosto de 1993, n. 34-48. Disponível em: *Encíclicas de João Paulo II* (São Paulo: Paulinas, 2000), p. 234-256. e) Karol Wojtyła, *Pessoa e Ato*, trad. Carlos Lopes de Mattos (Rio de Janeiro: Rocco, 2017), Introdução e Parte I.

por critérios materiais. Nesse sentido, o cristianismo afirma claramente a primazia do espiritual sobre o material, sem, contudo, desprezar a criação.

Ao mesmo tempo, a fé católica insiste que a interioridade e a dimensão espiritual não são construções puramente subjetivas. Deus existe realmente, quer eu pense nele, quer não. A graça age de forma objetiva nos sacramentos, mesmo quando não a percebemos claramente. Os mandamentos não são simples projeções do nosso ideal moral, mas expressões da vontade real de Deus. Essa tensão saudável entre interioridade e objetividade ajuda a purificar um certo “idealismo devocional” que poderia reduzir a fé a consolação subjetiva ou sentimento vago.

3.9 Conclusão: como um Leigo Católico pode olhar o Idealismo

Para leigos católicos estudando filosofia, o idealismo é uma corrente que vale a pena conhecer com calma e discernimento. Ele nos lembra que a realidade não se esgota naquilo que podemos tocar e medir; que a mente, a liberdade, a consciência e o sentido são dimensões fundamentais do ser humano e do mundo. Contra o materialismo bruto, o idealismo lembra a superioridade do espiritual, a importância das ideias e da verdade, e a necessidade de compreender a história não como acaso cego, mas como processo dotado de significado.

Por outro lado, o idealismo, quando absolutizado, corre riscos sérios: transformar Deus em simples produto ou expressão da consciência; diluir a diferença entre Criador e criatura; relativizar a verdade objetiva da revelação, tratando-a como fase passageira de um “desenvolvimento do Espírito”; fechar a razão dentro da própria subjetividade, impedindo que ela se abra com humildade à realidade de Deus e de sua criação. A fé católica, fiel à Escritura e à Tradição, não pode aceitar essas consequências.

A síntese cristã é, em certo sentido, “realista ideal”: reconhece uma realidade objetiva e criada (realismo), mas afirma que seu fundamento último é espiritual (Deus, Espírito puro, fonte de todo ser e toda verdade). As ideias verdadeiras, na mente humana, são reflexos da Sabedoria divina; a história tem um sentido porque está nas mãos da Providência; a interioridade e a liberdade são sinais de nossa origem e destino em Deus. Nessa perspectiva, o idealismo,

purificado e colocado em seu devido lugar, pode enriquecer nossa compreensão da fé, desde que não esqueçamos que a Verdade não é apenas ideia, mas Pessoa viva: Jesus Cristo, o Verbo feito carne.⁶¹

4. ILUMINISMO

Chama-se “Iluminismo” o grande movimento cultural, filosófico e político que marcou a Europa, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, e que ficou conhecido como “Século das Luzes”. A imagem da “luz” não é por acaso: os iluministas se viam como trazendo luz de razão e ciência para dissipar as “trevas” da ignorância, da superstição e, muitas vezes, da religião institucional. O ideal, segundo seus pensadores, era libertar o ser humano do medo, da autoridade cega e do tradicionalismo, para que vivesse guiado pela razão, pelo progresso e pela liberdade.

Não foi um movimento totalmente homogêneo; havia iluminismos diversos, dependendo do país, da área (ciência, política, religião) e das convicções pessoais de cada pensador. Mas podemos dizer que, em geral, o Iluminismo confiava muito na capacidade da razão humana, valorizava a ciência experimental, defendia a tolerância religiosa (embora muitas vezes com forte crítica à Igreja) e acreditava em um futuro melhor para a humanidade através de reformas políticas, educacionais e sociais. Para um curso de filosofia para leigos católicos, é essencial entender o que o Iluminismo possivelmente trouxe de bom, seus problemas, onde ele se distanciou da fé e como a Igreja respondeu a esse desafio.

4.1 Contexto Histórico: Ciência, Crises Religiosas e Mudanças Sociais

O Iluminismo não nasceu do nada; é filho de profundas transformações ocorridas na Europa nos séculos anteriores. A Revolução Científica, com nomes como Galileu Galilei, Johannes Kepler, Rene Descartes e Isaac Newton, havia mostrado uma nova forma de conhecer o mundo, baseada em observação, cálculo e experimentação. As leis matemáticas da física pareciam

⁶¹ Jo 1,1; 1,14.

revelar uma ordem racional na natureza, independente de interpretações religiosas. Isso impressionou os intelectuais e reforçou a ideia de que a razão poderia explicar grande parte da realidade.

Ao mesmo tempo, as guerras de religião entre católicos e protestantes, especialmente nos séculos XVI e XVII, deixaram um rastro de violência e desconfiança. Muitos pensadores começaram a ver a religião institucional, e em particular as disputas dogmáticas, como fontes de divisão e conflito. Surgiu o desejo de encontrar um fundamento comum para a convivência humana que não dependesse de confissões religiosas específicas, mas de princípios racionais compartilháveis por todos. Esse clima ajudou a alimentar a crítica às Igrejas e à busca por uma “religião natural” baseada apenas na razão.

Outra mudança importante foi o crescimento da burguesia, da vida urbana e do comércio. As novas classes médias valorizavam educação, mérito, trabalho e liberdade econômica, e frequentemente viam com suspeita tanto os privilégios da nobreza quanto o poder político e cultural da Igreja. Os “salões” e cafés, especialmente na França, tornaram-se centros de debate intelectual, onde se discutiam filosofia, ciência, religião e política. A imprensa, cada vez mais ativa, espalhava ideias de maneira antes impossível, criando uma “opinião pública” crítica.

4.2 Ideias Centrais do Iluminismo

Apesar da diversidade de pensadores iluministas, podemos identificar alguns eixos comuns. Um deles é a confiança na razão humana. A razão é vista como uma luz interior, dada a todos, capaz de distinguir o verdadeiro do falso, o justo do injusto, sem depender cegamente de autoridades externas. “Ouse saber!”, dizia Kant, resumindo o espírito iluminista: tenha coragem de usar o próprio entendimento, em vez de apenas repetir o que foi ensinado pela tradição.⁶²

Outro elemento central é a valorização da ciência e do método experimental. Ao invés de explicar os fenômenos naturais por apelo imediato a Deus ou a causas sobrenaturais, os iluministas insistem que devemos procurar causas naturais e leis universais. Isso não significa,

⁶² Immanuel Kant, "Resposta à Pergunta: que é Iluminismo?" (1784), em *Textos Seletos*.

em todos eles, negar Deus, mas certamente implica um deslocamento: Deus passa a ser muitas vezes visto como o grande relojoeiro que fez o mundo funcionar segundo leis racionais, não como alguém que intervém constantemente com milagres.

Há também uma forte crítica ao “antigo regime”: monarquias absolutas, privilégios de sangue, união estreita entre trono e altar, censura intelectual. Muitos iluministas defendem a liberdade de expressão, a reforma das leis, a limitação do poder do rei e, em alguns casos, a soberania popular. A ideia de direitos naturais do homem (direito à vida, à liberdade, à propriedade) ganha força e vai influenciar diretamente as revoluções americana e francesa.

No campo religioso, prevalece a desconfiança em relação às Igrejas instituídas, vistas como aliadas do poder político e da ignorância. Alguns iluministas buscam uma religião mais “racional”, sem dogmas misteriosos nem milagres, conhecida como “deísmo”:⁶³ Deus como Ser supremo, criador e legislador moral, mas não como Deus que se revela em uma história concreta, escolhe um povo, institui sacramentos ou se encarna. Outros vão mais longe e flertam com o ceticismo ou o ateísmo.

4.3 Filósofos Iluministas: Voltaire, Montesquieu, Rousseau e Outros

Voltaire (1694-1778) é talvez o nome mais famoso do Iluminismo francês. Brillhante, irônico, escritor prolífico, ele foi um feroz crítico do fanatismo religioso, da intolerância e do abuso de poder da Igreja e do Estado. Sua frase “Écrasez l’infâme!” (“Esmagai a infame!”) era dirigida, em grande parte, ao que via como superstição e opressão religiosas. Ele denunciava casos de injustiça com grande sensibilidade, usando sua fama para pressionar autoridades.

Voltaire não era ateu: acreditava em um Deus criador, racional, que garantia a ordem moral do universo. Contudo, era deísta, rejeitando milagres, dogmas específicos e a autoridade das Igrejas. Para ele, as religiões organizadas eram frequentemente fontes de fanatismo e violência; a verdadeira religião seria a moral natural, baseada na razão e no respeito mútuo. Sua crítica anticlerical marcou profundamente a imagem pública da Igreja, especialmente na França.

⁶³ Deísmo: posição filosófica que afirma a existência de Deus racional, criador, mas nega revelação sobrenatural, milagres e dogmas específicos.

Montesquieu (1689–1755) é conhecido sobretudo por sua teoria política, exposta em “O Espírito das Leis”. Ele defende a separação de poderes (legislativo, executivo, judiciário) como forma de evitar o despotismo. Embora não seja um filósofo da religião tão agressivo quanto Voltaire, compartilha o espírito de analisar as instituições (incluindo a Igreja) de maneira crítica e racional, procurando entender como as leis, os costumes e as formas de governo influenciam a liberdade e a virtude dos cidadãos.⁶⁴

Sua visão da religião é, em geral, utilitarista: interessa-lhe mais o papel que ela desempenha na sociedade do que sua verdade teológica. Isso já aponta para uma tendência iluminista de considerar a fé sobretudo como fenômeno social e moral, e não como resposta a uma revelação objetiva de Deus.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) é uma figura à parte: participa do Iluminismo, mas também o critica de dentro. Em alguns aspectos, é racionalista; em outros, valoriza fortemente o sentimento, a natureza e a vontade geral do povo. Em sua obra “O Contrato Social”, formula a ideia de soberania popular, segundo a qual a autoridade política legítima deve vir da vontade geral dos cidadãos, não de um direito divino dos reis. Isso inspirará fortemente a Revolução Francesa.⁶⁵

Na religião, Rousseau é crítico das Igrejas, mas não é simples inimigo da fé. Em sua “Profissão de Fé do Vigário Saboiano”,⁶⁶ presente no livro “Emílio”, ele apresenta uma espécie de religião natural: através do sentimento interior e da contemplação da natureza, o homem descobriria Deus como Ser bom e sábio, e perceberia a imortalidade da alma. Crítica os dogmas específicos e as disputas doutrinárias; prefere uma fé simples, moral, centrada na bondade de Deus e na consciência. Do ponto de vista católico, há aí uma mistura de verdades (Deus bom, importância da consciência) com um perigoso subjetivismo que relativiza a revelação histórica de Cristo.

⁶⁴ Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Barão de. *O Espírito das Leis*, Livro XI, Capítulos 6-7.

⁶⁵ Rousseau, *O Contrato Social* (1762), Livro I, Capítulos 1-6 e Livro II, Capítulo 3.

⁶⁶ Rousseau, *Emílio ou Da Educação* (1762), Livro IV, “Profissão de Fé do Vigário Saboiano.”

Além dos filósofos apresentados acima, merece destaque a Enciclopédia.⁶⁷ Dirigida por Diderot e d'Alembert, ela foi uma espécie de “Bíblia” do Iluminismo francês: um grande conjunto de artigos sobre ciência, artes, filosofia, religião e política, escrita por muitos colaboradores com forte espírito crítico. A ideia era reunir e difundir todo o conhecimento útil à humanidade, libertando-a da ignorância. Em muitos verbetes, a Igreja e a teologia tradicional são tratadas com ironia ou hostilidade.

Na Inglaterra, pensadores como John Locke (que também já vimos como empirista) e David Hume têm forte influência sobre o Iluminismo. Locke, com sua defesa da tolerância religiosa e do governo limitado pelo consentimento dos governados, inspira as ideias liberais. Hume, com seu ceticismo em relação a milagres e provas da existência de Deus, alimenta um espírito de dúvida religiosa. Na Alemanha, Immanuel Kant, embora crítico de vários iluministas, se insere no clima ao insistir na autonomia da razão e na maturidade intelectual do ser humano.

4.4 O Iluminismo e a Religião: Deísmo, Ceticismo e Crítica à Igreja

Um traço forte do Iluminismo é a tentativa de “racionalizar” a religião, isto é, reduzir a fé a algo aceitável pela razão comum, eliminando o que parece escandaloso, misterioso ou puramente baseado em autoridade. Muitos iluministas dizem que a moral é o coração da religião; dogmas, ritos e instituições seriam, na melhor das hipóteses, secundários e, na pior, nocivos. A religião verdadeira seria aquela que promove virtude, tolerância e beneficência.

O deísmo expressa bem essa tendência. O deísta afirma: há um Deus criador, causa primeira do universo, autor da lei moral gravada na consciência, mas rejeita a ideia de revelação sobrenatural concreta. Milagres são vistos como contos ou superstições; milagres violariam as leis racionais da natureza estabelecidas por Deus. Jesus é admirado, muitas vezes, como grande mestre moral, mas não é reconhecido como Filho de Deus encarnado, morto e ressuscitado para nossa salvação. As Escrituras são lidas com desconfiança, sujeitas à crítica racional, e os dogmas são reduzidos a opiniões humanas.

⁶⁷ *Enciclopédia ou Dicionário Raciocinado das Ciências, Artes e Ofícios* (1751–1772), dirigida por Denis Diderot e Jean le Rond d'Alembert.

Ao lado do deísmo, cresce também o ceticismo religioso. Alguns iluministas não se contentam com uma religião racionalizada; passam a ver a religião como pura invenção humana, usada por governantes e clérigos para controlar as massas. A crítica à Inquisição, às guerras de religião, ao luxo de certos eclesiásticos alimenta a imagem da Igreja como força de atraso e opressão. Em certos meios, o anticlericalismo torna-se quase uma moda, preparando o terreno para ataques mais violentos na época da Revolução Francesa.

Para a fé católica, esse cenário é ambíguo. Há algo de justo na denúncia de abusos, corrupção, aliança excessiva entre Igreja e poder político. Ao mesmo tempo, a redução da religião à moral e à racionalidade natural nega a essência do cristianismo: Deus que fala, que entra na história, que faz alianças, que se encarna, que morre na cruz, que ressuscita. O mistério – entendido não como absurdo, mas como verdade que ultrapassa a razão – passa a ser visto como suspeito. O Iluminismo, assim, pressiona a Igreja a purificar-se moralmente, mas também empurra muitos para longe da fé viva.

4.5 O Pensamento da Igreja Católica sobre o Iluminismo

A reação da Igreja ao Iluminismo foi variada ao longo dos séculos, e não pode ser reduzida à simples rejeição. Em alguns pontos, a Igreja percebeu rapidamente os perigos; em outros, demorou a reconhecer os valores legítimos presentes nesse movimento. Podemos distinguir, de forma simplificada, três atitudes: advertência, condenação de erros específicos e, mais tarde, uma tentativa de diálogo crítico e discernimento.

Desde cedo, papas e bispos denunciaram o racionalismo extremo, o deísmo e o ceticismo que circulavam em certos círculos iluministas. Escritos de Voltaire, Rousseau e outros foram colocados no Index de livros proibidos.⁶⁸ A maçonaria, que em muitos lugares difundia ideias anticlericais e deísta, foi condenada pelos papas Clemente XII (1738)⁶⁹ e Bento XIV.⁷⁰ A Igreja via

⁶⁸ *Index Librorum Prohibitorum* (Índice de Livros Proibidos), mantido pela Igreja Católica até 1966, incluía obras de Voltaire, Rousseau, Diderot e outros iluministas.

⁶⁹ Papa Clemente XII, Constituição Apostólica *In Eminentis Apostolatus Specula* (1738), primeira condenação papal da maçonaria.

⁷⁰ Papa Bento XIV, Encíclica *Providas Romanorum Pontificum* (1751), reafirmação da condenação da maçonaria.

nessas correntes uma ameaça não apenas doutrinal, mas social: minavam a autoridade da fé, favoreciam revoluções violentas e tentavam construir uma moral sem Deus.

Ao mesmo tempo, a Igreja apreciava o verdadeiro uso da razão e a ciência séria. Havia padres cientistas, observatórios astronômicos ligados a instituições católicas, academias e estudos que buscavam harmonizar descobertas científicas com a fé. O conflito não era com a ciência em si, mas com a tentativa de transformar a ciência em filosofia total (cientificismo) ou de excluir Deus por princípio dos horizontes da razão. Essa distinção, porém, nem sempre foi bem comunicada, e o clima geral acabou criando a impressão, no imaginário popular, de um choque inevitável entre Igreja e Iluminismo.

No século XIX, diante das consequências políticas das ideias iluministas (Revolução Francesa, secularização de Estados, perda de poder temporal), a Igreja reagiu de forma muitas vezes defensiva. Documentos como o *Syllabus Errorum* de Pio IX (1864)⁷¹ condenaram erros modernos como o racionalismo absoluto, o indiferentismo religioso, o laicismo hostil e o relativismo. Algumas dessas condenações atingiam, direta ou indiretamente, heranças do Iluminismo. Ainda assim, o mesmo século vê o Concílio Vaticano I afirmar algo profundamente “iluminador”: que a razão humana, mesmo ferida, pode conhecer com certeza a existência de Deus a partir das coisas criadas, e que não há contradição verdadeira entre fé e razão.⁷²

Já no século XX, especialmente com o Concílio Vaticano II e depois com os papas João Paulo II e Bento XVI, a Igreja buscou um diálogo mais sereno com a modernidade, incluindo aí muitos frutos do Iluminismo. O Concílio Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, reconhece como positivos o desejo de liberdade, de dignidade humana, de participação política e de justiça social. Ao mesmo tempo, alerta para os desvios de uma autonomia humana fechada à transcendência, que esquece Deus e transforma o homem em medida última de todas as coisas.

A encíclica *Fides et Ratio* (1998) é um bom exemplo dessa atitude equilibrada. João Paulo II reconhece a legítima autonomia da razão e da ciência, mas critica duramente o racionalismo

⁷¹ Papa Pio IX, *Syllabus Errorum* (Catálogo de Erros Modernos) (1864), condenação do racionalismo, indiferentismo, laicismo e relativismo.

⁷² Concílio Vaticano I (1869–1870), Constituição Dogmática *Dei Filius*, Cap. II.

que pretende substituir Deus e o relativismo que nega a verdade objetiva. Ele vê na modernidade iluminista tanto uma nobre busca pela verdade e liberdade quanto um perigoso corte entre razão e fé. A resposta católica não é voltar às supostas “trevas”, mas propor uma reconciliação mais profunda entre luz humana da razão e luz divina da revelação.

4.6 Aspectos Positivos e Perigos do Iluminismo à Luz da Fé

Para um católico, é importante avaliar o Iluminismo não com rejeição total, mas com discernimento. Entre os aspectos positivos, podemos destacar a defesa da dignidade humana, da liberdade de consciência em face da coerção injusta, da necessidade de reformas sociais e políticas para combater abusos e desigualdades. A crítica ao uso da religião como instrumento de poder, à violência em nome da fé, à ignorância promovida por conveniência, tem elementos de verdade que a própria Igreja reconheceu e, em muitos momentos, confessou como necessidade de conversão.

O Iluminismo também contribuiu para o desenvolvimento da ciência, da educação mais ampla, da discussão pública de ideias, do combate a superstições. Tudo isso pode ser, quando bem orientado, aliado da fé, pois um cristianismo adulto não teme a verdade, venha ela de onde vier, sabendo que toda verdade, em última instância, vem de Deus. A razão, quando usada corretamente, é dom divino que nos ajuda a limpar a fé de elementos estranhos, de credices sem fundamento e de estruturas injustas.

Porém, os perigos não são pequenos. Quando o Iluminismo se transforma em ideologia, ele tende a idolatrar a razão humana como se fosse infalível, esquecendo a ferida do pecado e os limites da criatura. O deísmo e o racionalismo reduzem Deus a uma hipótese distante ou desnecessária, retirando da vida cristã o coração da revelação: a proximidade de um Deus que fala, ama, salva e julga. O laicismo derivado de certas correntes iluministas quer banir Deus do espaço público, confinando a fé à esfera privada e subjetiva.

Além disso, a crença ingênua em um progresso inevitável da humanidade, guiado apenas pela ciência e pela técnica, mostrou-se ilusória em muitos momentos trágicos da história moderna:

guerras mundiais, totalitarismos, genocídios, destruição ambiental. A razão sem referência a um bem objetivo e a uma lei moral transcendente torna-se facilmente instrumento de dominação. Aqui, a crítica católica lembra que a luz da razão precisa da luz da graça e da verdade revelada para não se desviar.

4.7 Conclusão: como um Leigo Católico pode olhar o Iluminismo

Para leigos católicos estudando filosofia, o Iluminismo é um capítulo decisivo para entender o mundo moderno e muitos debates atuais sobre religião, política, ciência e moral. Ele nos ajuda a perceber a importância da razão, da liberdade, da crítica aos abusos e da responsabilidade de cada pessoa em buscar a verdade por si mesma. Ignorar o Iluminismo seria fechar os olhos para a própria cultura em que vivemos, com seus valores de direitos humanos, democracia e ciência, muitos deles marcados por essa herança.

Ao mesmo tempo, o cristão não pode simplesmente “batizar” o Iluminismo sem reservas. É preciso reconhecer onde ele se afastou da fé: na recusa da revelação sobrenatural, na desconfiança radical em relação aos mistérios, no deísmo que esvazia o Evangelho, no laicismo que exclui Deus e a Igreja da vida pública. A resposta católica não é voltar a uma época de fusão total entre trono e altar, nem aceitar acriticamente todos os ideais iluministas, mas propor uma síntese em que fé e razão, liberdade e verdade, progresso e responsabilidade se harmonizem.

Em última análise, a Igreja convida os cristãos a serem “filhos da luz” não apenas no sentido intelectual, mas espiritual: acolher a verdadeira Luz, que é Cristo, que ilumina todo homem e dá sentido último à razão, à ciência, à política e à história. O Iluminismo, com suas luzes e sombras, pode ser visto como uma etapa na longa busca humana pela verdade. Cabe ao católico, firme na fé e aberto à razão, discernir o que ali há de autêntico e o que precisa ser purificado, para que a luz humana não se torne fogo que destrói, mas chama que prepara o coração para a plena claridade de Deus.

5. MATERIALISMO

Em filosofia, chama-se “materialismo” a corrente que afirma, de maneira bem simples, que tudo o que existe, em última análise, é matéria em movimento. Não haveria realidade espiritual independente da matéria: nada de alma imortal, nada de anjos, nada de Deus como ser pessoal e transcendente. Mesmo aquilo que chamamos de “espírito”, “consciência”, “mente”, “valores” ou “religião” seria, na verdade, apenas produto ou função de processos materiais, como o cérebro, as relações econômicas, as leis da natureza.

Para o nosso curso de teologia, é muito importante perceber que o materialismo não é apenas “gostar de coisas materiais” ou “ser consumista”. Trata-se de uma posição teórica, muitas vezes muito articulada, que entra em choque direto com a fé cristã, pois nega precisamente o núcleo da visão bíblica: um Deus espiritual que cria o mundo, uma alma humana imortal, uma ordem moral objetiva que não se reduz à matéria. Ao mesmo tempo, o materialismo surge muitas vezes como reação a visões religiosas superficiais ou supersticiosas. Por isso, vale a pena compreendê-lo bem, ver as suas raízes, as suas formas e a resposta da Igreja.

5.1 Origens Antigas do Materialistas

O materialismo tem raízes muito antigas na filosofia grega. Já no século V a.C., alguns pensadores chamados “pré-socráticos” tentavam explicar o mundo apenas por elementos materiais. Tales de Mileto dizia que tudo é água; Anaxímenes falava do ar; Heráclito enfatizava o fogo e o fluxo constante. Embora não fossem materialistas no sentido técnico posterior, já mostravam o desejo de encontrar em algum elemento material o princípio último de todas as coisas, sem recorrer a deuses caprichosos.

Mais próximo do materialismo filosófico clássico está Demócrito (c. 460–370 a.C.) e, depois, Epicuro e Lucrecio. Demócrito desenvolveu a teoria dos átomos: a realidade seria composta de pequenas partículas indivisíveis (átomos) que se movem no vazio, chocando-se e combinando-se para formar todos os corpos e fenômenos. Não haveria propósito intrínseco nesse processo; tudo seria resultado de encontros mecânicos de átomos. A alma, para

Demócrito, também seria feita de átomos muito sutis, que se dispersam com a morte, eliminando assim qualquer ideia de imortalidade pessoal.

Epicuro (341–270 a.C.) e seu seguidor romano Lucrecio (séc. I a.C.) levaram esse atomismo a uma ética específica. Se tudo é matéria e não há vida após a morte, então o medo dos deuses e do inferno é infundado. O objetivo da vida passa a ser alcançar a ataraxia, isto é, a tranquilidade da alma, evitando tanto prazeres excessivos (que trazem dor) quanto medos religiosos. Os deuses, se existissem, viveriam afastados, sem interferir no mundo. A religião tradicional, para eles, era fonte de angústia e superstição, a ser superada pela filosofia materialista.

A tradição cristã antiga conhecia essas ideias e, de modo geral, rejeitou o materialismo, porque ele contradizia claramente a fé na criação por um Deus espiritual, na alma imortal e na providência divina. Já os Padres da Igreja, como Santo Agostinho, criticavam o atomismo por não dar conta da ordem e da beleza do universo, e por reduzir o ser humano a um amontoado de átomos, negando a sua dignidade como imagem de Deus.⁷³ Ainda assim, alguns elementos da observação materialista da natureza ajudaram, mais tarde, no desenvolvimento de uma física menos mitológica e mais racional.

5.2 O Materialismo Moderno: da Ciência à Filosofia

Com o avanço da ciência moderna, especialmente da física e da biologia, o materialismo ganhou nova força. A descoberta de leis naturais que explicam o movimento dos corpos, a circulação do sangue, a reprodução dos seres vivos, levou muitos a pensar que não seria mais necessário apelar a causas espirituais ou finalidades divinas. A natureza parecia um grande mecanismo regido por leis matemáticas, em que cada fenômeno poderia ser explicado por outros fenômenos anteriores, em cadeia.

⁷³ A crítica de Santo Agostinho ao atomismo e defesa da ordem divina pode ser encontradas nas obras *Confissões*, Livro VIII e *Cidade de Deus*, Livro XII.

No século XVII, pensadores como Thomas Hobbes já defendiam, com clareza, uma visão materialista do homem e da sociedade.⁷⁴ Hobbes via o universo como um conjunto de corpos em movimento, e o próprio ser humano como máquina complexa. Para ele, pensamentos e sensações seriam apenas movimentos internos do corpo, causados por impressões externas. A liberdade seria, basicamente, ausência de impedimentos físicos, e até a moral e a política poderiam ser tratadas em termos de desejo de autopreservação, medo da morte violenta e contratos de conveniência.

No século XVIII, o materialismo ganhou expressão forte na França com autores como La Mettrie (autor de “O Homem Máquina”), d’Holbach e outros pensadores chamados “materialistas franceses”. La Mettrie via o homem como um autômato sofisticado: a alma, para ele, era apenas função do corpo, especialmente do cérebro. D’Holbach, em sua “Sistema da Natureza”, descrevia o universo como uma cadeia necessária de causas materiais, sem lugar para Deus, alma ou liberdade genuína. A religião, dizia, é fruto da ignorância e do medo: os homens, não sabendo explicar os fenômenos naturais, inventaram deuses.⁷⁵

Esses autores se apoiavam no sucesso da ciência, mas iam além dela, fazendo uma opção filosófica: se tudo o que explicamos cientificamente é explicado em termos materiais, então talvez tudo seja matéria. Aqui entra um ponto importante: a ciência, enquanto tal, não pode afirmar “só existe matéria”; ela apenas estuda o que é acessível aos métodos empíricos. Transformar isso em afirmação absoluta (“não existe nada além da matéria”) é um passo filosófico, chamado hoje, muitas vezes, de “cientificismo” ou “materialismo científico”.⁷⁶

⁷⁴ Este pensamento pode ser encontrado nas obras: Thomas Hobbes, *Leviatã*, Introdução e Parte I, cap. 1-6, p. 1-85. *Ibid.*, *Do Corpo*, Parte I, cap. 1-8. *Ibid.*, *Do Cidadão*, Prefácio e cap. I-III, p. 1-65. Richard Tuck, *Hobbes: A Very Short Introduction*, cap. 2-3, “Materialism and Method”, p. 35-72.

⁷⁵ Para quem deseja aprofundar a temática, são sugeridas as seguintes obras: Julien Offray de La Mettrie, *O Homem Máquina*, Introdução e cap. I-III, p. 1-45. Paul-Henri Thiry d’Holbach, *Sistema da Natureza*, Prefácio e Parte I, cap. 1-5, p. 1-120. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1 e cap. 5, “The Materialists”, p. 125-165. Aram Vartanian, *Diderot and Descartes: A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, cap. 3-4, p. 89-156. Sergio Paulo Rouanet, *As Razões do Iluminismo*, cap. 4, “O Materialismo Francês”.

⁷⁶ Esta última frase é muito esclarecedora e deve ser lida, relida e bem entendida por todos.

5.3 O Materialismo Dialético e Histórico de Karl Marx

No século XIX, o materialismo ganha uma forma muito influente com Karl Marx (1818–1883) e Friedrich Engels (1820–1895): o chamado materialismo dialético e histórico. Marx se inspira em Hegel (que era idealista), mas “vira Hegel de cabeça para baixo”. Em vez de ver a realidade como desenvolvimento do Espírito ou da Ideia, Marx afirma que o fundamental é a matéria e, mais concretamente, as condições materiais de produção, isto é, as formas como os seres humanos produzem a sua existência (trabalho, tecnologia, propriedade, classes sociais).

Segundo Marx, a história da humanidade é, em grande parte, história da luta de classes: opressores e oprimidos em conflito, de escravos e senhores, passando por servos e senhores feudais, a burguesia e o proletariado. As ideias religiosas, morais, políticas seriam, em boa parte, “superestrutura”, isto é, reflexos e justificações das condições materiais e das relações de poder. A religião, famosa expressão de Marx, seria “o ópio do povo”: consolo ilusório que mantém os pobres resignados, esperando recompensa no céu em vez de transformar a realidade injusta aqui na terra.

O materialismo de Marx não é só metafísico (nega Deus e a alma), mas também histórico e prático. Ele propõe não apenas interpretar o mundo, mas transformá-lo, abolindo a propriedade privada dos meios de produção e instaurando uma sociedade sem classes. Deus, nesta visão, tende a ser visto como projeção humana; a fé, como instrumento ideológico. A dignidade do homem seria afirmada não por ser imagem de Deus, mas como ser produtor, trabalhador, histórico, capaz de construir o seu futuro coletivamente.

Do ponto de vista católico, há elementos na crítica social de Marx que tocam pontos reais: exploração do trabalhador, injustiças estruturais, miséria causada por sistemas econômicos desumanos. A Doutrina Social da Igreja irá mais tarde denunciar também tudo isso, mas a partir de fundamentos totalmente diferentes. O grande problema do marxismo materialista é excluir Deus e a dimensão espiritual, absolutizar a luta de classes, reduzir a pessoa a peça de uma engrenagem histórica e, em muitos casos, justificar violências em nome de uma sociedade futura. Quando regimes marxistas assumiram o poder, essa tendência se manifestou de forma

trágica com perseguição à Igreja, restrição da liberdade religiosa e violação de direitos humanos.

5.4 O Materialismo Científico Contemporâneo

No século XX e XXI, com o avanço impressionante das neurociências, da biologia molecular e da física, surge ou se reforça um tipo de materialismo que muitos chamam de “fiscalismo” ou “naturalismo materialista”. A ideia básica é que tudo o que existe é, em última instância, físico; e que todos os fenômenos podem ser explicados, pelo menos em princípio, pelas leis da física e da química. Mesmo a mente, a consciência, as emoções, seriam estados do cérebro, nada mais que isso.

Alguns neurocientistas e filósofos contemporâneos afirmam explicitamente que “você é o seu cérebro”.⁷⁷ O amor, a oração, a arte, a moralidade seriam apenas padrões de atividade neural, moldados pela evolução biológica para favorecer a sobrevivência e a reprodução. Deus seria uma ilusão útil ou inútil, surgida por processos evolutivos, mas sem referência real. A liberdade humana, em uma visão estritamente determinista, seria apenas sensação subjetiva; na realidade, todas as nossas ações seriam resultado de processos físicos-químicos anteriores, sem espaço para um “eu” livre e responsável.

Há também versões mais sutis, que falam de “emergência”: a mente seria um fenômeno emergente da complexidade do cérebro, mas ainda assim dependente inteiramente da matéria.⁷⁸ A dificuldade central, no entanto, permanece: como explicar, em termos puramente materiais, a experiência subjetiva, o “vermelho” que vemos, a dor que sentimos, o sentido que buscamos? Muitos filósofos, mesmo não religiosos, reconhecem que há um “problema difícil da consciência” que o materialismo não resolve facilmente.⁷⁹

Do ponto de vista da fé católica, o avanço da ciência é visto como algo positivo; a Igreja não nega que processos cerebrais acompanham nossos estados mentais. O problema aparece

⁷⁷ Paul M. Churchland e Patricia Smith Churchland, em *Neurophilosophy* (1986), Capítulos 1-3.

⁷⁸ Teoria da emergência: posição que afirma que fenômenos complexos (como consciência) emergem de sistemas físicos, mas podem ter propriedades não redutíveis aos componentes.

⁷⁹ David Chalmers, em *The Conscious Mind* (1996), Capítulo 1.

quando se afirma que isso é tudo, que não há nada além disso. Reduzir a consciência à química é esquecer que o próprio ato de fazer ciência supõe uma razão que busca a verdade, uma capacidade de se distanciar dos processos cegos e perguntar pelo sentido. O materialismo científico tende a corroer não apenas a fé, mas também a plena dimensão ética e racional do ser humano.

5.5 O Pensamento da Igreja Católica sobre o Materialismo

A Igreja, desde os primeiros séculos, sempre se opôs a formas de materialismo, porque elas entram em choque direto com verdades fundamentais da fé. O Credo professa Deus como “criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis”.⁸⁰ Isso significa: existe, sim, o mundo material, bom e real, mas existe também um mundo espiritual: anjos, alma humana, graça, Reino de Deus. O materialismo nega esse “invisível” como realidade objetiva, limitando o real ao que é corpóreo.

No plano doutrinal, o Concílio Vaticano I (1870) condenou explicitamente o materialismo, afirmando que Deus é espírito e que a alma humana é espiritual e imortal.⁸¹ O Concílio Vaticano II, na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, fala de filosofias que “reduzem o homem a mera parte da natureza ou a elemento anônimo da cidade humana”, negando sua dimensão espiritual e sua vocação eterna.⁸² O Catecismo da Igreja Católica denuncia o materialismo prático (viver como se só existisse esta vida) e o teórico (negar, em princípio, tudo o que não é material).⁸³

⁸⁰ Credo Niceno-Constantinopolitano.

⁸¹ Concílio Vaticano I (1869–1870), Constituição Dogmática *Dei Filius*, Cap. I.

⁸² Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança) (1965), para. 15.

⁸³ *Catecismo da Igreja Católica*, para. 2087-2089.

No século XX, papas como Pio XI,⁸⁴ Pio XII⁸⁵ e especialmente São João Paulo II⁸⁶ se confrontaram diretamente com o materialismo marxista, predominante em regimes comunistas. Encíclicas como *Divini Redemptoris* (1937) e *Centesimus Annus* (1991) criticam o marxismo não apenas

⁸⁴ Pio XI (1857-1939) foi um dos primeiros papas a enfrentar sistematicamente o materialismo marxista como ameaça ideológica ao cristianismo. Para Pio XI, o marxismo representava não apenas uma doutrina econômica equivocada, mas uma visão de mundo radicalmente materialista que negava Deus, a alma, a transcendência e a dignidade espiritual da pessoa humana. O Papa condenava o marxismo por reduzir o homem a puro agente econômico, por negar a liberdade genuína em favor de determinismo histórico, e por propor uma utopia terrestre que substituíria a salvação cristã. Pio XI via no comunismo uma "religião falsa" que prometia paraíso na terra através da revolução violenta, enquanto destruíria as bases morais e religiosas da sociedade.

Para quem deseja aprofundar a temática sobre o Papa Pio XI e o marxismo, seguem algumas obras recomendadas: Papa Pio XI, *Quadragesimo Anno* (Encíclica sobre a Ordem Social Cristã), 15 de maio de 1931, para. 110-126. Papa Pio XI, *Divini Redemptoris* (Encíclica sobre o Comunismo Ateu), 19 de março de 1937, para. 1-50. Papa Pio XI, *Non Abbiamo Bisogno* (Encíclica sobre a Situação da Igreja Católica na Itália Fascista), 29 de junho de 1931, para. 1-40. Giancarlo Rocca, *La Chiesa in Italia nel Novecento: Dal Modernismo al Concilio Vaticano II*, cap. 3, "Pio XI e il Comunismo", p. 85-125.

⁸⁵ Pio XII (1876-1958) continuou e aprofundou a condenação do marxismo iniciada por Pio XI, mas com uma abordagem mais nuançada e intelectual. Para Pio XII, o marxismo era fundamentalmente uma filosofia materialista que negava a transcendência, a liberdade e a responsabilidade moral individual. O Papa enfatizava que o comunismo não era apenas um sistema político ou econômico defeituoso, mas uma visão de mundo radicalmente contrária à fé cristã. Pio XII denunciava especialmente o determinismo histórico marxista, que negava a liberdade humana e a capacidade de escolha moral, reduzindo tudo a processos econômicos inevitáveis. Além disso, condenava a perseguição religiosa nos regimes comunistas e alertava para o perigo de infiltração comunista nas sociedades ocidentais. Pio XII também se preocupava com a atração que o marxismo exercia sobre intelectuais e jovens, oferecendo uma "religião secular" que prometia justiça social sem Deus.

Para quem deseja aprofundar a temática sobre o Papa Pio XII e o marxismo, seguem algumas obras recomendadas: Papa Pio XII, *Summi Pontificatus* (Encíclica sobre a Unidade do Corpo Místico de Cristo), 20 de outubro de 1939, para. 30-45. Papa Pio XII, *Mediator Dei* (Encíclica sobre a Sagrada Liturgia), 20 de novembro de 1947, para. 1-50. Papa Pio XII, Discurso ao Congresso Católico Alemão, 6 de setembro de 1952. Papa Pio XII, Radiomensagem de Natal, 24 de dezembro de 1952. Burkhart Schneider (ed.), *Die Briefe Pius' XII*, vol. 1-2. Giuseppe Dalla Torre, *Pio XII e il Comunismo*, cap. 2-4, p. 45-120.

⁸⁶ São João Paulo II (1920-2005) foi talvez o papa mais engajado no confronto direto com o marxismo e o comunismo, especialmente porque viveu sob o regime comunista polonês antes de sua eleição. Para João Paulo II, o marxismo representava não apenas uma ideologia política, mas uma negação fundamental da verdade sobre a pessoa humana. O Papa denunciava o materialismo marxista por reduzir o homem a puro agente econômico, negando sua dimensão espiritual, sua liberdade de consciência e sua dignidade transcendente. João Paulo II enfatizava que o comunismo era intrinsecamente ateu e que sua promessa de justiça social era falsa porque construída sobre a negação de Deus e sobre o determinismo histórico. Porém, diferentemente de seus predecessores, João Paulo II reconhecia que havia "verdades" nas críticas marxistas à injustiça social e ao capitalismo desumano, mas afirmava que a solução não era o materialismo comunista, mas a doutrina social católica fundada na dignidade da pessoa e na transcendência divina. Sua atuação foi decisiva na queda do comunismo no Leste Europeu.

Para quem deseja aprofundar a temática sobre o Papa João Paulo II e o marxismo, seguem algumas obras recomendadas: Papa João Paulo II, *Laborem Exercens* (Encíclica sobre o Trabalho Humano), 14 de setembro de 1981, para. 1-50. Papa João Paulo II, *Sollicitudo Rei Socialis* (Encíclica sobre o Desenvolvimento dos Povos), 30 de dezembro de 1987, para. 20-40. Papa João Paulo II, *Centesimus Annus* (Encíclica sobre o Centenário da Rerum Novarum), 1º de maio de 1991, para. 13-26. Papa João Paulo II, *Veritatis Splendor* (Encíclica sobre a Verdade Moral), 6 de agosto de 1993, para. 1-50. Karol Wojtyła, *Pessoa e Ato*, trad. Carlos Lopes de Mattos, Introdução e Parte I. George Weigel, *Testemunha da Esperança: A Biografia de João Paulo II*, cap. 1-5 e cap. 15-20. Carl Bernstein e Marco Politi, *Sua Santidade: João Paulo II e a História Oculta de Nossa Época*, cap. 1-10.

por razões políticas e econômicas, mas por sua visão materialista do homem, que nega Deus e reduz a pessoa a fator de produção. Em muitos países, bispos e fiéis sofreram perseguição justamente por não aceitarem essa visão totalitária.

Ao mesmo tempo, a Igreja reconhece que o materialismo, em algumas formas, aparece como reação a caricaturas da fé: religiões usadas para justificar injustiças, espiritualismos vazios que desprezam a responsabilidade terrena, falta de compromisso com os pobres. Por isso, a Doutrina Social da Igreja, começando com *Rerum Novarum* (1891),⁸⁷ fala da dignidade do trabalho, dos direitos dos trabalhadores, da necessidade de transformar estruturas sociais injustas, mas sempre a partir da visão integral do homem: corpo e alma, tempo e eternidade, liberdade e graça.

Na encíclica *Fides et Ratio*, São João Paulo II critica explicitamente o “materialismo prático” que domina grande parte da cultura contemporânea: viver como se Deus não existisse, como se o sentido da vida estivesse apenas no consumo, no prazer, no poder. Ele recorda que, sem abertura ao transcendente, a razão se empobrece e a ética se relativiza. O ser humano, diz ele, é “o único na terra que Deus quis por si mesmo” e só se entende plenamente à luz de Deus.⁸⁸ Reduzi-lo à matéria é negar sua grandeza e sua vocação.

5.6 Críticas Filosóficas e Teológicas ao Materialismo

Não é apenas a teologia que levanta dificuldades contra o materialismo; a própria filosofia, por vezes sem qualquer intenção religiosa, aponta vários problemas. Um primeiro ponto é a questão da consciência. A experiência subjetiva – aquilo que “é” para nós ver uma cor, ouvir uma música, amar alguém, rezar, sofrer – não se deixa descrever completamente em termos de partículas e leis físicas. Podemos mapear correlações cerebrais, mas a passagem do objetivo (neuroquímico) ao subjetivo (vivido) permanece misteriosa. Muitos filósofos falam em “hiato explicativo”, algo que o materialismo não consegue preencher.⁸⁹

⁸⁷ Encíclica fundamental para quem deseja se aprofundar na temática da Doutrina Social da Igreja.

⁸⁸ João Paulo II, *Fides et Ratio*, nº 1, citando *Gaudium et Spes*, para. 24.

⁸⁹ Joseph Levine, "Materialism and Qualia: The 'Explanatory Gap'," *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, nº 3 (1983): 354-361.

Um segundo problema é a liberdade e a responsabilidade moral. Se tudo o que acontece, inclusive nossas escolhas, é resultado necessário de causas materiais anteriores, onde entra a verdadeira liberdade? E se não há liberdade, como falar de culpa, de mérito, de justiça? Os próprios juízos morais, em uma visão estritamente materialista, tendem a ser reduzidos a reações condicionadas, frutos de evolução ou cultura. Isso torna difícil sustentar uma ética robusta, na qual algumas ações são objetivamente boas ou más, independentemente de conveniências biológicas.

Um terceiro ponto é o próprio valor da verdade. Se nossa razão é apenas um subproduto da matéria cega, selecionada ao longo da evolução para sobrevivência e reprodução, e não para conhecer a verdade, por que confiar em nossas teorias, inclusive na teoria materialista? C. S. Lewis⁹⁰ e outros pensadores apontaram esse “tiro no pé” do materialismo: ao reduzir o pensamento a processos físico-químicos, ele mina a confiança em qualquer raciocínio, inclusive no seu. A fé cristã, ao contrário, vê a inteligência humana como participação na luz do Logos divino, o que fundamenta a confiança na capacidade de conhecer.

Do ponto de vista teológico, o materialismo é incompatível com verdades centrais: criação ex nihilo por Deus, alma imortal, ressurreição, sacramentos como sinais eficazes de graça, presença real de Cristo na Eucaristia, oração que realmente se dirige a um Deus que ouve. Se não há nada além da matéria, tudo isso se torna metáfora, ilusão ou, no máximo, linguagem simbólica para experiências naturais. A fé católica, ao professar um Deus pessoal e espiritual que age no mundo material, rejeita essa redução.

5.7 Visão Católica: Unidade de Corpo e Alma, Matéria e Espírito

Importante notar: a Igreja não é “anti-matéria”. Contra visões gnósticas⁹¹ e espiritualistas exageradas, ela afirma que a matéria é criada por Deus e é boa. O corpo não é prisão da alma, mas parte constitutiva da pessoa humana. O cristianismo crê na ressurreição da carne, não na

⁹⁰ C. S. Lewis, em *Miracles* (1947), Capítulo 3, pp. 13-20.

⁹¹ Gnosticismo: heresia cristã antiga que via a matéria como má e o espírito como bom, negando a bondade da criação material; condenado pela Igreja primitiva.

libertação definitiva da matéria. Os sacramentos usam água, pão, vinho, óleo, gestos corporais como sinais sensíveis da graça. Portanto, o problema não é valorizar a matéria, mas absolutizá-la, negando qualquer realidade espiritual.

A antropologia cristã vê o ser humano como unidade de corpo e alma. A alma é a forma do corpo, princípio espiritual que o vivifica e que subsiste após a morte, em vista da ressurreição final. Isso significa que há continuidade e tensão: somos seres corporais, inseridos no mundo material, mas abertos ao infinito, capazes de conhecer verdades universais, de amar gratuitamente, de buscar Deus. Essa abertura para além da matéria já é um indício de que não somos redutíveis a simples organismos.

Na criação, céu e terra, visível e invisível, formam um único plano de Deus. O pecado original não destruiu a bondade da matéria, mas afetou nossa relação com ela: tendência ao egoísmo, ao apego desordenado, à idolatria do prazer e do poder. O materialismo, em certo sentido, pode ser visto como expressão intelectual desse apego: quando o coração se fecha ao transcendente, a inteligência tende a construir teorias em que só importa o que se pode possuir, medir e consumir. A conversão cristã é, entre outras coisas, libertar-se dessa prisão, reencontrando a justa relação com os bens materiais.

5.8 Conclusão: como um Leigo Católico pode olhar o Materialismo

Para leigos católicos estudando filosofia, o materialismo é uma corrente que exige atenção especial, porque está muito presente, mesmo sem esse nome, na cultura contemporânea. Muitos vivem como se só existisse esta vida, este corpo, este mundo: trabalhar, consumir, divertir-se, e nada mais. Mesmo quando não proclamam teorias, respiram um clima materialista. Entender o materialismo filosófico ajuda a perceber as raízes dessa mentalidade e a evitar cair nela sem perceber.

Ao mesmo tempo, o cristão não deve responder ao materialismo com desprezo pela matéria ou pela ciência. O caminho da fé é integrar: reconhecer o valor da investigação do mundo material, valorizar a justiça social, o cuidado com o corpo, a responsabilidade nas questões econômicas,

mas tudo isso iluminado por uma visão mais ampla, em que Deus, a alma, a graça e a eternidade são realidades tão ou mais concretas do que a matéria. O Evangelho não nos chama a fugir do mundo, mas a transfigurá-lo à luz de Cristo.

Em última análise, a posição católica frente ao materialismo pode ser resumida assim: a matéria existe, é boa e importante, mas não é tudo. Por trás e acima da matéria está o Deus vivo, fonte de todo ser, e no coração de cada pessoa há uma sede que nada puramente material consegue saciar. O materialismo promete muito, mas acaba estreitando o horizonte humano, negando exatamente aquilo que nos torna mais profundamente humanos: nossa abertura ao infinito. A fé, sem negar a terra, orienta-nos para o céu, e convida a viver já aqui de modo que corpo e alma, tempo e eternidade, criação e Criador encontrem sua harmonia.

6. POSITIVISMO

Chama-se “positivismo” a corrente filosófica que afirma, em linhas gerais, que o único conhecimento válido é aquele baseado em fatos observáveis e verificáveis, tal como a ciência os estuda. Tudo o que não pode ser verificado empiricamente – como Deus, alma, essência, finalidade última, valores absolutos – seria considerado, na melhor das hipóteses, opinião subjetiva ou construção simbólica, e não conhecimento rigoroso. O positivismo nasceu no século XIX, profundamente ligado ao avanço das ciências naturais e ao desejo de dar à sociedade um fundamento “científico” para seu progresso.

Para leigos católicos que estudam filosofia, entender o positivismo é vital, porque ele moldou até hoje a mentalidade de muita gente: “só acredito no que vejo”, “religião não é conhecimento, é sentimento”, “ciência é a única verdade objetiva”. Essas frases, tão comuns, são ecos de uma visão positivista. Ao mesmo tempo, o positivismo trouxe contribuições importantes para a organização do saber, para a valorização da ciência e para a crítica de superstições. O desafio é reconhecer o que há de verdadeiro e ver onde ele entra em conflito com a fé cristã e até com a própria razão.

6.1 Contexto de Surgimento: Ciência, Revoluções e Busca de Ordem

O positivismo surge sobretudo na primeira metade do século XIX, em um contexto de grandes mudanças. A Revolução Industrial estava transformando a economia, o trabalho, a vida urbana, criando novos problemas sociais: pobreza, exploração e instabilidade. As revoluções políticas (como a Francesa)⁹² mostraram a capacidade de derrubar velhas estruturas, mas também trouxeram violência e incerteza. Havia um sentimento de crise: antigas autoridades (monarquia, Igreja, aristocracia) eram contestadas, e as novas forças (burguesia, ciência, movimentos populares) ainda não haviam estabelecido uma ordem estável.

Ao mesmo tempo, as ciências naturais viviam uma fase de extraordinário sucesso. A física newtoniana explicava o movimento dos planetas e dos corpos na Terra; a química avançava na compreensão das reações e elementos; a biologia começava a sistematizar espécies e mecanismos vitais. Esse sucesso alimentou a ideia de que a ciência poderia, talvez, não só explicar a natureza, mas também organizar melhor a sociedade, a moral e a política. Em vez de se apoiar em tradições religiosas e metafísicas em conflito, não seria possível fundar a ordem social numa “ciência positiva” dos fatos?

É nesse ambiente que aparece Auguste Comte, considerado o pai do positivismo, propondo nada menos do que uma nova filosofia da história, uma nova classificação das ciências e até uma espécie de “religião da humanidade”, sem dogmas sobrenaturais, mas com rituais e moral inspirados na ciência. O positivismo nasce, portanto, como tentativa de substituir tanto o velho metafisicismo quanto os conflitos religiosos por uma visão científica, ordenada e “neutra” da realidade.

6.2 Auguste Comte: o Pai do Positivismo

Auguste Comte (1798–1857) foi um filósofo francês que deu ao positivismo seu formato clássico. Em sua obra mais famosa, o *Curso de Filosofia Positiva*, ele apresenta a chamada “lei

⁹² Revolução Francesa (1789–1799), evento político de motivações questionáveis que derrubou o Antigo Regime e inspirou ideias de liberdade, igualdade e fraternidade.

dos três estados”, uma teoria sobre a evolução do pensamento humano.⁹³ Segundo Comte, a humanidade (e também cada indivíduo, de certa forma) passa por três estágios sucessivos: teológico, metafísico e positivo.

No estado teológico, os fenômenos são explicados pela intervenção de seres sobrenaturais: deuses, espíritos e demônios. Tudo o que não se compreende é atribuído à vontade desses agentes pessoais invisíveis. Essa fase corresponderia à infância da humanidade. No estado metafísico, as explicações apelam a entidades abstratas: essências, causas primeiras, forças ocultas. É uma espécie de transição entre o teológico e o científico, em que ainda se fala de “natureza” como se fosse algo personificado. Finalmente, no estado positivo, o espírito renuncia a conhecer causas últimas e essências; limita-se a descrever, com precisão, as relações constantes entre fenômenos, isto é, as leis científicas. Não se pergunta mais “por quê” em sentido último, mas “como” os fenômenos se encadeiam.

Para Comte, esse estágio positivo é o ápice do desenvolvimento humano. Ele organiza as ciências em uma hierarquia (matemática, astronomia, física, química, biologia e, por fim, sociologia), em que cada uma depende das anteriores e prepara a seguinte. A sociologia – ciência da sociedade – seria a coroação do saber positivo, pois permitiria organizar racionalmente a vida social, substituindo conflitos ideológicos por planejamento científico. Nesse sentido, Comte acreditava que a humanidade caminhava para uma nova ordem estável, guiada pelos cientistas e engenheiros sociais.

Interessante notar que Comte, embora rejeitasse a teologia e a metafísica como formas válidas de conhecimento, não descartava a dimensão afetiva e moral. Tendo perdido a fé cristã, ele tentou criar uma espécie de “religião da Humanidade”: um culto laico, com calendário de grandes homens, rituais cívicos e uma moral altruísta fundamentada na solidariedade humana. Em alguns países, como o Brasil, essa influência foi marcante: o lema “Ordem e Progresso” de nossa bandeira é diretamente inspirado na fórmula positivista de Comte.

⁹³ Auguste Comte, *Curso de Filosofia Positiva*, Lição I-II, p. 1-65.

6.3 Ideias Centrais do Positivismo

Podemos sintetizar em quatro ideias centrais o positivismo clássico de Comte, que depois inspiraram outras formas de positivismo e cientificismo.

Primeiro, a supremacia dos fatos observáveis. Para o positivista, só podemos falar com rigor de aquilo que podemos observar, medir, classificar e relacionar. O que não é dado pela experiência sensível – ou pelo menos não pode ser ligado a ela de forma clara – não pertence ao domínio do conhecimento positivo. Dogmas de fé, intuições metafísicas, experiências místicas, tudo isso pode ser analisado como fenômeno psicológico ou social, mas não como acesso a verdades objetivas.

Segundo, a rejeição da metafísica. Comte considera a metafísica (filosofia que pergunta pelo ser enquanto ser, pelas causas últimas, pela essência, por Deus como fundamento do ser) como um estágio superado. Ficar discutindo se a alma é imortal, se Deus existe, o que é a essência da substância, seria, para ele, perder tempo com questões que ultrapassam nossa capacidade de verificação. O pensamento positivo deve renunciar a essas pretensões e contentar-se com descrições formais das relações entre fenômenos.

Terceiro, a fé no progresso científico e social. O positivismo é profundamente otimista: acredita que, guiada pela ciência, a humanidade avançará rumo a uma sociedade mais ordenada, pacífica e justa. A ciência não apenas aumenta o poder técnico do homem, mas cria as condições para uma moral mais racional, menos sujeita a fanatismos. Em muitos positivistas, há uma confiança quase religiosa na ciência como salvadora da humanidade, substituindo o papel antes atribuído à religião.

Quarto, o projeto de uma moral e uma política “científicas”. Para Comte, a sociologia permitiria elaborar leis da vida social tão seguras quanto as leis físicas; e, com base nelas, seria possível organizar a sociedade para o bem-estar de todos, sob a orientação de especialistas. A religião tradicional, com seus dogmas, cederia lugar a uma “religião da humanidade”, centrada na solidariedade, na ordem e no progresso, sem referências a um Deus pessoal transcendente.

6.4 Positivismo Lógico: Radicalização no Século XX

No século XX, surge uma nova forma de positivismo, chamada “positivismo lógico” ou “empirismo lógico”, ligada ao chamado Círculo de Viena (grupo de filósofos e cientistas que se reunia na década de 1920 e 1930). Esses pensadores, como Rudolf Carnap,⁹⁴ Moritz Schlick,⁹⁵ Otto Neurath,⁹⁶ procuravam unir o espírito positivista com a lógica formal moderna, tentando estabelecer critérios rigorosos para delimitar o que faz sentido dizer e o que é mera pseudo-proposição.

A ideia central do positivismo lógico é o chamado “princípio de verificação”: uma proposição só tem sentido (cognitivo) se, pelo menos em princípio, puder ser verificada ou falsificada pela experiência. Frases como “há um gato sobre a mesa” podem, em princípio, ser confirmadas ou negadas pela observação; logo, têm sentido. Já frases como “Deus é amor”, “a alma é imortal”, “o ser é uno e múltiplo” não seriam verificáveis empiricamente; portanto, seriam consideradas sem sentido do ponto de vista científico, mesmo que pudessem ter valor emotivo ou poético.

Nessa perspectiva, a metafísica inteira (inclusive a teologia natural) e boa parte da teologia revelada cairiam fora do campo do discurso significativo. O positivismo lógico não dizia exatamente que “Deus não existe”; dizia algo ainda mais radical: falar de Deus é usar palavras sem conteúdo cognitivo, como se fosse falar de “blim-blim-blom”. A religião, então, poderia ser estudada como expressão de atitudes, emoções, tradições, mas não como afirmação de verdades sobre a realidade.

Com o tempo, o positivismo lógico entrou em crise, inclusive por problemas internos: o próprio princípio de verificação não pode ser verificado empiricamente, logo, por seu próprio critério, não teria sentido. Além disso, percebeu-se que muitas afirmações científicas importantes (como leis universais) não podem ser verificadas de forma exaustiva, mas apenas confirmadas por evidências parciais. Mesmo assim, a influência desse espírito positivista lógico permanece em

⁹⁴ Rudolf Carnap (1891–1970), filósofo alemão, membro do Círculo de Viena, desenvolvedor do positivismo lógico.

⁹⁵ Moritz Schlick (1882–1936), filósofo austríaco, fundador e líder do Círculo de Viena.

⁹⁶ Otto Neurath (1882–1945), filósofo e economista austríaco, membro do Círculo de Viena.

muitos ambientes acadêmicos e culturais, onde se repete realmente que “só a ciência fala com sentido” e que religião e metafísica são “linguagem vazia”.

6.5 Positivismo e a Religião: Conflito Anunciado

Desde Comte, o positivismo marca uma ruptura clara com a religião revelada. Se o conhecimento verdadeiro deve renunciar a causas últimas e a entidades invisíveis, a fé em um Deus criador, providente, que fala à humanidade, desce ao plano de crença não científica, própria de um estágio histórico superado. A religião cristã, com seus dogmas de Trindade, Encarnação, ressurreição, sacramentos, é vista como pertencente ao “estado teológico” da humanidade, não como portadora de verdade objetiva definitiva.

Muitos positivistas toleram a religião como fato social. Ela pode ter um papel na coesão de grupos, no consolo dos fracos, na motivação moral, mas não deve interferir na ciência nem na política guiada pela ciência. O ideal, frequentemente, é privatizar a fé ou, como Comte, substituí-la gradualmente por uma moral laica, centrada na humanidade. Em certos contextos, isso desemboca em laicismo agressivo, que busca expulsar qualquer referência religiosa do espaço público, da educação e das leis.

Alguns positivistas, porém, como o próprio Comte, percebem que o ser humano tem necessidade de ritos, símbolos, sentido de pertença, e tentam criar uma “religião sem Deus”: culto à humanidade, à pátria, à ciência, ou aos heróis do progresso. No Brasil, o positivismo inspirado em Comte vai influenciar militares e republicanos, chegando a propor até templos positivistas, com liturgias próprias. Essas tentativas mostram uma verdade profunda: mesmo quando se afastam do Deus vivo, as pessoas continuam buscando um “absoluto” a fim de consagrar a vida.

Para a fé católica, esse quadro é desafiador. Por um lado, ela concorda que a religião não pode ser usada como desculpa para ignorância, violência ou opressão; por outro, não pode aceitar ser rebaixada ao estágio infantil do pensamento. A Igreja vê na revelação de Cristo não uma fase superável, mas a plenitude da verdade sobre Deus e o homem. A ciência é um caminho legítimo

de conhecimento, mas não o único; a realidade não se esgota em aquilo que o método positivo pode captar.

6.6 Pensamento da Igreja Católica Sobre o Positivismo

Ao longo dos séculos XIX e XX, a Igreja teve de responder tanto ao positivismo clássico quanto ao espírito positivista em geral. O papa Pio IX, no *Syllabus Errorum* (1864),⁹⁷ condena o “racionalismo” e o “naturalismo” que excluem o sobrenatural e reduzem tudo a causas intramundanas. Embora não use sempre o termo “positivismo”, muitos dos erros apontados estão ligados à mesma mentalidade: negar a inspiração da Escritura, reduzir a religião a fenômeno humano, afirmar que a razão deve ser completamente autônoma em relação à fé.

O Concílio Vaticano I (1870) é muito importante nesse contexto, pois afirma, ao mesmo tempo, a capacidade da razão natural de conhecer Deus e a necessidade da revelação sobrenatural.⁹⁸ Contra o ceticismo e o positivismo, o Concílio declara que “Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas”.⁹⁹ Isso significa: a razão não está confinada ao fenômeno empírico; pode, a partir dele, elevar-se à causa primeira, ao fundamento do ser. Contra o racionalismo exagerado, o Concílio também lembra que há verdades que superam a razão (como a Trindade), conhecidas apenas pela fé.

No século XX, especialmente diante do avanço do cientificismo e do tecnicismo, a Igreja aprofundou sua reflexão. Encíclicas como *Humani Generis* (Pio XII)¹⁰⁰ alertam contra filosofias que, sob o pretexto de seguir a ciência, negam qualquer realidade transcendente. O Concílio Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, reconhece a autonomia legítima das ciências e das realidades

⁹⁷ Papa Pio IX, *Syllabus Errorum* (Catálogo de Erros), 8 de dezembro de 1864, Proposições 1-8 (sobre Racionalismo), 9-14 (sobre Indifferentismo e Naturalismo), 15-18 (sobre Autoridade da Igreja).

⁹⁸ Concílio Vaticano I, *Constituição Dogmática Dei Filius* (Sobre a Fé Católica), 24 de abril de 1870, cap. II, "De la Revelación" e cap. IV, "De la Razón y la Fe". Ibid., cap. II, para. 3-4 (sobre a capacidade da razão natural de conhecer Deus). Ibid., cap. IV, para. 1-3 (sobre a relação entre razão e fé).

⁹⁹ Concílio Vaticano I, *Dei Filius*, Cap. II.

¹⁰⁰ Papa Pio XII, *Humani Generis* (Encíclica sobre as Falsas Opiniões que Ameaçam a Doutrina Católica), 12 de agosto de 1950, para. 1-30. Ibid., para. 5-15 (sobre o cientificismo e o materialismo). Ibid., para. 16-25 (sobre a negação da alma imortal e da transcendência). Ibid., para. 26-30 (sobre a necessidade da filosofia perene e da revelação).

terrestres, mas critica explicitamente uma autonomia “absoluta” que se fecha à referência a Deus. Ele adverte contra uma confiança excessiva nas ciências experimentais, que “não podem por si só penetrar o íntimo da realidade”, nem responder às questões últimas de sentido.¹⁰¹

A encíclica *Fides et Ratio* (1998), de São João Paulo II, é um documento-chave para entender a posição católica madura. Ela reconhece o valor das ciências e da razão crítica, mas denuncia a redução da razão humana à razão técnico-científica. João Paulo II fala de uma “crise da razão”, quando ela renuncia à sua vocação metafísica, isto é, de buscar as causas últimas e o sentido global do ser.¹⁰² O positivismo – tanto em sua forma clássica quanto em suas formas atuais – é visto como um dos fatores dessa crise: ao limitar o conhecimento ao que é verificável empiricamente, ele empobrece a própria racionalidade.

Ao mesmo tempo, a Igreja não propõe um retorno a uma visão pré-científica do mundo. Ela insiste na harmonia entre fé e razão, entre teologia e ciências, desde que cada uma respeite o âmbito da outra. A fé não pretende substituir a ciência na explicação de como funciona a natureza; a ciência não deve pretender substituir a fé na resposta sobre por que existe algo em vez de nada, qual o sentido último da vida, quem é Deus. Uma verdadeira filosofia cristã reconhece os limites do método positivo sem negar sua validade em seu campo próprio.

6.7 Aspectos Positivos e Limites do Positivismo à Luz da Fé

Visto com equilíbrio, o positivismo traz algumas contribuições que podem ser apreciadas também por um olhar cristão. Em primeiro lugar, a exigência de rigor empírico ajuda a purificar o campo do conhecimento natural de superstições, credences e explicações apressadas do tipo “foi Deus que quis” para fenômenos que, na verdade, têm causas naturais identificáveis. A medicina, por exemplo, avançou enormemente quando se baseou em dados observáveis, experimentação e estatística, em vez de depender de simpatias mágicas ou teorias não testadas.

¹⁰¹ Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, para. 36.

¹⁰² João Paulo II, *Fides et Ratio*, Cap. I, para. 5.

Em segundo lugar, o positivismo reforça a importância de descrever os fatos com honestidade antes de emitir juízos. Em termos pastorais, isso pode ser um convite a olhar com realismo as situações humanas, sociais e eclesiais, em vez de viver só de discursos bonitos desconectados da realidade concreta. Uma fé adulta não tem medo dos fatos; sabe que Deus é Senhor da história real, não de um mundo imaginário.

No entanto, os limites do positivismo são graves quando ele se torna filosofia total. Ao declarar que só o verificável tem sentido, ele joga fora, junto com as superstições, também as grandes questões que sempre inquietaram o coração humano: De onde viemos? Para onde vamos? O que é verdade, bem e beleza em si? Existe uma justiça última além da história? Se essas perguntas são rotuladas como “sem sentido” ou “não científicas”, o ser humano fica reduzido a um técnico eficiente, mas sem horizonte.

Além disso, o positivismo tende a separar fato e valor de maneira rígida: a ciência descreveria “o que é”, enquanto os valores morais seriam apenas preferências subjetivas ou convenções sociais. Isso abre espaço para o relativismo ético. Sem uma referência a um bem objetivo transcendente, a própria ciência e a técnica podem ser usadas tanto para curar quanto para destruir, tanto para promover a dignidade humana quanto para manipulá-la (como em experimentos antiéticos, armas de destruição em massa, engenharia social desumana).

Do ponto de vista da fé, o problema maior é que o positivismo fecha a “janela” do transcendente. Ao dizer que Deus, alma, graça e eternidade não são objetos de conhecimento, mas apenas de opinião ou sentimento, ele corta a possibilidade de um diálogo verdadeiro entre razão e revelação. O cristianismo, porém, afirma que Deus não é apenas objeto de fé cega, mas também de busca racional; que os sinais de sua existência e ação estão presentes na criação e na história. Uma razão que se autolimita ao empiricamente verificável recusa essa abertura.

6.8 Síntese Católica: Ciência Positiva Sim, Positivismo Não

A posição católica madura diante do positivismo pode ser sintetizada de modo bem simples: a Igreja valoriza a ciência positiva, mas rejeita o positivismo como filosofia totalizante. Em outras

palavras, apoia fortemente o uso do método científico no campo próprio das ciências naturais e sociais, mas recusa a ideia de que esse método esgota toda forma legítima de conhecer. A fé não teme microscópios, telescópios ou laboratórios; teme, sim, a pretensão de que apenas aquilo que eles captam é real.

Na visão católica, o ser humano possui uma razão aberta ao infinito. Ele é capaz não só de medir, pesar e classificar, mas também de perguntar pelo ser, pela causa primeira, pelo sentido último. A metafísica – bem entendida, purificada de especulações vazias – é parte integrante desta razão. É ela que permite, por exemplo, dizer que o universo não é simplesmente um fato bruto sem explicação, mas algo que recebe o ser de outro, de um Criador. É ela que fundamenta a dignidade inviolável da pessoa, para além de seu valor funcional na sociedade.

Ao mesmo tempo, a fé cristã ensina que Deus se revelou na história de forma concreta, com sinais, palavras e acontecimentos. Essa revelação não é objeto de experimentação científica, mas também não é puro mito ou imaginação. Ela se apoia em testemunhos, em uma tradição viva, em uma comunidade que guarda a memória de Cristo. A razão pode examinar esses testemunhos, avaliar sua coerência, dialogar com as ciências históricas, e assim dar um “sim” à fé que não seja irracional.

Por isso, o católico é chamado a ser, ao mesmo tempo, amigo da ciência e crítico do cientificismo; admirador do método positivo e opositor do positivismo filosófico. Ele reconhece que a luz da razão científica é verdadeira luz, mas limitada; e que precisa ser integrada à luz maior da fé, para que o homem não se perca em um mundo de dados sem sentido. Como dizia o papa Bento XVI, não é a fé que se opõe à razão, mas o fechamento da razão em si mesma, recusando a abertura ao Logos divino.¹⁰³

6.9 Conclusão: como um Leigo Católico pode olhar o Positivismo

Para leigos católicos envolvidos em estudos de filosofia, o positivismo é uma peça-chave para entender muitas atitudes atuais diante da fé. Quando alguém diz: “Religião é só coisa pessoal, o

¹⁰³ Papa Bento XVI, *Discurso na Universidade de Regensburg* (“Fé, Razão e a Universidade”), 12 de setembro de 2006.

que vale de verdade é o que a ciência prova”, está, ainda que sem saber, ecoando o positivismo. Saber disso ajuda a não se escandalizar, mas a dialogar com mais lucidez, mostrando que a própria afirmação “só a ciência dá verdade” não é científica, mas filosófica – e discutível.

Ao mesmo tempo, o cristão deve reconhecer com humildade que nem tudo o que, no passado, se disse em nome da religião era verdadeiro ou sábio. O positivismo, com sua exigência de fatos e rigor, ajudou a corrigir exageros, crendices e usos indevidos da fé como explicação fácil para qualquer coisa. A resposta católica não é rejeitar a modernidade em bloco, mas purificá-la, integrando o que há de bom (valorização da ciência, da racionalidade, do método) a uma visão mais ampla do ser humano e de Deus.

Em última análise, o positivismo nos coloca uma pergunta crucial: o homem é apenas um técnico diante de um mundo de fatos, ou é um buscador de sentido diante de um mistério? A fé cristã responde: somos chamados a ser mais do que registradores de dados; somos chamados a conhecer e amar a Verdade viva, que se manifestou plenamente em Jesus Cristo. As ciências nos dizem muitas coisas verdadeiras sobre o “como” do mundo; mas só a abertura ao Logos eterno nos ilumina sobre o “por quê” último da existência. Ao manter as duas luzes – a da razão científica e a da fé – o católico evita tanto as trevas da superstição quanto o brilho frio de um mundo reduzido aos “fatos” sem significado.

7. EXISTENCIALISMO

O existencialismo é uma corrente (ou melhor, um conjunto de correntes) filosóficas que colocam no centro a existência concreta da pessoa humana: sua liberdade, sua angústia, sua responsabilidade, sua relação com o sentido (ou o absurdo) da vida. Em vez de começar falando de “essências”, naturezas fixas e sistemas abstratos, o existencialismo pergunta: como é, de fato, que o ser humano vive? O que sente, decide, teme, espera? O que significa ser eu, único, finito, diante da morte, dos outros e – para crentes – diante de Deus?

Para um curso de teologia para leigos, é importante perceber que não existe “um” existencialismo, mas vários, muitas vezes opostos entre si. Há um existencialismo ateu, que parte da ausência de Deus e da falta de um sentido pré-dado; e há um existencialismo cristão, que leva muito a sério a liberdade e a angústia humanas, mas as insere na relação com Deus e na fé em Cristo. Em ambos os casos, trata-se de filosofias que tocam a carne da experiência humana, não ficam só em teorias frias. Por isso, elas dialogam profundamente com perguntas que todo cristão, mais cedo ou mais tarde, também faz.

7.1 A Virada Existencial: da Essência ao Sujeito Vivo

Antes do existencialismo, boa parte da filosofia europeia, desde a Antiguidade, tendia a pensar o ser humano a partir de essências: “o homem é um animal racional”,¹⁰⁴ “a alma é a forma do corpo”, “a natureza humana é tal ou tal”.¹⁰⁵ Essas definições têm seu valor, mas muitas vezes deixavam em segundo plano a experiência concreta: o drama da escolha, a solidão, o desespero, o amor, a culpa, a morte. O existencialismo surge como uma espécie de protesto: não adianta falar do “homem” em geral se não se leva a sério a vida real das pessoas singulares.

Essa virada não cai do céu. Ela é preparada pelo clima da modernidade tardia: guerras mundiais, crises políticas, perda de confiança em sistemas racionais totalizantes, avanço do ateísmo, experiências de absurdo e injustiça. Diante de horrores como campos de concentração, bombas atômicas, regimes desumanos, muitos pensadores sentem que falar só de “progresso”, “razão” ou “sistemas” é pouco. É preciso falar do indivíduo que sofre, escolhe, erra, é culpado ou inocente, sente-se jogado no mundo sem manual de instruções.

Ao mesmo tempo, há uma herança cristã forte: o valor da pessoa única, da consciência, da decisão diante de Deus. O existencialismo cristão retoma isso com força, enquanto o existencialismo ateu radicaliza o abandono: se não há Deus, o homem está “condenado a ser

¹⁰⁴ Aristóteles, *Política*, Livro I, Cap. 2, definição clássica do homem como “animal racional” (zoon logikon).

¹⁰⁵ Para maior aprofundamento da temática, é sugerido a Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, Questão 75, Artigos 1-6 (sobre a alma como forma do corpo). *Ibid.*, I, Questão 76, Artigos 1-5 (sobre a união da alma e do corpo). *Ibid.*, I, Questão 79, Artigos 1-13 (sobre as potências da alma, especialmente a razão). *Ibid.*, II-II, Questão 47, Artigos 1-15 (sobre a prudência e a natureza humana).

livre” sem apoio transcendente. Em ambos os casos, a pergunta central não é “o que é o homem em teoria?”, mas “como viver? O que fazer com esta liberdade e esta vida finita que me foram dadas ou em que me encontro lançado?”.

7.2 Søren Kierkegaard: o “Pai” do Existencialismo Cristão

Søren Kierkegaard (1813–1855), pensador dinamarquês profundamente cristão (embora em conflito com a Igreja estatal de seu país), é muitas vezes chamado de “pai do existencialismo”, sobretudo em sua vertente cristã. Ele não usava o rótulo “existencialista”, mas sua obra é o ponto de partida de muitas reflexões posteriores. Kierkegaard criticava duramente a cristandade “burguesa” de sua época: muita gente se dizia cristã por hábito social, sem verdadeira decisão pessoal de seguir Cristo.

Para Kierkegaard, a fé não é simplesmente aceitar um conjunto de doutrinas corretas, mas um salto existencial, um ato de decisão da pessoa inteira diante de Deus.¹⁰⁶ Ele falava de “estágios” da vida: o estético (centrado em prazeres, sensações, diversão), o ético (centrado em dever, responsabilidade, compromisso moral) e o religioso (centrado na relação pessoal com Deus, em fé e obediência, mesmo quando isto parece “absurdo” aos olhos da razão meramente humana). Abraão, disposto a sacrificar Isaac por obediência a Deus, é para ele um exemplo extremo desse paradoxo da fé.¹⁰⁷

Kierkegaard insiste na subjetividade, não no sentido de relativismo, mas de interioridade: não basta saber que Deus existe; importa como eu me coloco diante dele. O cristão autêntico é aquele que, na solidão de sua consciência, responde ao chamado de Cristo. Isso envolve angústia, medo, risco, porque seguir Jesus significa também ir contra o espírito do mundo, carregar a cruz, renunciar a muitas seguranças humanas. O existencialismo cristão, em Kierkegaard, é, portanto, uma filosofia da decisão pessoal de fé, contra a mera religiosidade social e superficial.

¹⁰⁶ Søren Kierkegaard, *Temor e Tremor*, Prefácio, p. 10.

¹⁰⁷ Para aprofundamento na temática, é sugerida as obras: Søren Kierkegaard, *Um Fragmento de Vida* e *Ibid., Estágios no Caminho da Vida*.

7.3 O Existencialismo Ateu: Sartre, Camus e o Absurdo

Se Kierkegaard coloca a pessoa diante de Deus, o existencialismo ateu parte, ao contrário, da ausência de Deus. Jean-Paul Sartre (1905–1980), filósofo francês, é o principal representante dessa corrente. Sua frase mais famosa resume a ideia: “a existência precede a essência”.¹⁰⁸ Traduzindo: não há uma “natureza humana” pré-definida por Deus ou pela metafísica; o ser humano primeiro existe, aparece no mundo, e só depois, pelas escolhas livres, constrói quem é. Não nascemos com um roteiro pronto; escrevemo-lo vivendo.

Sartre é radical: se Deus não existe, não há um “projeto” divino para o homem, nem valores objetivos dados de antemão. O homem está “condenado a ser livre”: não escolheu existir, mas, uma vez existindo, é responsável por cada escolha, sem poder se esconder atrás de uma natureza, de um “destino” ou de uma vontade de Deus.¹⁰⁹ A angústia, para Sartre, é justamente essa experiência de estar diante de um mundo sem garantias, tendo de decidir por si mesmo, sabendo que cada decisão influencia não só a própria vida, mas também uma certa imagem do que o homem deve ser.

Albert Camus (1913–1960), também francês, muitas vezes ligado ao existencialismo, embora preferisse falar de “filosofia do absurdo”. Para ele, o problema fundamental da filosofia é o suicídio: vale a pena viver, se a vida parece desprovida de sentido último, se Deus está ausente e a morte nos espera a todos? Em obras como “O Mito de Sísifo”¹¹⁰ e “A Peste”,¹¹¹ Camus descreve a condição humana como absurda: somos como Sísifo, condenados a empurrar eternamente uma pedra montanha acima, sabendo que ela rolará de novo.

Contudo, Camus não prega o desespero passivo. Ele propõe uma espécie de revolta digna: mesmo sem sentido transcendente, o homem pode ser fiel a certos valores humanos (solidariedade, compaixão, coragem) sem ilusões religiosas. Em “A Peste”, por exemplo, personagens lutam contra o mal e o sofrimento não porque esperem recompensa divina, mas

¹⁰⁸ Jean-Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo*, Introdução, p. 1-15 e Primeira Parte, “A Existência Precede a Essência”, p. 20-35.

¹⁰⁹ *Ibid.*, *O Ser e o Nada*, vol. II, Terceira Parte, “A Liberdade”.

¹¹⁰ Camus, *O Mito de Sísifo* (1942).

¹¹¹ *Ibid.*, *A Peste* (1947).

por humanidade. É um humanismo trágico, sem Deus, no qual a ética é construída na própria luta contra o absurdo.¹¹²

Do ponto de vista católico, tanto Sartre quanto Camus metem o dedo em feridas reais: a experiência da angústia, do mal, da responsabilidade, da aparente ausência de Deus. Eles não adoçam a vida com discursos fáceis; olham para a morte, para a culpa, para o sofrimento sem fugir. Mas, ao recusar Deus (Sartre) ou ao resignar-se a um Deus silencioso e inacessível (Camus), acabam deixando o ser humano sozinho diante de um universo frio. É um caminho honesto dentro de seus pressupostos, mas que, para a fé, fica aquém da esperança cristã.

7.4 O Existencialismo Cristão Contemporâneo: Jaspers, Marcel, Bultmann

Além de Kierkegaard, outros pensadores do século XX desenvolveram formas de existencialismo cristão ou existencialismo aberto ao transcendente. Karl Jaspers (1883–1969), por exemplo, fala de “situações-limite”: experiências como sofrimento, culpa, luta, morte, nas quais a existência é levada ao extremo e nas quais se abre a pergunta pelo Transcendente.¹¹³ Jaspers não é um teólogo católico, mas vê na filosofia existencial uma via para tocar o mistério que ele chama de “Abarcante”, algo que está além dos conceitos, mas se deixa pressentir nas fronteiras da experiência.

Gabriel Marcel (1889–1973), pensador francês convertido ao catolicismo, é um dos grandes representantes de um existencialismo cristão personalista. Ele diferencia “problemas” de “mistérios”:¹¹⁴ problemas são realidades que podemos objetivar e resolver tecnicamente; mistérios são realidades nas quais estamos envolvidos, que nos incluem por dentro, como o amor, a morte e Deus. Marcel critica a mentalidade técnica que transforma tudo em coisa manipulável, inclusive as pessoas. Para ele, o ser humano é chamado à fidelidade, à esperança, à comunhão, experiências que apontam para uma presença transcendente amorosa.¹¹⁵

¹¹² Ibid., p. 237, 268-270.

¹¹³ Karl Jaspers, *Filosofia*, trad. Samuel Barbosa, vol. II, "Esclarecimento da Existência", seção "As Situações-Limite", p. 95-145.

¹¹⁴ Marcel, *Ser e Ter*, distinção entre "problema" (I-Thou relationship) e "mistério" (participação existencial).

¹¹⁵ Gabriel Marcel, *Ser e Ter*, Primeira Parte, "Diário Metafísico", seção "A Mentalidade Técnica e a Objetificação", p. 55-80.

Na teologia protestante, Rudolf Bultmann (1884–1976), influenciado por Heidegger, tenta “desmitologizar” o Novo Testamento, lendo-o à luz de categorias existenciais: pecado, fé, decisão, autenticidade. Para Bultmann, o essencial da fé cristã é o encontro existencial com a Palavra de Deus que me chama à decisão, não tanto a aceitação de fatos históricos objetivos (como milagre, ressurreição física, etc.).¹¹⁶ A Igreja Católica recebeu essa abordagem com cautela: reconhece o valor das categorias existenciais, mas não aceita reduzi-las ao ponto de negar a objetividade dos eventos salvíficos.

No campo católico, autores como Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Edith Stein (Santa Teresa Benedita da Cruz) dialogam com temas existenciais sem se declararem “existencialistas” em sentido estrito. São João Paulo II, em sua filosofia personalista, também integra preocupações existenciais (liberdade, responsabilidade, corpo, amor, sofrimento) com uma sólida metafísica cristã da pessoa.¹¹⁷ Em todos esses autores, a existência concreta não é negada, mas iluminada pela graça.

7.5 Os Temas Centrais do Existencialismo: Liberdade, Angústia, Sentido

Alguns temas aparecem, de uma forma ou de outra, em praticamente todos os existencialismos, sejam ateus ou cristãos. O primeiro é a liberdade. Para os existencialistas, a pessoa não é apenas um “exemplar” de uma espécie; é um ser chamado a decidir, a escolher, a assumir um destino. Mesmo quando há condicionamentos (biológicos, históricos, sociais), há sempre um espaço de escolha – nem que seja na forma como respondo ao inevitável. Essa liberdade é, ao mesmo tempo, grandeza e fardo.

Daí o segundo tema: a angústia (ou ansiedade profunda). Ao perceber que sou livre e responsável, que não há garantias absolutas, que posso errar gravemente, que vou morrer, o ser humano experimenta uma espécie de vertigem. Kierkegaard fala da “angústia como vertigem da

¹¹⁶ Rudolf Bultmann, *Jesus Cristo e a Mitologia*, Primeira Parte, "O Problema da Desmitologização". Ibid., *Teologia do Novo Testamento*, vol. I. Ibid., *A Proclamação de Jesus e a Pregação da Igreja*, Primeira Parte, "A Pregação de Jesus".

¹¹⁷ O pensamento de São João Paulo II será apresentado com mais detalhes na parte 10 deste material complementar.

liberdade”: estou diante de um abismo de possibilidades, sem um guia infalível.¹¹⁸ Para o existencialismo ateu, essa angústia decorre também da ausência de Deus; para o cristão, ela é parte do caminho de fé, como Jesus no Getsêmani ou os santos em suas noites escuras.

Um terceiro tema central é o sentido da vida. Para Camus, a vida é absurda e o desafio é viver dignamente mesmo assim.¹¹⁹ Para Sartre, somos nós que damos sentido às nossas vidas pela ação.¹²⁰ Para os cristãos, o sentido último vem de Deus, mas não é dado de forma automática: é preciso acolher esse sentido na liberdade, muitas vezes passando por noites de dúvida e deserto. O existencialismo, nesse ponto, pode ajudar o cristão a não transformar a fé em “tranquilizante” barato, lembrando que seguir Cristo é entrar em um caminho exigente de liberdade, cruz e esperança.

7.6 O Existencialismo e a Igreja Católica: Conflitos e Encontros

Como a Igreja olha para o existencialismo? Depende muito de qual existencialismo estamos falando. O existencialismo ateu radical, como o de Sartre, é, evidentemente, incompatível com a fé católica em pontos centrais: nega a existência de Deus, de uma natureza humana criada, de valores morais objetivos dados por Deus. Para o Magistério da Igreja, uma filosofia que afirme a ausência de Deus e coloque o homem como único legislador de si mesmo cai em formas de humanismo fechado, que acabam por fracassar, porque o homem sem Deus, no fim, não se entende nem se sustenta.

Contudo, a Igreja não rejeita o existencialismo em bloco. Ela reconhece nele uma denúncia válida de certos racionalismos frios, de sistemas filosóficos que ignoram o sofrimento concreto das pessoas, de religiões vividas apenas como tradição social sem decisão pessoal. O existencialismo lembra que a fé não é herança automática, mas resposta livre; que a pessoa não é peça de sistema social; que a angústia, a dúvida, a solidão fazem parte da condição humana. O

¹¹⁸ Kierkegaard, Søren. *O Conceito de Angústia*, Parte 2, Capítulo 1.

¹¹⁹ Albert Camus, *O Mito de Sísifo: Ensaio sobre o Absurdo*.

¹²⁰ Jean-Paul Sartre, *O Existencialismo é um Humanismo*, Primeira Parte, "A Existência Precede a Essência".

Concílio Vaticano II, por exemplo, na *Gaudium et Spes*, fala extensamente das alegrias e esperanças, tristezas e angústias dos homens de hoje, ecoando preocupações existenciais.¹²¹

Na encíclica *Fides et Ratio*, São João Paulo II menciona explicitamente correntes filosóficas que, embora tenham aspectos problemáticos, podem oferecer intuições valiosas.¹²² Ele fala de filosofias da existência que, ao enfatizar temas como liberdade, angústia e finitude, ajudaram a teologia a pensar melhor a condição humana concreta diante de Deus. Ao mesmo tempo, alerta contra qualquer filosofia que absolutize o sujeito individual a ponto de romper a relação com a verdade objetiva e com a ordem do ser criada por Deus.

Em termos pastorais, muitos teólogos e pastores perceberam que a linguagem existencial é útil para anunciar o Evangelho a pessoas marcadas por solidão, perda de sentido e crise de fé. Preguar Cristo como resposta a perguntas existenciais (“quem sou?”, “por que sofrer?”, “como amar?”, “o que é a morte?”) é mais fecundo, muitas vezes, do que apenas expor doutrinas em linguagem abstrata. O existencialismo, nesse sentido, contribuiu para uma teologia mais atenta à experiência viva dos fiéis.

7.7 As Críticas Católicas ao Existencialismo Ateu

Apesar dos pontos de contato humanos, o existencialismo ateu recebe críticas firmes da fé católica. Uma primeira crítica é a recusa de uma natureza humana estável. Para o cristianismo, há sim uma “essência” humana: fomos criados à imagem e semelhança de Deus, chamados à comunhão com Ele. Essa natureza pode ser ferida pelo pecado, mas não abolida. Dizer que o homem inventa totalmente a si mesmo, sem referência a uma verdade de seu ser, abre espaço para arbitrariedades, inclusive em temas morais e antropológicos.

Uma segunda crítica é ao relativismo ético que muitas vezes acompanha o existencialismo ateu. Se não há Deus, nem lei natural, nem valores objetivos, tudo parece depender apenas de escolhas livres. Mas escolher o quê, e com base em quê? Sem um bem objetivo, a liberdade corre o risco de se tornar apenas vontade de poder ou capricho. A Igreja ensina que a

¹²¹ Este tema é encontrado em todo Decreto (Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*).

¹²² João Paulo II, *Fides et Ratio*, Cap. I, para. 74.

verdadeira liberdade não é fazer qualquer coisa, mas aderir ao bem que nos realiza segundo nossa vocação criada.

Uma terceira crítica é à desesperança última. Mesmo quando há um humanismo generoso (como em Camus), a ausência de esperança numa justiça última, numa vida eterna, num amor divino que acolhe e cura, deixa a existência sob o signo do trágico sem remédio. A fé cristã não nega o trágico, nem o sofrimento, nem o absurdo aparente de muitas situações, mas crê que, em Cristo ressuscitado, Deus assumiu esse absurdo e o transformou em caminho de vida. A cruz não é o último capítulo.

Por fim, há também uma crítica à imagem de Deus rejeitada por muitos existencialistas ateus. Muitas vezes, eles têm em mente um “Deus tirano”, que rouba a liberdade, ou um “deus-tapa-buracos” usado para explicar o que a ciência ainda não explica. A fé católica, ao contrário, proclama um Deus que cria a liberdade, que a respeita até o risco do pecado, e que se revela em Jesus como amor que se doa. Refutar um deus falso não é o mesmo que refutar o Deus vivo do Evangelho.

7.8 O Existencialismo Cristão e a Vida de Fé

Já o existencialismo cristão, em suas melhores formas, pode ser uma ajuda preciosa para aprofundar a vida de fé. Ele lembra que crer não é apenas repetir fórmulas, mas assumir, em primeira pessoa, um caminho de seguimento de Cristo. Cada batizado é chamado a dizer “sim” livremente, em meio às suas angústias, dúvidas, limites, e não por simples conformismo social. A fé tem uma dimensão de risco: confiar em Deus mesmo quando não se vê claramente, como Abraão, como Maria Santíssima, como tantos santos.

Um existencialismo cristão autêntico também ajuda a valorizar a subjetividade e a consciência. A Igreja, especialmente no Vaticano II, faz grande caso da consciência como “núcleo e santuário do homem, onde ele está a sós com Deus”.¹²³ Isso não significa subjetivismo (cada um inventa a verdade), mas reconhecimento de que a resposta à graça se dá no íntimo da pessoa, em

¹²³ Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, para 16.

decisões concretas, muitas vezes dolorosas. A pastoral que leva isso a sério evita tratar os fiéis como massa ou como simples executores de regras.

Além disso, o existencialismo cristão sublinha o tema da esperança. Diferentemente do existencialismo ateu, que muitas vezes pára na angústia e no absurdo, o olhar cristão vê na existência uma peregrinação: estamos “a caminho” de uma plenitude que ainda não vemos, mas que já começou em Cristo. A experiência da falta, do vazio, da saudade de um absoluto que não encontramos nas criaturas pode ser lida como sinal de que fomos feitos para Deus. Santo Agostinho, muito antes do existencialismo, já dizia: “Fizeste-nos para Ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousar em Ti”.¹²⁴

7.9 Conclusão: como um Leigo Católico pode olhar o Existencialismo

Para leigos católicos estudando filosofia, o existencialismo é uma corrente que, de certo modo, fala a nossa linguagem de hoje: solidão, liberdade, crise de sentido, sofrimento, morte, responsabilidade. Ignorá-lo seria perder um contato profundo com as perguntas que habitam a mente e o coração de muitas pessoas, inclusive dentro da Igreja. Ler Sartre, Camus ou Kierkegaard não é um “perigo automático”; pode ser ocasião de tomar mais a sério a própria fé, não como herança sociológica, mas como resposta pessoal e consciente.

Ao mesmo tempo, é preciso discernir. O existencialismo ateu, ao negar Deus e uma natureza humana dada, entra em choque com verdades fundamentais da fé católica. Suas análises da angústia e da liberdade podem ser aproveitadas criticamente, mas suas conclusões últimas não podem ser simplesmente assumidas por um cristão. Já o existencialismo cristão, fiel à revelação, pode enriquecer nossa compreensão da fé como encontro, decisão e caminho, ajudando-nos a evitar tanto um cristianismo meramente formal quanto um espiritualismo desencarnado.

Em última análise, a fé católica oferece uma síntese mais ampla: reconhece o drama da existência, a seriedade da liberdade, a dor da angústia, mas afirma que não estamos sozinhos. Deus entrou na nossa existência, em Jesus Cristo, assumiu a nossa condição até a morte,

¹²⁴ Santo Agostinho, *Confissões*, Livro I, Cap. 1: (Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te).

compartilhou nossa angústia, e abriu um caminho de vida nova. O verdadeiro “existencialismo cristão” é viver cada dia, com todas as suas escolhas e sofrimentos, na presença desse Deus vivo, que não anula a nossa liberdade, mas a chama à plenitude do amor.

8. FENOMENOLOGIA

A fenomenologia é uma corrente filosófica que nasce no início do século XX com uma proposta aparentemente simples, mas muito profunda: voltar “às coisas mesmas”, isto é, àquilo que realmente aparece à consciência, tal como é vivido, antes de encaixá-lo em teorias prontas ou sistemas abstratos. Em vez de começar com grandes conceitos sobre “matéria”, “espírito”, “substância”, “história” ou “natureza humana”, a fenomenologia começa perguntando: como algo se dá à minha experiência? Como vejo, ouço, recordo, espero, amo, rezo, sofro e decido?

Para um curso básico de filosofia para leigos católicos, a fenomenologia é especialmente interessante porque ela leva muito a sério a experiência vivida – inclusive a experiência religiosa –, sem cair logo em reduções materialistas ou em explicações superficiais. Ela quer descrever, com a máxima fidelidade possível, o modo como os fenômenos (isto é, “o que aparece”) se manifestam à consciência. E, a partir dessa descrição cuidadosa, tenta chegar a estruturas mais profundas da experiência humana. Muitos pensadores cristãos se deixaram enriquecer por esse método, ajudando a renovar a teologia e a espiritualidade no século XX.

8.1 A Ideia Central: Descrever a Experiência, Não Explicá-la Apressadamente

A palavra “fenomenologia” vem de “fenômeno”, que, em grego, significa “aquilo que aparece”, “aquilo que se mostra”. Para o fundador da fenomenologia, Edmund Husserl, o ponto de partida da filosofia deve ser o exame rigoroso da experiência consciente. Tudo o que conhecemos, de algum modo, nos é dado em atos de consciência: perceber, imaginar, lembrar, desejar, julgar e rezar. Não faz sentido falar de um “mundo” totalmente fora de qualquer relação com a consciência; o mundo para nós é sempre mundo-vivido.¹²⁵

¹²⁵ Edmund Husserl, *Investigações Lógicas: Prolegômenos a uma Lógica Pura*, Prolegômenos.

A fenomenologia não parte de uma negação ou afirmação prévia de Deus, da alma, da matéria ou de qualquer “coisa em si”. Ela suspende provisoriamente (“coloca entre parênteses”) as crenças e teorias sobre a realidade para concentrar-se em como essa realidade é experimentada. Essa suspensão chama-se “epoché”:¹²⁶ não significa que negamos a existência do mundo; significa que não vamos discutir isso agora, mas apenas descrever como o mundo aparece à nossa consciência, tal como é vivido, com suas cores, sons, significados, memórias e expectativas.

Um ponto fundamental na fenomenologia é a ideia de “intencionalidade” da consciência: toda consciência é sempre consciência de algo. Quando estou com raiva, estou com raiva de alguém; quando acredito, acredito em algo; quando rezo, rezo a Alguém. Não existe “consciência vazia”, isolada do mundo; há sempre uma relação entre sujeito e objeto. A fenomenologia procura descrever, com precisão, esses modos diferentes de relação: ver não é o mesmo que imaginar, que não é o mesmo que lembrar, que não é o mesmo que crer ou amar.

Essa ênfase na descrição fiel da experiência, antes de qualquer explicação teórica, faz da fenomenologia uma espécie de “atenção amorosa” à realidade. Em vez de impor esquemas pré-fabricados, ela pergunta com humildade: como isso se dá? Como se mostra? Como é vivido? Para o cristão, esse espírito de atenção pode ser muito fecundo, tanto para compreender melhor a própria fé quanto para dialogar com o mundo contemporâneo.

8.2 Edmund Husserl: o Fundador da Fenomenologia

Edmund Husserl (1859–1938) foi um matemático e filósofo que, insatisfeito com certos caminhos da filosofia moderna (ceticismo, psicologismo, relativismo), quis dar à filosofia um fundamento tão rigoroso quanto o da matemática, mas sem esquecer a riqueza da experiência vivida. Em obras como as *Investigações Lógicas* e as *Ideias para uma Fenomenologia Pura*, ele lança as bases da fenomenologia.

¹²⁶ Epoché (suspensão fenomenológica): método fenomenológico de colocar entre parênteses as crenças sobre a realidade para concentrar-se no modo de aparecer dos fenômenos. Cf. Husserl, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*, Seções 31-34.

Husserl critica o “naturalismo”, isto é, a tendência de tratar a consciência como se fosse apenas um objeto no mundo, semelhante a outros objetos, que pode ser explicado por causas físicas ou biológicas. Para ele, a consciência tem um estatuto especial: é a condição de possibilidade de qualquer “mundo” aparecer para nós. Antes de dizer que algo existe “lá fora”, devo reconhecer que ele se torna presente “para” alguém, em um ato de consciência. Portanto, a filosofia deve começar analisando esses atos, e não apenas descrevendo o mundo como se não houvesse ninguém que o vive.

A famosa fórmula de Husserl é “retorno às coisas mesmas”. Isso significa: não quero ficar apenas repetindo conceitos herdados; quero ir à própria experiência – por exemplo, à experiência de ver uma árvore, de recordar um amigo, de rezar o Pai-Nosso – e descrever suas estruturas. Ao fazer a “redução fenomenológica” (suspender julgamentos sobre existência externa e concentrar-se no modo de aparecer), Husserl espera chegar às essências da experiência, isto é, àquilo que é invariável em certos tipos de vivência.

Husserl não constrói, em sua fase madura, uma filosofia explicitamente teísta ou ateia. Ele se concentra mais no método e na descrição da vida da consciência. Mas muitos de seus alunos, alguns ateus, outros cristãos, vão usar a fenomenologia para aprofundar temas tão diversos quanto corpo, mundo, linguagem, ética, arte e também religião.

8.3 Da Fenomenologia à Existência: Heidegger e Outros

Um dos discípulos mais famosos de Husserl é Martin Heidegger (1889–1976). Embora não seja nosso foco principal aqui, ele é importante porque leva a fenomenologia em direção à questão do “ser” e da existência humana, influenciando fortemente o existencialismo. Heidegger pega o método fenomenológico de descrever a experiência consciente e o aplica ao modo como nós “existimos” no mundo: sempre já envolvidos em relações, preocupações, projetos, medos e esperanças.

Heidegger fala do homem como *Dasein*, expressão alemã que significa algo como “ser-aí”, “ser-no-mundo”. Para ele, não somos sujeitos isolados que depois entram em contato com o

mundo; desde o começo, estamos “lançados” em uma situação concreta, com outros, em um mundo de significados. A fenomenologia heideggeriana descreve a experiência do tempo, da morte, da angústia, do “ser-com-os-outros”, tentando mostrar como, nesses fenômenos, se revela algo do mistério do ser.¹²⁷

Heidegger é um caso complexo em relação à fé. Teve formação católica, depois distanciou-se, e sua filosofia não é cristã. Contudo, muitos teólogos (inclusive católicos) aprenderam com ele a levar mais a sério a dimensão histórica, temporal e existencial da vida humana. A fenomenologia existencial de Heidegger complementa a de Husserl: uma enfatiza a estrutura da consciência; a outra, o modo de ser do homem no tempo e no mundo.

Outros fenomenólogos importantes, cada um a seu modo, ampliam o campo: Max Scheler trabalha a ética e os valores (inclusive religiosos) com método fenomenológico; Edith Stein (Santa Teresa Benedita da Cruz), aluna de Husserl que se converte ao catolicismo e torna-se carmelita, aprofunda a fenomenologia da empatia, da pessoa e da comunidade; Emmanuel Lévinas, judeu, usa a fenomenologia para refletir sobre a experiência do rosto do outro e a ética como responsabilidade.

8.4 A Fenomenologia e Corpo: Merleau-Ponty e o Mundo Vivido

Outro grande nome da fenomenologia é Maurice Merleau-Ponty (1908–1961). Ele chama atenção para algo que ainda não tinha sido suficientemente explorado: o papel do corpo na experiência. Muitas filosofias anteriores tendiam a ver o corpo como um objeto entre outros, algo que “temos”, enquanto a consciência seria uma espécie de “olho” interior que observa tudo. Merleau-Ponty, inspirado em Husserl, afirma: o corpo não é apenas um objeto; é o nosso modo de estar no mundo, o nosso “corpo vivido”.

Quando digo “vejo a árvore”, não é apenas um olho físico funcionando como máquina; é um eu corporizado que se desloca, aproxima-se, contorna o objeto, relaciona-o com memórias e projetos. O corpo é a condição concreta de nossa percepção, de nossa ação, de nosso contato

¹²⁷ Para aprofundamento na temática é sugerida a obra: Martin Heidegger, *Ser e Tempo*.

com os outros. A fenomenologia do corpo rompe com a separação rígida entre “mente” e “matéria”: somos sempre unidade de corpo e consciência, de interioridade e exterioridade.

Merleau-Ponty fala também de “mundo da vida” (*Lebenswelt*),¹²⁸ expressão já presente em Husserl: o mundo tal como é vivido na experiência cotidiana, antes de ser transformado em objeto de ciência. Por exemplo, a experiência de caminhar em uma rua conhecida, de celebrar uma festa em família, de participar de uma missa. A fenomenologia insiste que a ciência, ao medir e quantificar, não esgota a riqueza desse mundo vivido. Para a fé cristã, que se encarna em ritos, gestos, corpos, essa perspectiva abre espaço para uma reflexão profunda sobre liturgia, sacramentos e espiritualidade concreta.

8.5 A Fenomenologia e Religião: Scheler, Stein, Lévinas e Outros Cristãos

A fenomenologia, por seu foco na experiência, oferece ferramentas poderosas para pensar também a dimensão religiosa. Max Scheler (1874–1928), inicialmente católico, depois afastado, mas profundamente marcado pela fé, aplicou o método fenomenológico aos valores: valores do agradável, do útil, do belo, do justo e do santo. Ele via a experiência do sagrado como algo específico, com seu “sabor” próprio, distinto de outras experiências. A percepção de Deus não seria mera projeção, mas um tipo de apreensão de valor altíssimo, que mobiliza reverência, amor e adoração.

Edith Stein (1891–1942), aluna brilhante de Husserl, converteu-se ao catolicismo após uma profunda busca filosófica e leitura de Santa Teresa d’Ávila. Ela uniu fenomenologia e mística, refletindo sobre a pessoa, a empatia (capacidade de entrar no mundo do outro), a comunidade e também sobre a estrutura da mulher e do homem à luz da fé.¹²⁹ Mais tarde, como carmelita, meditou filosófica e espiritualmente sobre a cruz, a relação entre natureza e graça, razão e fé. Sua obra é um exemplo belíssimo de como a fenomenologia pode servir a uma visão cristã profunda.

¹²⁸ *Lebenswelt* (mundo da vida): conceito de Husserl, desenvolvido por Merleau-Ponty, referindo-se ao mundo vivido na experiência cotidiana, anterior à reflexão científica. Para aprofundamento na temática é sugerida a obra Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*.

¹²⁹ Obras sugeridas para aprofundamento: Edith Stein, *Potência e Ato*. Ibid., *A Estrutura da Pessoa Humana* e Ibid, *Introdução à Filosofia*.

Emmanuel Lévinas (1906–1995), judeu, não cristão, usa a fenomenologia para falar da experiência ética do rosto do outro: quando encontro o outro, especialmente o pobre, o frágil, algo se impõe a mim como um “tu não matarás”. Antes de qualquer teoria, há um apelo que vem do outro e me chama à responsabilidade.¹³⁰ Muitos teólogos católicos viram nessa fenomenologia da alteridade uma luz para entender o mandamento do amor ao próximo e a centralidade da caridade.

No mundo católico, filósofos como Karol Wojtyła (futuro João Paulo II) utilizaram o método fenomenológico para aprofundar a compreensão da pessoa humana, da liberdade, da experiência do amor, do dom de si. Seu livro *Amor e Responsabilidade* e depois sua teologia do corpo são exemplos de diálogo fecundo entre a visão clássica tomista e a sensibilidade fenomenológica: parte-se da experiência vivida do amor humano, do desejo, da responsabilidade, e daí se sobe à verdade objetiva sobre o homem e a mulher.

8.6 A Fenomenologia e o Pensamento da Igreja Católica

A Igreja não tem uma “posição oficial” única sobre a fenomenologia, como se aprovasse ou condenasse a corrente em bloco. Ao contrário de outras filosofias mais claramente opostas à fé (como certas formas de materialismo e positivismo), a fenomenologia é, em grande medida, um método, uma atitude de atenção à experiência, que pode ser usado em direções diversas: ateia, agnóstica, cristã, judaica, etc.

O que se vê, na prática, é que muitos pensadores católicos do século XX se aproximaram da fenomenologia, percebendo nela um aliado para renovar a filosofia e a teologia, especialmente em temas ligados à pessoa, à liberdade, ao amor, à consciência e à experiência de Deus. O próprio São João Paulo II, na encíclica *Fides et Ratio*, menciona de modo positivo as filosofias que se voltam para o sujeito, desde que não caiam no subjetivismo relativista.¹³¹ Ele fala explicitamente da importância de uma filosofia da pessoa, atenta à sua interioridade e dignidade, algo que a fenomenologia ajudou a aprofundar.

¹³⁰ Obras sugeridas para aprofundamento: Lévinas, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*; *Ibid.*, *De Outro Modo que Ser ou Além da Essência* e *Ibid.*, *Humanidade e Humanismo*.

¹³¹ Papa São João Paulo II, Encíclica *Fides et Ratio*, para. 74-75.

Ao mesmo tempo, a Igreja alerta para possíveis riscos, quando a fenomenologia se transforma em filosofia fechada. Por exemplo, se alguém usa a suspensão fenomenológica (epoché) para dizer: “não podemos saber nada sobre Deus em si, só sobre nossa experiência religiosa subjetiva”, isso se choca com a afirmação católica de que Deus realmente existe, se revelou objetivamente em Cristo, realizou eventos históricos (como a ressurreição) e se deixa conhecer, ainda que de modo limitado. A fé não é apenas experiência interior; é resposta a uma Palavra e a fatos salvíficos.

O Concílio Vaticano II, em documentos como *Gaudium et Spes*, mostra uma sensibilidade fenomenológica ao falar largamente da experiência moderna: angústias, esperanças, medos e conquistas. O Concílio não começa pela definição abstrata de “homem”, mas pela situação concreta do homem de hoje. Essa abordagem, impregnada de atenção fenomenológica, não nega a doutrina, mas a encarna na história viva.

Teólogos como Karl Rahner, von Balthasar, Joseph Ratzinger (Bento XVI) e outros dialogaram com a fenomenologia ao refletir sobre revelação, experiência de fé, liturgia e consciência. Mesmo quando criticam excessos subjetivistas, reconhecem que a fé não pode ser pensada como algo externo à vida existencial do crente. A fenomenologia ajudou a teologia católica a falar mais de “encontro”, “experiência” e “caminho”, sem cair por isso em sentimentalismos vazios.

8.7 Fenomenologia e Fé Cristã

Há vários pontos em que a fenomenologia, em sua forma equilibrada, sintoniza com a visão católica:

1. *Centralidade da pessoa*: a fenomenologia parte da experiência do sujeito, não de abstrações. A fé cristã também vê a pessoa como centro querido por Deus, capaz de conhecer e amar. Isso favorece uma antropologia onde cada indivíduo é insubstituível.
2. *Valorização do mundo vivido*: a fenomenologia não despreza a vida cotidiana. O cristianismo também vê o cotidiano como lugar de encontro com Deus: família, trabalho,

sofrimento, alegria e liturgia. A graça age na história real, não em um mundo de conceitos apenas.

3. *Atenção ao corpo*: ao destacar o corpo como modo de estar no mundo, a fenomenologia se aproxima da visão cristã que vê o corpo como parte constitutiva da pessoa, não como prisão da alma. A teologia do corpo, dos sacramentos e da encarnação se beneficia dessa perspectiva.
4. *Respeito ao mistério do outro*: quando Lévinas fala da alteridade irreduzível do outro, isso ecoa o mandamento cristão de amar o próximo como outro verdadeiro, não como projeção. A fenomenologia da empatia, da relação, ajuda a compreender melhor a caridade.
5. *Abertura ao transcendente na experiência*: embora nem todo fenomenólogo seja crente, muitos reconhecem que, na experiência humana, há dimensões que apontam para além do simplesmente dado: aspiração ao infinito, sentimentos de culpa e perdão, sede de sentido. A fé cristã vê nesses traços sinais da presença discreta de Deus na consciência.

8.8 Riscos e Limites da Fenomenologia à Luz da Fé

Ao mesmo tempo, a Igreja e filósofos cristãos apontam riscos, principalmente quando a fenomenologia se absolutiza ou se combina com correntes relativistas:

1. *Subjetivismo*: se se insiste apenas na experiência tal como é vivida, sem perguntar pela verdade objetiva das coisas, corre-se o risco de pensar que toda verdade é apenas “minha experiência”. A fé católica, porém, afirma realidades objetivas: Deus existe, Cristo ressuscitou, a graça está realmente presente nos sacramentos.
2. *Esquecimento da metafísica*: alguns fenomenólogos rejeitaram a metafísica tradicional, julgando-a abstrata e descolada da experiência. A Igreja, em *Fides et Ratio*,¹³² insiste que a razão humana precisa de uma verdadeira metafísica do ser, capaz de ir além do fenômeno e afirmar um fundamento último (Deus). A fenomenologia, para ser fecunda, não deve excluir esse passo; pode prepará-lo.

¹³² Papa São João Paulo II, Encíclica *Fides et Ratio*, para. 83-84.

3. *Ambiguidade em relação à verdade moral*: se a ética é pensada apenas a partir de experiências de valor subjetivas, sem referência a uma lei moral natural inscrita na criação, cai-se facilmente no relativismo. A fenomenologia dos valores (como em Scheler) é muito rica, mas precisa ser integrada a uma visão objetiva do bem.
4. *Leitura reducionista da religião*: alguns autores, usando o método fenomenológico, trataram a religião apenas como “fenômeno” humano, sem considerar sua pretensão de verdade. A Igreja pode acolher o estudo fenomenológico da experiência religiosa, mas não aceita reduzir a fé a isso; há um conteúdo revelado que não depende da experiência subjetiva para ser verdadeiro.

Portanto, o caminho católico é de acolher a fenomenologia como instrumento precioso, mas não como sistema fechado. Integrada a uma antropologia e a uma metafísica cristãs (como fizeram Edith Stein, Wojtyła/João Paulo II, entre outros), ela pode enriquecer a compreensão da fé e da pessoa humana.

8.9 A Fenomenologia na Vida Espiritual e Pastoral

Na prática pastoral e espiritual, a fenomenologia influenciou bastante a maneira de falar de Deus e da fé. Diretores espirituais, teólogos e pregadores, inspirados por essa sensibilidade, passaram a valorizar mais a escuta da experiência concreta dos fiéis: suas alegrias, feridas, dúvidas e modos de perceber Deus. Em vez de apenas “aplicar regras gerais”, há maior atenção ao modo como cada pessoa vive o encontro com Deus.

A reflexão sobre os sacramentos também se beneficiou. A fenomenologia do corpo e do símbolo ajudou a ver a liturgia não como “teatro” externo, mas como lugar onde sinais sensíveis (pão, vinho, água, óleo, gestos) tocam profundamente a experiência humana e se abrem à graça. A compreensão da Eucaristia, por exemplo, pode ser enriquecida ao descrever com atenção o que significa realmente participar de um sacrifício, receber alimento, estar em comunhão física e espiritual com os outros e com Cristo.

Na catequese, uma abordagem fenomenológica convida a partir da experiência dos catequizandos: suas perguntas sobre sofrimento, amizade, morte, injustiça e alegria. A doutrina não é jogada de cima, mas apresentada como luz para interpretar experiências já vividas. Isso não muda o conteúdo da fé, mas a forma de anunciá-la, mais próxima da vida concreta.

Na moral cristã, finalmente, a fenomenologia da consciência e da decisão pode ajudar a formar não apenas “cumpridores de normas”, mas pessoas realmente responsáveis, que entendem desde dentro o valor do bem, a dor da culpa e a beleza do perdão. Santo João Paulo II, na encíclica *Veritatis Splendor*,¹³³ embora crítico de alguns desdobramentos subjetivistas, valoriza uma moral que leva em conta a interioridade da pessoa e sua história, sem cair no casuísmo frio.

8.10 Conclusão: Como um Leigo Católico Pode Olhar a Fenomenologia

Para leigos católicos estudando filosofia, a fenomenologia é uma corrente que vale muito a pena conhecer. Ela nos educa a olhar com mais atenção para a própria experiência e para a experiência dos outros: como rezo? Como sofro? Como amo? Como percebo Deus na vida? Em vez de responder automaticamente com fórmulas, somos convidados a escutar e descrever o que realmente acontece, deixando que a verdade se manifeste com mais profundidade.

Ao mesmo tempo, é importante não absolutizar a fenomenologia. Ela é um método, não um evangelho. Usada sozinha, pode escorregar para o subjetivismo ou para uma espécie de “agnosticismo elegante” que fala muito da experiência religiosa, mas pouco de Deus como realidade objetiva. Integrada à fé e à metafísica cristã, porém, ela se torna uma poderosa aliada: ajuda a compreender melhor a pessoa humana, a encarnação, os sacramentos, a vida espiritual e a anunciar o Evangelho de modo mais próximo da vida real.

Em última análise, a fenomenologia, quando colocada a serviço da fé, nos ajuda a perceber que Deus não é uma ideia distante, mas Alguém que se deixa encontrar na trama concreta da existência: no olhar do outro, no silêncio da oração, na dor acolhida, na alegria partilhada.

¹³³ Ibid., para. 54-63.

Voltar “às coisas mesmas”, para um cristão, é também voltar ao Evangelho vivido, onde o Verbo se fez carne e entrou na nossa experiência, para que, em tudo o que somos e vivemos, possamos encontrar sua presença salvadora.

9. PERSONALISMO

Personalismo é o nome dado a um conjunto de correntes filosóficas que têm algo em comum muito importante: colocam a pessoa humana no centro da reflexão. Em vez de começar falando de “matéria”, “Estado”, “classe social”, “espírito abstrato” ou “forças anônimas da história”, o personalismo pergunta: o que é uma pessoa? Qual a sua dignidade? Como deve ser tratada? Quais relações e estruturas respeitam ou violam essa dignidade? Tudo o mais – economia, política, cultura, ciência – é avaliado a partir do impacto que tem sobre as pessoas concretas.

Para um curso de teologia como o nosso, o personalismo é particularmente relevante, porque ele dialoga muito bem com a visão cristã: a pessoa humana criada à imagem de Deus, chamada à comunhão, nunca pode ser reduzida a coisa, peça de engrenagem ou número. Ao mesmo tempo, o personalismo não é apenas “filosofia católica”; há personalismos cristãos e não cristãos, católicos e protestantes, com diferentes ênfases. Mas todos compartilham a convicção fundamental de que a pessoa é valor absoluto e deve ser sempre fim, nunca mero meio.

9.1 Por que surge o Personalismo? Reação a Reduções do Homem

O personalismo aparece sobretudo no século XX, mas tem raízes anteriores. Ele surge como reação a várias filosofias e ideologias que tendiam a reduzir ou esmagar a pessoa: materialismo (que reduz o homem à matéria),¹³⁴ economismo (que o vê só em termos de produção e consumo), coletivismos políticos (que sacrificam o indivíduo ao Estado ou ao partido), e também individualismos egoístas (que fecham a pessoa em si mesma, ignorando sua vocação à relação).

¹³⁴ Conteúdo estudado na parte 5 deste material complementar.

As duas guerras mundiais, os totalitarismos (nazismo, fascismo, comunismo soviético), os campos de concentração e as novas formas de exploração econômica criaram um cenário de horror e desumanização. Muitas pessoas eram tratadas como “coisas descartáveis”, simples números, instrumentos para fins políticos ou econômicos. Nesse contexto, filósofos, muitos deles cristãos, sentiram a urgência de afirmar com força a dignidade inviolável de cada ser humano, independentemente de sua utilidade, raça, classe, religião ou estado de saúde.

Ao mesmo tempo, o personalismo responde também a certas limitações de filosofias mais abstratas, que falavam de “homem” em geral, mas sem olhar de perto a experiência concreta da pessoa: sua liberdade, sua interioridade, seus vínculos de amor e sua consciência moral. Inspirado, em parte, pela fenomenologia e pelo existencialismo, o personalismo procura unir uma visão objetiva da pessoa (há uma natureza humana, uma verdade sobre o homem) com uma atenção profunda ao modo como cada pessoa vive essa verdade na história.

9.2 Ideia Central: A Pessoa Como Fim em Si Mesma

A ideia central do personalismo pode ser resumida assim: a pessoa é um ser único, irrepetível, espiritual e corporal, capaz de conhecimento e amor, dotado de liberdade e responsabilidade, e que, por isso, possui uma dignidade absoluta, não relativa. Ela nunca pode ser tratada como simples meio para objetivos externos, por mais nobres que pareçam. A pessoa deve sempre ser respeitada e promovida como fim em si mesma.

Isso significa que não podemos justificar sacrificar algumas pessoas “em nome do progresso”, “em nome da maioria”, “em nome da raça”, “em nome do lucro”, “em nome da ciência”. Nenhuma estrutura social, nenhum projeto político, nenhuma ideologia tem o direito de usar seres humanos como meros instrumentos. Toda ordem justa deve estar a serviço das pessoas, e não o contrário. Ao mesmo tempo, essa dignidade pessoal é inseparável da relação: a pessoa existe sempre “com” e “para” os outros, não como monólito isolado.

Outro ponto central é que a pessoa não é apenas um “indivíduo” biológico (um exemplar da espécie humana), mas um sujeito de interioridade, de consciência e de autotranscendência. Ela

é capaz de sair de si para conhecer a verdade, para amar o outro e para abrir-se a Deus. Essa capacidade de transcender a si mesma é vista pelos personalistas como sinal de algo espiritual no ser humano, ainda que nem todos falem explicitamente em alma ou em Deus.

9.3 Personalismo Francês: Mounier e a Pessoa em Comunidade

Um dos polos mais importantes do personalismo foi a França, na primeira metade do século XX. Ali se destaca Emmanuel Mounier (1905–1950), fundador da revista *Esprit*. Mounier vivia em um contexto marcado pelo capitalismo selvagem, pelo crescimento de ideologias totalitárias e por uma crise cultural e espiritual profunda. Ele via o homem moderno dividido entre, de um lado, um individualismo burguês fechado em seus interesses, e, de outro, movimentos coletivistas que esmagavam a pessoa em nome da massa ou da nação.

Em suas obras, Mounier propõe um “personalismo comunitário”. Ele define a pessoa como “um ser espiritual constituído como tal por uma forma de subsistência e de independência na sua existência; que se conserva, ainda assim, engajada em uma comunidade de vida com outras pessoas, das quais depende, às quais se doa e por meio das quais se realiza”. Nessa visão, a pessoa é, ao mesmo tempo, livre e relacional; não existe sem os outros, mas também não é absorvida pela coletividade.¹³⁵

Mounier critica tanto o liberalismo individualista quanto os totalitarismos. Ele defende uma transformação social que tenha no centro a pessoa e suas necessidades integrais: materiais, culturais e espirituais. A política, a economia, a educação e a arte devem ser repensadas a partir da pergunta: isso realmente promove o florescimento das pessoas concretas, especialmente as mais frágeis, ou as sacrifica? Esse personalismo francês influenciou muito pensadores cristãos, movimentos sociais e até documentos da Igreja sobre a justiça e a dignidade humana.

¹³⁵ Este pensamento pode ser aprofundado em toda a obra: Emmanuel Mounier, *O Personalismo*.

9.4 Personalismo Polonês: Karol Wojtyła / São João Paulo II

Outro grande núcleo do personalismo nasceu na Polônia, com Karol Wojtyła (1920–2005), que mais tarde se tornaria o Papa João Paulo II. Sacerdote e filósofo, vivendo sob a ocupação nazista e depois sob o regime comunista, Wojtyła viu de perto duas formas violentas de desrespeito à pessoa: o totalitarismo racista e o totalitarismo materialista. Sua resposta filosófica, profundamente enraizada na fé católica e na tradição tomista, foi um personalismo que une metafísica do ser e análise fenomenológica da experiência.

Em obras como *Pessoa e Ato* e *Amor e Responsabilidade*, Wojtyła analisa a pessoa a partir de seus atos: conhecer, querer, amar, decidir e doar-se. Ele mostra como, em cada ato autêntico, a pessoa se realiza como sujeito livre e responsável. A sexualidade, por exemplo, não é apenas instinto biológico; é dimensão profunda da pessoa, chamada a tornar-se linguagem de amor e doação, não de uso ou consumo. Daí sua célebre “norma personalista”: a pessoa é um bem tal que só pode ser amada, nunca usada.¹³⁶

Como Papa, João Paulo II leva esse personalismo para o Magistério da Igreja. Encíclicas como *Redemptor Hominis*, *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis*, *Centesimus Annus*, *Evangelium Vitae* são profundamente personalistas: falam do “homem como caminho da Igreja”, da dignidade do trabalhador, da opção pelos pobres, da defesa da vida desde a concepção até a

¹³⁶ Esta “norma personalista” é desenvolvida em seu pensamento sobre o amor verdadeiro. O amor verdadeiro é aquele que respeita a dignidade da pessoa, que reconhece a pessoa como um bem que deve ser amado, nunca usada. O amor verdadeiro é aquele que busca o bem do outro, que se doa ao outro, que reconhece a alteridade do outro. O amor verdadeiro não é sentimento. O sentimento pode acompanhar o amor, mas o amor não é reduzido ao sentimento. O amor verdadeiro é um ato da vontade, é uma decisão de se entregar ao outro, é um compromisso de buscar o bem do outro. O amor verdadeiro é aquele que é capaz de sacrifício, de renúncia, de doação de si. O amor verdadeiro é aquele que permanece fiel mesmo quando o sentimento desaparece, que permanece comprometido mesmo quando há dificuldades, que permanece dedicado ao bem do outro mesmo quando isso exige sacrifício pessoal. Na sexualidade, o amor verdadeiro é aquele que se expressa através da doação mútua, que respeita a dignidade do outro, que reconhece que o outro é uma pessoa que deve ser amada, nunca usada. Na sexualidade, o amor verdadeiro é aquele que é capaz de criar vida, que é capaz de gerar nova pessoa, que é expressão da doação total de si ao outro. O amor verdadeiro é, portanto, aquele que é fiel, que é indissolúvel, que é aberto à vida. O amor verdadeiro é aquele que reconhece a dignidade do outro, que respeita a liberdade do outro, que busca o bem do outro. O amor verdadeiro é aquele que é capaz de transformar a sexualidade em linguagem de amor e doação, em expressão da totalidade da pessoa, em sacramento da aliança entre duas pessoas. Karol Wojtyła, *Amor e Responsabilidade: Ensaio de Ética Sexual*, Terceira Parte, O Amor Verdadeiro.

morte natural, sempre a partir da centralidade da pessoa e da sua vocação à comunhão. Sua “teologia do corpo” é um exemplo claro de personalismo cristão aplicado à moral sexual e ao matrimônio.

9.5 Outros Representantes: Maritain, Guardini, Von Hildebrand, Buber

O personalismo não é obra de um único autor. Vários pensadores importantes contribuíram para essa perspectiva. Jacques Maritain (1882–1973), filósofo francês convertido ao catolicismo, desenvolveu um “humanismo integral” no qual a pessoa humana é vista como aberta ao transcendente, e a sociedade deve ser estruturada de modo a favorecer seu desenvolvimento integral. Ele influenciou muito a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a visão cristã da democracia e dos direitos da pessoa.

Romano Guardini (1885–1968), padre e pensador ítalo-alemão, trabalhou temas como liberdade, responsabilidade, liturgia, mundo técnico e juventude, sempre com olhar profundamente pessoalista: o centro é a pessoa chamada a responder a Deus em meio a uma cultura em rápida transformação. Dietrich von Hildebrand (1889–1977), filósofo católico alemão, refletiu sobre o amor, a beleza e a virtude, insistindo que a pessoa é capaz de captar valores objetivos e respondê-los com atitude livre e amorosa.

Martin Buber (1878–1965), pensador judeu, não é “personalista católico”, mas seu famoso livro *Eu e Tu* é muito próximo do espírito personalista. Ele distingue dois tipos fundamentais de relação: Eu–Isso (quando trato o outro como objeto, coisa, função) e Eu–Tu (quando encontro o outro como sujeito, em relação de respeito e diálogo). Muitas reflexões cristãs sobre o encontro com Deus e com o próximo foram inspiradas por essa visão.

9.6 Personalismo: Características Principais

Podemos resumir algumas características gerais do personalismo, lembrando que há variações entre autores:

1. **Centralidade da pessoa:** a pessoa humana é o ponto de partida e de chegada da reflexão filosófica, e o critério último de juízo sobre instituições e sistemas. Tudo o que desumaniza a pessoa é criticado; tudo o que a promove é valorizado.
2. **Dignidade incondicional:** a pessoa tem valor absoluto, não relativo à sua utilidade, eficiência, saúde, idade, beleza e inteligência. Essa dignidade é igual em todos, do embrião ao idoso, do pobre ao rico, do saudável ao doente.
3. **Unidade de corpo e espírito:** a pessoa é ao mesmo tempo corporal e espiritual; não é uma alma presa em corpo, nem um corpo sem alma. O corpo é expressão da pessoa, não simples “coisa” que ela “possui”.
4. **Liberdade e responsabilidade:** a pessoa é capaz de escolher, de assumir compromissos, de responder pelo que faz. Essa liberdade não é absoluta (não criamos nossa natureza), mas é real e fundamental para a realização pessoal.
5. **Relação e comunhão:** a pessoa realiza-se plenamente nas relações de amor e de dom de si, não no fechamento egoísta. O matrimônio, a amizade, a família, a comunidade e a Igreja são vistos como lugares privilegiados de realização pessoal autêntica.
6. **Abertura ao transcendente:** para grande parte dos personalistas (sobretudo cristãos), a pessoa está naturalmente aberta a Deus; sua fome de verdade, bem, beleza e amor ilimitados aponta para um Tu divino. Sem Deus, a pessoa corre o risco de não encontrar sentido último.

9.7 O Personalismo e o Pensamento da Igreja Católica

A Igreja Católica encontrou no personalismo uma linguagem muito adequada para expressar verdades que sempre defendeu: a dignidade da pessoa, a centralidade de Cristo como revelador do homem ao próprio homem, a importância da liberdade, da família, do amor, da justiça social. Isso não significa que “a Igreja virou personalista” de repente, mas que o personalismo foi uma espécie de tradução, para o século XX, de aspectos profundos da antropologia cristã.

O Concílio Vaticano II é claramente marcado por essa influência. Logo no início da constituição *Gaudium et Spes*, lemos que “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens

de hoje, principalmente dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo”. O Concílio fala longamente da pessoa humana, de sua dignidade, de sua consciência, de sua liberdade, de sua vocação à comunhão com Deus e com os outros. Tudo isso é profundamente personalista.

Documentos sobre liberdade religiosa (*Dignitatis Humanae*), sobre a Igreja no mundo (*Gaudium et Spes*), sobre o apostolado dos leigos (*Apostolicam Actuositatem*), sobre a família (mais tarde, em *Familiaris Consortio* de João Paulo II), sobre a vida humana (*Humanae Vitae, Evangelium Vitae*) usam conceitos personalistas para argumentar. A defesa da vida do nascituro, por exemplo, não é feita apenas com base em “lei natural” abstrata, mas na afirmação de que desde a concepção estamos diante de uma pessoa com dignidade absoluta, que nunca pode ser tratada como “material biológico”.

Ao mesmo tempo, a Igreja não abandona a sua tradição metafísica (especialmente tomista). O personalismo que ela acolhe e promove é um personalismo “enraizado”: reconhece uma natureza humana criada, uma ordem do ser, uma lei moral natural. Não é um personalismo subjetivista que inventa do nada o que é pessoa ou dignidade. Nesse sentido, fala-se muitas vezes em “personalismo cristão” ou “personalismo tomista-fenomenológico”, em que a pessoa é entendida tanto pela experiência quanto pelo ser.

9.8 Personalismo, Doutrina Social da Igreja e Direitos Humanos

A Doutrina Social da Igreja, especialmente a partir de *Rerum Novarum* (1891), mas de forma mais acentuada no século XX, é fortemente personalista. Quando a Igreja fala de “destino universal dos bens”, de “preferência pelos pobres”, de “justiça social” e de “bem comum”, a referência última é sempre a pessoa humana concreta, não uma abstração. O “bem comum” é definido como o conjunto de condições sociais que permitem às pessoas e aos grupos realizar mais plenamente e com mais facilidade sua própria perfeição.

As encíclicas sociais dos Papas São João Paulo II e Bento XVI deixam isso muito claro. Em *Laborem Exercens*, por exemplo, São João Paulo II diz que o trabalho é para o homem, não o

homem para o trabalho.¹³⁷ A economia deve estar a serviço da pessoa, e não o contrário. Em *Centesimus Annus*, ele critica tanto o capitalismo selvagem quanto o socialismo totalitário, defendendo uma sociedade livre e solidária centrada na pessoa.¹³⁸ Em *Caritas in Veritate*, Bento XVI fala do desenvolvimento integral da pessoa e dos povos, não apenas no crescimento econômico.¹³⁹

Os direitos humanos, tal como formulados após a Segunda Guerra Mundial, têm forte inspiração personalista, inclusive graças à atuação de pensadores católicos e cristãos na ONU e em comissões de redação. A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) parte da ideia de dignidade inerente a cada ser humano, não dependente do Estado. A Igreja, em geral, apoiou essa declaração, vendo nela uma tentativa de traduzir em linguagem moderna verdades que a fé sempre proclamou. Ao mesmo tempo, ela chama atenção para o risco de interpretar os direitos de forma individualista, esquecendo os deveres e a dimensão comunitária.

9.9 Críticas e Riscos: Quando o “Pessoal” Gira Só em Torno de Si

Apesar de sua profunda afinidade com a visão cristã, o personalismo não está livre de riscos, sobretudo quando é mal compreendido ou desligado de suas raízes metafísicas e teológicas. Um perigo é confundir personalismo com subjetivismo: achar que “pessoa” significa apenas “meu eu” e meus sentimentos, de modo que tudo o que eu sinto como bom passa a ser automaticamente “digno da pessoa”. Nesse caso, o personalismo se torna, na prática, justificativa para escolhas egoístas ou imaturas.

Outro risco é usar a linguagem personalista para, paradoxalmente, negar realidades objetivas da natureza humana. Por exemplo, alguém poderia dizer: “em nome da dignidade pessoal, cada um pode redefinir sua própria natureza, seu próprio sexo e suas próprias relações, sem referência alguma à verdade do corpo e à finalidade do amor”. Isso já não é personalismo cristão, mas uma forma de construtivismo radical, que a Igreja não pode aceitar, porque rompe a unidade entre pessoa e natureza, liberdade e verdade.

¹³⁷ Papa São João Paulo II, *Laborem Exercens*, para. 6.

¹³⁸ *Ibid.*, *Centesimus Annus*, para. 42-43.

¹³⁹ Papa Bento XVI, *Caritas in Veritate*, para. 8.

A Igreja, especialmente em documentos como *Veritatis Splendor*¹⁴⁰ e *Evangelium Vitae*,¹⁴¹ alerta contra esses desvios. Ela insiste que a verdadeira promoção da pessoa exige respeitar a verdade do seu ser criado, a lei moral natural e o plano de Deus inscrito em nossa estrutura. Não se defende a pessoa contra o Criador; ao contrário, é na adesão amorosa ao Criador e ao seu desígnio que a pessoa encontra sua plena realização.

9.10 Personalismo e Vida Espiritual: Pessoa, Comunhão e Santidade

No campo da vida espiritual, o personalismo ajuda a redescobrir algo que sempre esteve no coração do cristianismo: a fé não é, antes de tudo, adesão a um sistema de ideias, mas encontro pessoal com Cristo, que nos introduz na comunhão com o Pai e o Espírito Santo. Cada alma é uma pessoa amada por Deus de modo único, chamada por nome. A santidade não é uniformidade cinzenta, mas florescimento singular da pessoa em sua vocação própria: não há dois santos iguais, embora todos reflitam o mesmo Cristo.

A espiritualidade personalista valoriza muito a relação: com Deus (oração como diálogo vivo), com os outros (caridade como dom de si e acolhida do outro) e consigo mesmo (conhecimento de si como caminho de verdade e conversão). Ela evita tanto um espiritualismo desencarnado, que esquece o corpo, a história e os vínculos, quanto uma prática religiosa puramente ritual, sem envolvimento pessoal. A liturgia, os sacramentos, a moral e a missão são vividos como expressão do encontro de pessoas com Pessoas divinas.

Na pastoral, isso se traduz em maior atenção à pessoa concreta: ouvir suas histórias, respeitar seu ritmo, acompanhar seu caminho, sem cair no relativismo, mas também sem impor tudo de fora. Direção espiritual, acompanhamento, discernimento vocacional ganham uma linguagem mais voltada à pessoa, menos jurídica e abstrata. Comunidades e movimentos eclesiais personalistas procuram ser espaços de verdadeira comunhão e crescimento pessoal, não apenas estruturas funcionais.

¹⁴⁰ Papa São João Paulo II, Encíclica *Veritatis Splendor*, para. 48-50.

¹⁴¹ *Ibid.*, *Evangelium Vitae*, para. 19-20.

9.11 Conclusão: Como um Leigo Católico Pode Olhar o Personalismo

Para leigos católicos estudando filosofia, o personalismo é, em grande parte, uma “casa própria”: uma filosofia que fala a mesma língua profunda da fé, ainda que com termos técnicos, e que ajuda a compreender por que a Igreja insiste tanto na dignidade da pessoa, na defesa da vida, na centralidade da família, na justiça social e na liberdade religiosa. Ele oferece ferramentas para criticar tudo aquilo que, na cultura contemporânea, trata pessoas como coisas: desde abortos e eutanásias até tráfico humano, exploração econômica, pornificação das relações, exclusão de fracos e idosos.

Ao mesmo tempo, é importante manter o personalismo ligado às suas raízes cristãs: a pessoa é imagem de Deus, chamada à comunhão com Ele e com os outros, inserida numa natureza criada que tem sua realização Nele. Quando essa raiz é cortada, o personalismo corre o risco de degenerar em puro individualismo subjetivista, que, no fim, destrói exatamente aquilo que queria defender.

Vivido em plenitude, o personalismo é, para o cristão, um convite a olhar cada rosto com reverência: ali está alguém amado por Deus, por quem Cristo morreu, chamado à eternidade. É também um chamado a viver a própria vida como dom: não fui feito para ser usado nem para usar, mas para amar e ser amado em verdade. Nessa perspectiva, toda a filosofia personalista se torna, em última análise, um grande comentário à palavra de Jesus: “De que adianta ao homem ganhar o mundo inteiro se vier a perder a sua própria alma?” – e um estímulo a construir, com Ele, uma cultura verdadeiramente à medida da pessoa.

10. TOMISMO E NEOTOMISMO

Chama-se “tomismo” o conjunto da filosofia e da teologia inspiradas em Santo Tomás de Aquino (1225–1274), grande doutor da Igreja medieval. Já “neotomismo” é o movimento de renovação e retomada do pensamento tomista a partir do fim do século XIX e ao longo do século XX, especialmente impulsionado por vários papas. Em ambos os casos, trata-se de uma forma de

pensar profundamente cristã, que busca unir fé e razão, Bíblia e filosofia, tradição e reflexão rigorosa.

Para nosso estudo de filosofia, o tomismo é fundamental por dois motivos. Primeiro, porque Santo Tomás é um dos pilares da teologia católica: muitos dogmas foram formulados com categorias que ele ajudou a clarificar. Segundo, porque o tomismo oferece uma visão de mundo realista e equilibrada, capaz de dialogar com a ciência, com a metafísica, com a ética e com outras correntes filosóficas, sem perder a centralidade de Deus e da pessoa humana criada à sua imagem.

10.1 Contexto Histórico de Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino viveu no século XIII, em pleno florescimento da escolástica medieval. Nessa época, as universidades surgiam na Europa, e havia um grande esforço de organizar e harmonizar todo o conhecimento disponível: filosofia grega (sobretudo Aristóteles), patrística cristã (especialmente Santo Agostinho), direito, medicina, ciências naturais e teologia. A pergunta central era: como integrar a fé cristã com a razão humana sem sacrificar nenhuma das duas?

Santo Tomás, dominicano, estudou e ensinou em Paris, Nápoles, Colônia, entre outros lugares. Ele encontrou a filosofia de Aristóteles, recém-traduzida para o latim, que despertava entusiasmo e também suspeita. Alguns temiam que Aristóteles, com seu foco na natureza e na razão, pudesse ameaçar a fé. Santo Tomás, ao contrário, viu em Aristóteles um aliado poderoso. Ele acreditava que, se toda verdade vem de Deus, não pode haver conflito real entre a verdade alcançada pela razão e a verdade revelada por Deus na Escritura e na Tradição.

Seu trabalho principal, a *Suma Teológica*, é uma espécie de “catedral intelectual”: ali ele trata de Deus, criação, homem, pecado, graça, virtudes, sacramentos, Cristo e Igreja, sempre usando um método claro: apresentar objeções, explicar a doutrina católica e responder às objeções. Essa obra, e outros escritos, formam a base do que chamamos de tomismo.

10.2 Ideia Central: Realismo, Ato de Ser e Harmonia entre Fé e Razão

A ideia central do tomismo pode ser descrita em alguns eixos fundamentais, que se entrelaçam:

1. **Realismo metafísico:** para Santo Tomás, existe um mundo real, externo à mente, criado por Deus, que nossa inteligência é capaz de conhecer verdadeiramente, ainda que de modo limitado. Contra ceticismos e idealismos extremos, ele afirma que as coisas têm uma natureza real, e que nossos conceitos podem corresponder a essa realidade.
2. **Ato de ser (*esse*) como núcleo do real:** uma das contribuições mais profundas de Santo Tomás é a distinção entre essência (o que uma coisa é) e ato de ser (o fato de ela existir). Em Deus, essência e ser se identificam (Ele é o próprio Ser subsistente); nas criaturas, recebem o ser de Deus. Isso permite compreender Deus como fundamento último do ser de tudo o que existe.
3. **Harmonia entre fé e razão:** Santo Tomás ensina que há verdades alcançáveis só pela razão (por exemplo, que Deus existe, que a alma é espiritual), verdades conhecíveis só pela fé (como a Trindade, a Encarnação, a graça), e verdades que podem ser conhecidas por ambos os caminhos. Como Deus é a fonte tanto da razão quanto da revelação, não pode haver contradição verdadeira entre fé e razão.
4. **Estrutura da realidade:** ato e potência, forma e matéria, causa e finalidade: inspirado em Aristóteles, Santo Tomás desenvolve uma metafísica em que seres finitos são compostos de ato (o que já são) e potência (o que podem vir a ser), de forma (aquilo que lhes dá ser determinado) e matéria (aquilo que recebe essa forma). Tudo que se move ou muda tem causas, incluindo uma causa final (fim, propósito). Essa visão é usada para argumentar a existência de Deus como Primeira Causa e Fim último.
5. **Lei natural e ética das virtudes:** na moral, Santo Tomás ensina que Deus inscreveu uma lei moral na própria natureza humana, acessível à razão (lei natural).¹⁴² Agir bem é agir de acordo com essa natureza ordenada ao bem, desenvolvendo virtudes (como prudência, justiça, fortaleza e temperança) e recebendo as virtudes teológicas (fé, esperança e caridade).

¹⁴² Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, Questão 94.

10.3 Alguns Pontos Essenciais do Pensamento de Santo Tomás de Aquino

10.3.1 A Existência de Deus: As “Cinco Vias”

Santo Tomás é famoso por apresentar cinco “vias” (caminhos) racionais para chegar à certeza de que Deus existe.¹⁴³ Elas não são provas matemáticas, mas argumentos metafísicos baseados na experiência do mundo:

1. *Via do movimento*: tudo o que se move é movido por outro; não é possível regressar ao infinito; é necessário um primeiro motor imóvel, que é Deus.
2. *Via das causas eficientes*: tudo o que começa a existir tem uma causa; não pode haver uma série infinita de causas sem uma causa primeira, que é Deus.
3. *Via do possível e do necessário*: as coisas que vemos podem existir ou não (são contingentes); se tudo fosse assim, em algum momento nada existiria; é preciso um ser necessário, que existe por si e dá se aos demais: Deus.
4. *Via dos graus de perfeição*: encontramos graus de bondade, verdade e nobreza nas coisas; isso supõe uma medida máxima, fonte de toda perfeição: Deus.
5. *Via da ordem do mundo (finalidade)*: vemos ordem, regularidade e finalidades na natureza, até em seres sem inteligência; isso aponta para uma inteligência ordenadora: Deus.

Estas vias são um exemplo claro da confiança tomista na razão: a partir da experiência (movimento, causas, graus de perfeição e ordem), a inteligência sobe até a causa primeira. A fé cristã não começa do zero, mas encontra na razão um terreno preparado.

10.3.2 Antropologia: Corpo e Alma, Vontade e Inteligência

Para Santo Tomás, o ser humano é uma unidade de corpo e alma. A alma racional é a forma do corpo, isto é, o princípio que lhe dá vida e identidade.¹⁴⁴ Não somos uma alma “presos” em um corpo (como em certos platonismos), nem apenas um corpo sem alma (como no materialismo).

¹⁴³ Ibid., *Summa Theologiae*, I, Questão 2, Artigo 3 .

¹⁴⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Questão 75.

Somos um “compósito” em que corpo e alma formam uma única pessoa. A alma, por ser espiritual, é imortal; o corpo, por ser material, é mortal, mas está destinado à ressurreição.

A inteligência humana é capaz de conhecer a verdade abstrata e universal, indo além das imagens sensíveis. A vontade é a faculdade de tender ao bem conhecido. A verdadeira liberdade não é fazer qualquer coisa ao acaso, mas escolher o bem segundo a razão. O pecado é desordem nessa relação entre inteligência, vontade e paixão; a graça de Deus cura e eleva essas faculdades.

10.3.3 *Ética: Lei Natural, Virtudes e Fim Último*

Na ética, Santo Tomás parte da pergunta: qual é o fim último do homem? Ele responde: a felicidade, mas entendida não apenas como prazer ou sucesso terreno, e sim como plena realização na visão de Deus (bem-aventurança).¹⁴⁵ Aqui, a filosofia encontra a teologia: a razão pode ver que o fim mais alto é conhecer e amar o bem supremo, mas só a revelação mostra que isso se realiza na visão beatífica de Deus.

A lei natural é a participação da criatura racional na lei eterna de Deus. Ela se expressa em princípios como: “fazer o bem e evitar o mal”, “respeitar a vida inocente”, “viver em sociedade”, “honrar pai e mãe” e “buscar a verdade”. As virtudes são hábitos bons que nos inclinam a agir de acordo com a razão: prudência (discernir o bem em cada situação), justiça (dar a cada um o que lhe é devido), fortaleza (suportar dificuldades) e temperança (modera apetites). As virtudes teologais são dons que nos ligam diretamente a Deus: fé, esperança e caridade.

10.4 O Tomismo na História da Igreja

Depois da morte de Santo Tomás de Aquino, seu pensamento encontrou resistência em alguns meios, sobretudo por causa do uso intenso de Aristóteles. Houve condenações pontuais de algumas teses “aristotélico-tomistas” em universidades. Porém, com o tempo, seu valor foi sendo cada vez mais reconhecido. Em 1323, Tomás foi canonizado; em 1567, proclamado

¹⁴⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, Questão 1-46.

Doutor da Igreja; e o Concílio de Trento (século XVI) usou largamente suas ideias na formulação dos decretos sobre sacramentos, justificação, Eucaristia, etc.

Ao longo dos séculos, o tomismo continuou influente, especialmente nas ordens dominicana, jesuíta e outras. No entanto, com o avanço de correntes modernas (racionalismo, empirismo, idealismo, positivismo), em muitos ambientes católicos a filosofia escolástica, incluindo o tomismo, foi perdendo espaço ou ficando paralisada em formas muito manuais, pouco criativas. Foi então que, no fim do século XIX, aconteceu um movimento decisivo: o surgimento do neotomismo.

10.5 O Neotomismo: Retomar Santo Tomás de Aquino para Enfrentar o Mundo Moderno

O neotomismo é a retomada consciente, crítica e criativa do pensamento de Santo Tomás de Aquino como filosofia de base para o pensamento católico contemporâneo. O marco mais importante foi a encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII, em 1879. Nela, o Papa conclama a Igreja a “voltar às doutrinas de Santo Tomás” como caminho seguro para enfrentar os erros modernos e para harmonizar fé e ciência.

O objetivo não era simplesmente “voltar à Idade Média”, mas recuperar a força viva do tomismo: seu realismo, sua confiança na razão, sua metafísica do ser, sua ética da lei natural e sua teologia bem articulada. Várias universidades e seminários começaram a ensinar novamente Santo Tomás de Aquino de forma mais aprofundada. Surgiram grandes tomistas neoescolásticos, como Garrigou-Lagrange, Mercier, Gilson, Maritain e mais tarde outros filósofos que, sem se limitar à escolástica manual, buscaram dialogar com correntes como fenomenologia, existencialismo e personalismo.

O neotomismo ganhou força em documentos oficiais. Os papas Pio X, Pio XI e Pio XII insistiram na importância do tomismo para a formação teológica. Na encíclica *Humani Generis* (1950), Pio XII recomenda que teólogos usem os princípios e conceitos de Santo Tomás de Aquino para evitar erros. Isso não significa que só se possa pensar em tomismo, mas que ele oferece um eixo sólido, testado pela tradição.

Ao mesmo tempo, dentro do próprio neotomismo, surgiram correntes diversas:

- Uma linha mais “escolástica”, centrada em comentários técnicos à *Suma Teológica*.
- Uma linha mais “histórica”, que estudava Santo Tomás de Aquino no contexto de seu tempo, como fizeram Étienne Gilson e Marie-Dominique Chenu.
- Uma linha mais aberta ao diálogo com a filosofia moderna, como em Jacques Maritain (humanismo integral) e Karol Wojtyła (personalismo tomista-fenomenológico).

10.6 Tomismo e o Concílio Vaticano II

No Concílio Vaticano II (1962–1965), o tomismo continuou presente, mas num contexto mais plural: havia também influências bíblicas, patrísticas, fenomenológicas, personalistas e existenciais. Muitos dos teólogos conciliares foram formados em ambiente tomista ou neotomista, ainda que também dialogassem com outras correntes.

Por exemplo, a constituição *Dei Verbum* sobre a Revelação, a *Lumen Gentium* sobre a Igreja e a *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo contemporâneo mostram uma antropologia e uma teologia que, em grande medida, são compatíveis com a visão tomista: Deus como fonte do ser, homem criado à imagem de Deus, lei natural, liberdade, graça e história da salvação. Ao mesmo tempo, o Concílio traz uma linguagem mais bíblica e pastoral, menos escolástica técnica.

Após o Vaticano II, alguns pensaram que era hora de “superar o tomismo”. Porém, papas posteriores, especialmente João Paulo II e Bento XVI, reafirmaram a importância de Santo Tomás. A encíclica *Fides et Ratio* (1998), de São João Paulo II, apresenta Santo Tomás como “modelo perene” de filósofo cristão, justamente por causa de sua abertura à verdade, onde quer que se encontre, e por sua síntese entre fé e razão.¹⁴⁶

10.7 Neotomismo e Diálogo com o Mundo Contemporâneo

O neotomismo não ficou parado em polêmicas antigas. Muitos autores utilizaram a base metafísica de Santo Tomás para dialogar com problemas e correntes modernas:

¹⁴⁶ João Paulo II, *Fides et Ratio*, para. 78.

1. *Ciência e fé*: os tomistas defenderam que a ciência estuda as causas secundárias (processos naturais), enquanto a metafísica pergunta pela causa primeira (Deus). Não há conflito, mas níveis diferentes de explicação. A evolução biológica, por exemplo, pode ser acolhida como teoria científica, desde que se reconheça que o ser em si, a existência, vem de Deus.
2. *Existencialismo e fenomenologia*: alguns neotomistas, como Karol Wojtyła, integraram a análise existencial e fenomenológica da experiência (liberdade, consciência, amor) com a metafísica tomista da pessoa e do ato de ser. Isso permitiu uma filosofia mais atenta à subjetividade sem cair no subjetivismo.
3. *Personalismo e direitos humanos*: Maritain e outros utilizaram o tomismo para fundamentar uma visão sólida da pessoa e dos direitos humanos, influenciando documentos da ONU e a Doutrina Social da Igreja.
4. *Ética e bioética*: a lei natural tomista foi retomada em debates sobre contracepção, aborto, eutanásia, experimentação em embriões, etc. A ideia de que existe uma verdade objetiva sobre o bem humano, inscrita na estrutura mesma da pessoa, é um antídoto contra o relativismo moral.

10.8 O Pensamento da Igreja sobre Tomismo e Neotomismo

Oficialmente, a Igreja não obriga ninguém a ser “tomista” em todos os detalhes, mas recomenda fortemente o estudo de Santo Tomás como referência segura. Leão XIII em *Aeterni Patris*, Pio XI em *Studiorum Ducem*, Pio XII em *Humani Generis* e São João Paulo II em *Fides et Ratio* sublinham esse papel de Santo Tomás como “guia dos estudos”, “doutor comum” da Igreja.

O que a Igreja aprecia no tomismo?

- Sua fidelidade à fé católica, unida a grande respeito pela razão natural.
- Sua visão realista do mundo, que evita tanto o espiritualismo desencarnado quanto o materialismo.

- Sua metafísica do ser, que fundamenta uma teologia sólida de Deus como ato puro de ser.
- Sua antropologia de unidade corpo-alma, muito adequada para falar de sacramentos, moral, vida espiritual.
- Sua ética da lei natural, que fornece base racional para uma moral acessível a todos os homens, crentes ou não.

Ao mesmo tempo, a Igreja reconhece que não se pode fazer do tomismo um sistema fechado, imutável e incapaz de dialogar com novas questões. *Fides et Ratio* fala explicitamente da necessidade de uma “filosofia perene”¹⁴⁷ aberta, capaz de se enriquecer com contribuições novas, desde que não contradigam verdades já alcançadas. Santo Tomás, aliás, foi ele mesmo um grande integrador de novidades em seu tempo; ser fiel a ele é também ter coragem de dialogar hoje.

10.9 Tomismo na Vida Espiritual e Pastoral

À primeira vista, o tomismo pode parecer algo “intelectual demais” para a vida espiritual. Mas, na verdade, muitas intuições de Santo Tomás alimentam a espiritualidade e a pastoral católicas:

- Sua visão de Deus como Bem supremo, que atrai a vontade humana, inspira a mística da busca de Deus.
- Sua doutrina das virtudes ajuda a estruturar a vida moral e a educação da consciência.
- Sua compreensão dos sacramentos como sinais eficazes da graça fundamenta uma vivência sólida da liturgia.
- Sua noção de que a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa, é muito importante para integrar fé e vida cotidiana, sem oposição artificial.¹⁴⁸

Muitos santos posteriores foram formados em ambiente tomista ou usaram conceitos de Tomás: Santo Inácio de Loyola, São João da Cruz, Santa Teresa de Lisieux (ainda que de maneira mais indireta) e São João Paulo II. A espiritualidade dominicana, por exemplo, une

¹⁴⁷ Ibid., para. 61.

¹⁴⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Questão 1, Artigo 8.

contemplação e estudo, oração e reflexão, no espírito de Tomás: “contemplar e dar aos outros o contemplado”.¹⁴⁹

Na pastoral atual, um tomismo vivo pode ajudar a:

- Evitar um cristianismo puramente emocional, sem firmeza doutrinal.
- Evitar um intelectualismo frio, sem atenção à experiência e à caridade.
- Oferecer aos fiéis razões para crer (apologética) que não sejam simplistas.
- Formar uma consciência moral sólida, capaz de discernir além de slogans.

10.10 Críticas e Limites: Quando o Tomismo vira “Manualismo”

Inegavelmente, em certos períodos, principalmente antes do Vaticano II, o tomismo foi ensinado de forma muito seca, esquemática, em manuais que reduziam o pensamento de Santo Tomás a fórmulas rígidas. Isso gerou, em alguns, a impressão de que o tomismo era um sistema fechado, incapaz de dialogar com questões existenciais modernas.

Críticas comuns incluíam:

- Excesso de abstração, pouco contato com a experiência viva das pessoas.
- Pouca abertura para a história, a cultura e a psicologia.
- Uso do tomismo como “martelo” para condenar qualquer novidade.

Essas críticas, em parte, têm fundamento, mas atingem mais um certo “escolarismo” do que o próprio Santo Tomás. O neotomismo mais vivo procurou superar isso, recuperando a frescura do pensamento tomista original, sua capacidade de integrar, dialogar e pensar a partir da realidade.

Hoje, muitos filósofos e teólogos católicos trabalham numa via que poderíamos chamar de “tomismo aberto”: fiel às intuições centrais de Santo Tomás (metafísica do ser, harmonia

¹⁴⁹ Lema da Ordem dos Pregadores (Dominicana): "Contemplari et contemplata aliis tradere" (Contemplar e transmitir aos outros o contemplado).

fé-razão e lei natural), mas dialogando com fenomenologia, personalismo, ciências humanas e problemas atuais. Isso parece ser também o caminho encorajado pelo Magistério recente.

10.11 Conclusão: Como um Leigo Católico Pode Olhar o Tomismo e o Neotomismo

Para leigos católicos estudando filosofia ou teologia, o tomismo e o neotomismo são como uma espinha dorsal: oferecem uma visão coerente de Deus, do homem, do mundo, da moral e da graça, que ajuda a não se perder em meio a tantas ideias fragmentadas de hoje. Não é necessário “virar especialista” em Santo Tomás, mas é muito saudável conhecer ao menos suas linhas básicas: Deus como ato puro de ser, criação como dom, homem como unidade corpo-alma, lei natural, virtudes, graça que aperfeiçoa a natureza, harmonia entre fé e razão.

Ao mesmo tempo, é importante não pensar o tomismo como um “museu” de ideias antigas. Ele é mais como uma grande árvore viva, com raízes profundas na tradição e ramos que podem crescer em direção a novas questões. O neotomismo mostrou isso, ao usar Santo Tomás para dialogar com ciência, direitos humanos e filosofia contemporânea. Um católico de hoje pode ser ao mesmo tempo tomista e personalista, tomista e fenomenólogo, desde que não traia a verdade do ser nem a fé recebida.

Em última análise, o valor do tomismo para um cristão está em que ele ajuda a ver a realidade como um todo ordenado por Deus, em que nada do que é verdadeiramente humano é estranho à fé. Estudar Santo Tomás é aprender a pensar com clareza, a amar a verdade, a confiar que fé e razão, longe de serem inimigas, são duas vias que, vindas do mesmo Deus, nos conduzem ao mesmo fim: a contemplação da Verdade viva, que é o próprio Cristo.

Perguntas e respostas sobre as Principais Correntes Filosóficas

1. O que diferencia o racionalismo do empirismo em relação à origem do conhecimento?

- O racionalismo afirma que a principal fonte do conhecimento são a razão e as ideias inatas, isto é, princípios e conteúdos presentes na mente independentemente da experiência sensível. Descartes, por exemplo, diz que certas verdades (como as matemáticas e a ideia de Deus) estão gravadas em nós pelo próprio Criador. O empirismo, ao contrário, sustenta que a mente nasce como uma “tábula rasa” e que todo conhecimento vem, em última análise, da experiência dos sentidos. Locke, Hume e Berkeley veem as ideias como derivadas de impressões sensíveis ou da reflexão sobre essas impressões. A tradição católica acolhe o valor da razão (contra um empirismo estrito), mas também reconhece a importância da experiência, aproximando-se em muitos pontos de um “realismo” que integra elementos de ambos.

2. Como a Igreja Católica vê a relação entre fé e razão diante do racionalismo e do empirismo?

- A Igreja rejeita tanto o racionalismo que pretende explicar tudo apenas pela razão natural e nega a necessidade da revelação, quanto um empirismo ou cientificismo que limita a razão ao que pode ser medido e observado. O Concílio Vaticano I afirma que Deus pode ser conhecido com certeza pela razão a partir das coisas criadas, reconhecendo a capacidade da razão filosófica. Já a encíclica *Fides et Ratio* (João Paulo II) diz que fé e razão são “como duas asas” que elevam o espírito humano à verdade. A fé ilumina e purifica a razão, evitando que ela se perca no orgulho ou no ceticismo; a razão, por sua vez, ajuda a compreender, articular e defender a

fé. Assim, a Igreja vê a filosofia como aliada, desde que não se feche à possibilidade de uma verdade revelada por Deus.

3. Qual é a principal ideia do idealismo e por que ele pode ser ambíguo para a fé cristã?

- O idealismo, em sentido amplo, afirma que o elemento fundamental da realidade é mental ou espiritual: ideias, consciência, espírito e razão. Em algumas versões (como a de Berkeley), chega-se a dizer que ser é ser percebido, de modo que a existência dos objetos depende, em última análise, da mente (incluindo a mente de Deus). Em Hegel, a realidade é vista como manifestação histórica de um Espírito absoluto. Essa valorização do espiritual tem certa afinidade com a visão cristã, que reconhece Deus como Espírito e vê o ser humano como espiritual e livre. Contudo, o idealismo torna-se problemático quando dilui a diferença entre Criador e criatura, transforma Deus em mera ideia da consciência ou em processo histórico, e relativiza dogmas como etapas de desenvolvimento. A fé católica afirma um Deus pessoal e transcendente, que existe em si mesmo, independentemente da história e do pensamento humano.

4. O que caracteriza o Iluminismo e como a Igreja respondeu a esse movimento?

- O Iluminismo é um movimento dos séculos XVII–XVIII que exalta a razão, a ciência e a crítica às tradições, especialmente às instituições religiosas e políticas do “Antigo Regime”. Muitos iluministas defendiam a liberdade de expressão, a tolerância religiosa, a limitação do poder dos reis e uma moral baseada na “religião natural” ou na razão, não em dogmas específicos. Havia, porém, um forte anticlericalismo e, em alguns, um deísmo que aceitava apenas um Deus distante, negando revelação, milagres e sacramentos. A Igreja reagiu de modo ambivalente: condenou erros como o deísmo, o laicismo hostil e o racionalismo absoluto, vendo neles ameaça à

fé e à ordem social; mas também, pouco a pouco, reconheceu valores legítimos como a dignidade humana, os direitos da pessoa, a necessidade de reformas e o valor da ciência. O Magistério recente busca dialogar criticamente com essa herança, acolhendo o que há de verdadeiro sem ceder ao secularismo.

5. Qual é a tese fundamental do materialismo e por que ela é incompatível com a fé católica?

- O materialismo sustenta que tudo o que existe, em última análise, é matéria (ou realidade físico-química) em movimento. A mente, a consciência, a vida espiritual, a religião e a moral seriam produtos ou funções de processos materiais: do cérebro, das estruturas econômicas, da evolução biológica, etc. Versões como o marxismo, o materialismo científico moderno ou certos naturalismos atuais negam a existência de uma alma espiritual e imortal, de um Deus transcendente e de uma ordem moral objetiva que não se reduza a utilidades biológicas ou sociais. A fé católica, porém, professa Deus como Criador espiritual e pessoal, a existência de anjos e da alma espiritual humana, bem como a realidade da graça e dos sacramentos. Embora a Igreja reconheça o valor do estudo científico da matéria, ela rejeita a redução de toda a realidade a mera matéria, pois isso nega verdades centrais da revelação e empobrece a própria compreensão do ser humano.

6. Em que consiste o positivismo e como ele influencia a cultura atual?

- O positivismo, surgido com Auguste Comte, afirma que o único conhecimento rigoroso é o conhecimento “positivo”, baseado em fatos observáveis e leis científicas. Tudo o que não pode ser verificado empiricamente – Deus, alma, essência, finalidade última – seria metafísica

inútil ou discurso sem sentido. No século XX, o positivismo lógico radicalizou isso, dizendo que frases religiosas ou metafísicas carecem de significado cognitivo. Na cultura atual, essa mentalidade aparece na forma de cientificismo: a ideia de que só a ciência fala de coisas “reais” e que a religião é mero sentimento ou opinião privada. A Igreja, por um lado, valoriza a ciência e o rigor empírico, mas critica a elevação do método científico como critério absoluto de verdade. Questões sobre sentido, valor, bem, beleza e Deus transcendem o campo da verificação empírica, mas não por isso são irracionais. Limitar a razão ao científico é empobrecê-la.

7. O que diferencia o existencialismo ateu do existencialismo cristão?

- O existencialismo ateu, representado por Sartre e Camus, parte da ausência de Deus: se Deus não existe, não há uma essência humana pré-definida, nem plano divino, nem valores objetivos dados de antemão. A existência vem antes da essência: o homem primeiro existe, depois se define por suas escolhas. Essa liberdade absoluta traz angústia e responsabilidade radical, num mundo frequentemente visto como absurdo. O existencialismo cristão (como o de Kierkegaard, Gabriel Marcel ou autores católicos influenciados por essa linha) também leva a sério a liberdade, a angústia e a decisão pessoal, mas as situa diante de Deus. A existência concreta do crente é vista como resposta a um chamado divino, um “salto de fé” que não elimina a razão, mas a ultrapassa. Enquanto o existencialismo ateu muitas vezes termina em um humanismo trágico sem esperança última, o cristão vê na cruz e ressurreição de Cristo o horizonte de sentido e redenção para a liberdade humana.

8. Qual é a proposta básica da fenomenologia e por que ela interessou a muitos pensadores cristãos?

- A fenomenologia, iniciada por Husserl, propõe “voltar às coisas mesmas”: descrever com rigor a forma como os fenômenos aparecem à consciência, antes de os encaixar em teorias prévias. Ela suspende provisoriamente julgamentos sobre a existência “em si” das coisas (epoché) para concentrar-se no modo como são vividas: perceber, imaginar, recordar, sofrer, amar e crer. Um conceito chave é o de intencionalidade: toda consciência é consciência de algo, sempre em relação. Muitos pensadores cristãos se interessaram por esse método porque ele respeita a riqueza da experiência humana, inclusive religiosa, sem reduzi-la logo a processos físico-químicos ou esquemas ideológicos. Autores como Edith Stein, Karol Wojtyła e outros usaram a fenomenologia para descrever melhor a pessoa, a empatia, o amor, a oração, integrando depois essas descrições numa visão metafísica e teológica. Assim, a fenomenologia se torna ferramenta útil, embora não suficiente por si só, para aprofundar a espiritualidade e a ética cristãs.

9. O que é o personalismo e por que ele combina tanto com a visão católica do ser humano?

- O personalismo é uma corrente que coloca a pessoa humana no centro da reflexão filosófica: tudo (economia, política, cultura e técnica) deve ser avaliado com base em como trata a pessoa concreta. Ele afirma que a pessoa é um ser espiritual e corporal, único, livre, capaz de conhecimento e amor, e que, por isso, tem dignidade absoluta, jamais devendo ser usada como meio para fins externos. Além disso, a pessoa é essencialmente relacional, chamada à comunhão com outras pessoas e, para o personalismo cristão, com Deus. Essa visão está em profunda sintonia com

a antropologia católica: a imago Dei, a unidade corpo-alma, a vocação ao amor e à comunhão, a centralidade de Cristo como revelador do homem ao próprio homem. Por isso o personalismo tornou-se linguagem forte na Doutrina Social da Igreja, na defesa da vida, da família, dos direitos humanos e na pastoral que valoriza a pessoa concreta.

10. Quais são as intuições centrais do tomismo sobre Deus, o mundo e o ser humano?

- O tomismo vê Deus como o “ato puro de ser”, aquele em quem essência e existência se identificam, fonte do ser de todas as criaturas. O mundo é criado por Deus ex nihilo, participa do ser e é ordenado, inteligível, bom em sua raiz, ainda que ferido pelo pecado. O ser humano é uma unidade de corpo e alma, com alma espiritual e imortal, dotado de inteligência e vontade, chamado a conhecer a verdade e a amar o bem. A lei natural é participação da criatura racional na lei eterna de Deus, e a moral é entendida em termos de realização da natureza humana por meio das virtudes. A razão pode chegar ao conhecimento de Deus como causa primeira e fim último, mas a revelação é necessária para conhecer mistérios como a Trindade e a Encarnação. Essa síntese entre metafísica do ser, antropologia e teologia faz do tomismo uma base sólida para a fé refletida.

11. Como o neotomismo buscou atualizar Santo Tomás diante dos problemas modernos?

- O neotomismo, inaugurado institucionalmente pela encíclica *Aeterni Patris* (Leão XIII, 1879), procurou retomar o pensamento de Santo Tomás para enfrentar desafios modernos: racionalismo, materialismo, positivismo, idealismo, liberalismo e socialismo extremos. Em vez de rejeitar a modernidade em bloco, muitos neotomistas (como Gilson, Maritain, e depois Wojtyła) dialogaram com a ciência, com as correntes filosóficas contemporâneas e com os direitos humanos. Eles mantiveram o núcleo

metafísico tomista (realismo, ato de ser e lei natural), mas usaram métodos fenomenológicos e existenciais para falar da experiência da pessoa, da consciência, do amor e do trabalho. O objetivo era mostrar que a fé católica, iluminada por um tomismo vivo, não é inimiga da razão moderna, mas oferece um horizonte mais amplo no qual ciência, liberdade, dignidade humana e Deus encontram seu devido lugar.

12. De que forma o existencialismo ajudou a Igreja a falar melhor da experiência humana?

- Embora o existencialismo ateu seja incompatível com a fé em muitos pontos, seus temas – liberdade, angústia, decisão, autenticidade e absurdo – tocaram questões reais do ser humano moderno. Teólogos e pastores perceberam que não bastava apresentar a fé em termos puramente abstratos ou jurídicos; era preciso mostrar como o Evangelho responde às grandes angústias existenciais: sofrimento, culpa, solidão e morte. Inspirados por Kierkegaard e por correntes existenciais cristãs, muitos passaram a enfatizar mais a fé como encontro pessoal com Cristo, como decisão livre, como caminho que passa pela cruz e pela noite escura. Documentos como *Gaudium et Spes* começam falando das “alegrias e esperanças, tristezas e angústias” dos homens. Assim, o existencialismo, purificado e integrado, ajudou a teologia a ser mais próxima da vida concreta, sem abandonar a verdade objetiva da revelação.

13. Quais críticas a Igreja faz ao cientificismo e ao positivismo lógico?

- A Igreja distingue claramente ciência e cientificismo. Ela valoriza a ciência como investigação legítima das causas segundas, que revela a ordem da criação e pode servir ao bem humano. Crítica, porém, o cientificismo, isto é, a ideologia que afirma que apenas a ciência empírica produz conhecimento verdadeiro e que tudo o mais (metafísica, ética, religião) é

ilusão ou linguagem sem sentido. O positivismo lógico, ao dizer que proposições religiosas e metafísicas não têm sentido cognitivo porque não são verificáveis empiricamente, acaba aplicando a si mesmo um critério que não é verificável. Para a Igreja, reduzir a razão ao que é mensurável é amputar dimensões essenciais do humano: a busca de sentido, a experiência moral e a abertura a Deus. *Fides et Ratio* insiste que a razão está feita para a verdade em sentido amplo, não apenas para o “como” dos fenômenos, mas também para o “por quê” último.

14. Em que o personalismo corrige tanto individualismos quanto coletivismos?

- O personalismo rejeita o individualismo que vê a pessoa como um átomo isolado, definindo-se apenas por escolhas subjetivas e interesses próprios, sem referência ao outro, à verdade ou ao bem comum. Para o personalismo, a pessoa só se realiza plenamente na relação de amor, de dom de si, na família, na comunidade e na Igreja. Ao mesmo tempo, rejeita os coletivismos que sacrificam a pessoa em nome de abstrações (Estado, raça, classe, nação), tratando indivíduos como engrenagens substituíveis. A pessoa é sempre mais do que qualquer sistema social; estruturas existem para servir às pessoas. Essa dupla crítica está em sintonia com o pensamento social da Igreja, que fala de solidariedade e subsidiariedade: promover o bem comum sem esmagar as pessoas e grupos menores, e valorizar a iniciativa e a responsabilidade pessoal sem abandonar os mais fracos.

15. Qual a importância da lei natural no tomismo e na moral católica?

- Para o tomismo, a lei natural é a participação da criatura racional na lei eterna de Deus. Ela não é um “código secreto”, mas a própria ordem do bem inscrita na natureza humana: inclinação ao bem, à vida, à verdade, à

vida em sociedade, à procriação e educação dos filhos e à busca de Deus. A razão humana pode reconhecer, pelo menos em seus princípios básicos, essa ordem moral objetiva. Na moral católica, a lei natural fundamenta a possibilidade de um discurso ético acessível a todos, mesmo não crentes: podemos argumentar sobre o valor da vida, sobre justiça, sobre o matrimônio, não apenas citando a Bíblia, mas mostrando a razoabilidade dessas posições à luz da natureza humana. A revelação não destrói a lei natural, mas a confirma, aprofunda e eleva, especialmente ao revelar o mandamento do amor e a graça que transforma o coração.

16. Como a fenomenologia ajudou a teologia a falar de liturgia e sacramentos?

- A fenomenologia, especialmente a do corpo e do “mundo da vida”, destacou que nossa experiência não é pura abstração intelectual, mas sempre corporal, simbólica, inserida em gestos, rituais, espaços e tempos significativos. Isso ajudou a teologia a ver mais claramente que a liturgia e os sacramentos não são apenas “obrigações jurídicas” ou “meios invisíveis” de graça, mas experiências vividas de encontro com Deus através de sinais sensíveis. O corpo, os sentidos, os símbolos (água, pão, vinho, óleo, toque e palavra proclamada) são meios pelos quais a graça atinge profundamente a pessoa. Autores influenciados pela fenomenologia descreveram com mais riqueza o que é “estar em assembleia”, “escutar a Palavra”, “comungar” e “ser ungido”, mostrando como essas experiências estruturam a fé. Isso favorece uma liturgia mais consciente, participativa e encarnada, sem perder o sentido de mistério.

17. De que modo o personalismo de São João Paulo II marcou a moral familiar e sexual da Igreja?

- São João Paulo II, formado em tomismo e fenomenologia, desenvolveu um forte personalismo aplicado à sexualidade e ao matrimônio. Em *Amor e Responsabilidade* e nas catequeses sobre a “teologia do corpo”, ele insiste que o corpo tem um significado esponsal: é chamado a expressar o dom de si no amor fiel e fecundo. A “norma personalista” que ele formula diz: a pessoa é um bem tal que só pode ser amada, nunca usada como objeto de prazer ou de conveniência. Isso orienta a compreensão de temas como castidade, contracepção, pornografia, homossexualidade e indissolubilidade do matrimônio: a questão central não é apenas “regras externas”, mas se um ato respeita ou não a verdade inteira da pessoa e do amor. Assim, sua moral não é moralista, mas profundamente centrada na dignidade da pessoa e na vocação ao dom, em sintonia com o Evangelho.

18. Como a Igreja aproveita aspectos positivos do Iluminismo sem aceitar seu secularismo?

- A Igreja reconhece que o Iluminismo trouxe contribuições importantes: valorização da razão crítica, defesa de certos direitos humanos, denúncia de abusos do poder político e religioso, impulso à ciência e à educação. O Magistério moderno, especialmente a partir do século XX, acolhe muitos desses valores como coerentes com a dignidade humana criada por Deus. No entanto, ela não aceita o secularismo que muitas vezes acompanha o Iluminismo, isto é, a exclusão sistemática de Deus e da religião da esfera pública, a redução da fé a assunto privado e irracional, a desconfiança generalizada em relação a qualquer revelação. A posição católica tenta um caminho de síntese: uma laicidade sadia, que respeita a autonomia das realidades temporais e da ciência, mas reconhece o direito e o dever da fé

de iluminar a vida social, cultural e política, sem impor-se pela força, mas propondo a verdade com caridade.

19. Qual o problema de um materialismo que se diz “científico” em relação à liberdade e à moral?

- Um materialismo “científico” que reduz tudo a processos físico-químicos acaba também reduzindo o próprio pensamento e a vontade a resultados necessários de cadeias causais cegas. Se isso é levado a sério, não há espaço real para liberdade: nossas escolhas seriam apenas efeitos de nossa biologia, de nossa história, de nosso ambiente, sem um “eu” capaz de transcender esses condicionamentos. Nesse cenário, a responsabilidade moral torna-se difícil de sustentar: elogios e culpas seriam apenas reações condicionadas, não reconhecimento de atos livres. A ética corre o risco de ser reduzida a estratégias de sobrevivência da espécie ou a convenções sociais. A fé católica, ao contrário, afirma que a liberdade humana é real (mesmo que condicionada), que a pessoa pode escolher o bem ou o mal, e que essa liberdade é dom de Deus e condição da dignidade e da responsabilidade. Um “cientificismo materialista” mina essa base, inclusive para além do campo religioso.

20. Por que a Igreja continua propondo Santo Tomás como modelo, mesmo após tantas filosofias novas?

- A Igreja vê em Santo Tomás não apenas um “pensador antigo”, mas um exemplo permanente de como usar a razão de maneira aberta, humilde e profunda à luz da fé. Ele não teve medo de dialogar com o melhor da filosofia de seu tempo (Aristóteles), nem de corrigir o que via de incompatível com a fé. Sua metafísica do ser oferece um fundamento sólido para afirmar Deus como Criador, a realidade objetiva do mundo e a dignidade da pessoa. Sua ética das virtudes e da lei natural continua atual

diante de relativismos e legalismos. Além disso, o próprio estilo de Santo Tomás – ouvir objeções, argumentar com serenidade, distinguir com clareza – é um modelo de honestidade intelectual. Por isso documentos como *Fides et Ratio* o apresentam como “mestre de pensamento” em quem fé e razão se encontram harmoniosamente, algo de que a Igreja e o mundo ainda precisam muito hoje.

BIBLIOGRAFIA POR TEMAS:

Racionalismo

- Agostinho, Santo. *Confissões*. Traduzido por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1984.
- Agostinho, Santo. *Soliloquios*. Traduzido por Agustín García Calvo. Madrid: Rialp, 1957.
- Anselmo de Cantuária, Santo. *Proslogion*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2009.
- Aquino, Santo Tomás de. *Summa Theologiae*. Traduzido por Mons. Odilão Moura. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006.
- Concílio Vaticano I. *Constituição Dogmática Dei Filius (Sobre a Fé Católica)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1870.
- Descartes, René. *Meditações Metafísicas*. Traduzido por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- Euclides. *Elementos*. Traduzido por Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- *Index Librorum Prohibitorum*. Cidade do Vaticano: Tipografia Poliglota Vaticana, 1948.
- João Paulo II, Papa. *Fides et Ratio (Fé e Razão)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1998.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadologia*. Traduzido por Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadologia e Discurso de Metafísica*. Traduzido por Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Teodiceia: Ensaio sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal*. Traduzido por William de Carvalho. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.
- Platão. *A República*. Traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- Spinoza, Baruch. *Ética*. Traduzido por Tomás Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- Spinoza, Baruch. *Ética, Demonstrada à Maneira Geométrica*. Traduzido por Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editora 34, 2007.

Empirismo

- Aquino, Santo Tomás de. *Summa Theologiae*. Traduzido por Mons. Odilão Moura. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006.
- Aquino, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Traduzido por Alexandre Correia. São Paulo: Edições Loyola, 1969-1980.
- Aristóteles. *Segundos Analíticos*. Traduzido por Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Traduzido por José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- Berkeley, George. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Traduzido por Antonio Marques. Lisboa: Edições 70, 1999.
- Berkeley, George. *Três Diálogos entre Hilas e Filonous*. Traduzido por Antonio Marques. Lisboa: Edições 70, 1996.
- Berkeley, George. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Traduzido por Antonio Marques. Lisboa: Edições 70, 1992.
- *Catecismo da Igreja Católica*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

- Comte, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. Traduzido por José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- Concílio Vaticano I. *Constituição Dogmática Dei Filius (Sobre a Fé Católica)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1870.
- Hume, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Traduzido por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Hume, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Traduzido por José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- Hume, David. *Tratado da Natureza Humana*. Traduzido por Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- Kragh, Helge. *Cosmologia: Uma História Crítica da Cosmologia no Século XX*. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- Locke, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Traduzido por Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

Idealismo

- Agostinho, Santo. *Confissões*. Traduzido por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1984.
- Agostinho, Santo. *Solilóquios*. Traduzido por Agustín García Calvo. Madrid: Rialp, 1957.
- Aquino, Santo Tomás de. *Summa Theologiae*. Traduzido por Mons. Odilão Moura. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006.
- Berkeley, George. *Três Diálogos entre Hilas e Filonous*. Traduzido por Antonio Marques. Lisboa: Edições 70, 1996.
- Berkeley, George. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. Traduzido por Antonio Marques. Lisboa: Edições 70, 1992.
- Concílio Vaticano I. *Constituição Dogmática Dei Filius (Sobre a Fé Católica)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1870.

- Daly, Gabriel. *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Fichte, Johann Gottlieb. *A Doutrina da Ciência*. Traduzido por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica*. Traduzido por Christian G. Iber e Marloren Miranda. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Traduzido por Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Traduzido por Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lições sobre a Filosofia da Religião*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- João Paulo II, Papa. *Fides et Ratio (Fé e Razão)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1998.
- João Paulo II, Papa. *Veritatis Splendor (Encíclica sobre a Verdade Moral)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2000.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Traduzido por J. Rodrigues de Merejo. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- Marcel, Gabriel. *Ser e Ter*. Traduzido por Humberto Araújo de Queiroz. São Paulo: É Realizações, 2009.
- Maritain, Jacques. *A Pessoa e o Bem Comum*. Traduzido por Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- Pio X, Papa. *Pascendi Dominici Gregis (Encíclica sobre o Modernismo)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1907.
- Platão. *A República*. Traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Ideias para uma Filosofia da Natureza*. Traduzido por Márcia Cristina Ferreira Gonçalves. São Paulo: Edusp, 2001.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sistema do Idealismo Transcendental*. Traduzido por Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- Wojtyła, Karol. *Pessoa e Ato*. Traduzido por Carlos Lopes de Mattos. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

Iluminismo

- Bento XIV, Papa. *Encíclica Providas Romanorum Pontificum*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1751.
- Clemente XII, Papa. *Constituição Apostólica In Eminentí Apostolatus Specula*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1738.
- Concílio Vaticano I. *Constituição Dogmática Dei Filius (Sobre a Fé Católica)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1870.
- Diderot, Denis e d'Alembert, Jean le Rond (orgs.). *Enciclopédia, ou Dicionário Raciocinado das Ciências, Artes e Ofícios*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Editora 34, 2015.
- Enciclopédia. *Index Librorum Prohibitorum (Índice de Livros Proibidos)*. Cidade do Vaticano: Tipografia Poliglota Vaticana, 1948.
- Kant, Immanuel. "Resposta à Pergunta: que é Iluminismo?" (1784). Em *Textos Seletos*. Traduzido por Ruy Jungmann. Petrópolis: Vozes, 1974.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Barão de. *O Espírito das Leis*. Traduzido por Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Pio IX, Papa. *Syllabus Errorum (Catálogo de Erros Modernos)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1864.
- Rousseau, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. Traduzido por Antonio Pereira Coutinho. São Paulo: Editora L&PM, 2006.
- Voltaire. *Tratado sobre a Tolerância*. Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Materialismo

- Agostinho, Santo. *Cidade de Deus*. Traduzido por Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.
- Agostinho, Santo. *Confissões*. Traduzido por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1984.
- Bernstein, Carl e Politi, Marco. *Sua Santidade: João Paulo II e a História Oculta de Nossa Época*. Traduzido por Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- Catecismo da Igreja Católica. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- Chalmers, David. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Churchland, Paul M. e Churchland, Patricia Smith. *Neurophilosophy*. Cambridge: MIT Press, 1986.
- Concílio Vaticano I. *Constituição Dogmática Dei Filius (Sobre a Fé Católica)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1870.
- Concílio Vaticano II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes (Alegria e Esperança)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1965.
- Dalla Torre, Giuseppe. *Pio XII e il Comunismo*. Roma: Edizioni Studium, 1990.
- Demócrito. *Fragmentos*. Traduzido por Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- Epicuro. *Carta a Meneceu e Máximas*. Traduzido por Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora 34, 2002.
- Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*. Vol. 1. New York: Knopf, 1966.
- Hobbes, Thomas. *Do Cidadão*. Traduzido por Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Hobbes, Thomas. *Leviatã*. Traduzido por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

- João Paulo II, Papa. *Centesimus Annus (Encíclica sobre o Centenário da Rerum Novarum)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- João Paulo II, Papa. *Laborem Exercens (Encíclica sobre o Trabalho Humano)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.
- João Paulo II, Papa. *Sollicitudo Rei Socialis (Encíclica sobre o Desenvolvimento dos Povos)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.
- João Paulo II, Papa. *Veritatis Splendor (Encíclica sobre a Verdade Moral)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- La Mettrie, Julien Offray de. *O Homem Máquina*. Traduzido por Torrieri Guimarães. São Paulo: Ícone, 1992.
- Levine, Joseph. "Materialism and Qualia: The 'Explanatory Gap.'" *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, nº 3 (1983): 354-361.
- Lewis, C. S. *Miracles: A Preliminary Study*. London: Collins, 1947.
- Lewis, C. S. *Miracles*. Traduzido por Marisa Lopes. São Paulo: Vida, 2006.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Traduzido por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- Pio XI, Papa. *Divini Redemptoris (Encíclica sobre o Comunismo Ateu)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1937.
- Pio XI, Papa. *Non Abbiamo Bisogno (Encíclica sobre a Situação da Igreja Católica na Itália Fascista)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1931.
- Pio XI, Papa. *Quadragesimo Anno (Encíclica sobre a Ordem Social Cristã)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1931.
- Pio XII, Papa. *Mediator Dei (Encíclica sobre a Sagrada Liturgia)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1947.

- Pio XII, Papa. *Summi Pontificatus (Encíclica sobre a Unidade do Corpo Místico de Cristo)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1939.
- Rocca, Giancarlo. *La Chiesa in Italia nel Novecento: Dal Modernismo al Concilio Vaticano II*. Roma: Carocci, 2002.
- Rouanet, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Schneider, Burkhard (ed.). *Die Briefe Pius' XII*. Vol. 1-2. Berlim: Duncker & Humblot, 1968.
- Tuck, Richard. *Hobbes: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Vartanian, Aram. *Diderot and Descartes: A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1953.
- Weigel, George. *Testemunha da Esperança: A Biografia de João Paulo II*. Traduzido por Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- Wojtyła, Karol. *Pessoa e Ato*. Traduzido por Carlos Lopes de Mattos. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

Positivismo

- Bento XVI, Papa. *Discurso na Universidade de Regensburg: "Fé, Razão e a Universidade"*. 12 de setembro de 2006. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html
- Carnap, Rudolf. *A Construção Lógica do Mundo*. Traduzido por Desidério Murcho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- Comte, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. Traduzido por José Arthur Giannotti. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- Concílio Vaticano I. *Constituição Dogmática Dei Filius (Sobre a Fé Católica)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1870.

- Concílio Vaticano II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes (Alegria e Esperança)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1965.
- João Paulo II, Papa. *Fides et Ratio (Fé e Razão)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1998.
- Pio IX, Papa. *Syllabus Errorum (Catálogo de Erros)*. 8 de dezembro de 1864. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1864.
- Pio XII, Papa. *Humani Generis (Encíclica sobre as Falsas Opiniões que Ameaçam a Doutrina Católica)*. 12 de agosto de 1950. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1950.
- Schlick, Moritz. *Questões de Ética*. Traduzido por Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 1990.

Existencialismo

- Agostinho, Santo. *Confissões*. Traduzido por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1984.
- Aquino, Santo Tomás de. *Summa Theologiae*. Traduzido por Mons. Odilão Moura. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006.
- Aristóteles. *Política*. Traduzido por Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1997.
- Bultmann, Rudolf. *A Proclamação de Jesus e a Pregação da Igreja*. Traduzido por Jarbas Marques. São Paulo: Editora 34, 2001.
- Bultmann, Rudolf. *Jesus Cristo e a Mitologia*. Traduzido por Jarbas Marques. São Paulo: Editora 34, 2000.
- Bultmann, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Traduzido por Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2008.
- Camus, Albert. *A Peste*. Traduzido por Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- Camus, Albert. *O Mito de Sísifo: Ensaio sobre o Absurdo*. Traduzido por Ari Roitman e Pauline Roitman. Rio de Janeiro: Record, 2004.

- Concílio Vaticano II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes (Alegria e Esperança)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1965.
- Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. Traduzido por Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- Jaspers, Karl. *Filosofia*. Traduzido por Samuel Barbosa. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2006.
- Kierkegaard, Søren. *O Conceito de Angústia*. Traduzido por Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Editora 34, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *Estágios no Caminho da Vida*. Traduzido por Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Editora 34, 2015.
- Kierkegaard, Søren. *Temor e Tremor*. Traduzido por Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Kierkegaard, Søren. *Um Fragmento de Vida*. Traduzido por Gabriela Soares e Karla Montauray. São Paulo: Editora 34, 2013.
- Marcel, Gabriel. *Ser e Ter*. Traduzido por Humberto Araújo de Queiroz. São Paulo: É Realizações, 2009.
- Sartre, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Traduzido por Rita Correia Guedes. Lisboa: Presença, 1973.
- Sartre, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Traduzido por Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

Fenomenologia

- Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. Traduzido por Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- Husserl, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Traduzido por Diogo Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- Husserl, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

- Husserl, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura*. Traduzido por Márcio Suzuki. São Paulo: Editora 34, 2006.
- Husserl, Edmund. *Investigações Lógicas: Prolegômenos a uma Lógica Pura*. Traduzido por Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Husserl, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Traduzido por Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- João Paulo II, Papa. *Fides et Ratio (Fé e Razão)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1998.
- Lévinas, Emmanuel. *De Outro Modo que Ser ou Além da Essência*. Traduzido por Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008.
- Lévinas, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Traduzido por João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanidade e Humanismo*. Traduzido por Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2009.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Traduzido por José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- Merleau-Ponty, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. Traduzido por Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Merleau-Ponty, Maurice. *A Prosa do Mundo*. Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Traduzido por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice. *O Visível e o Invisível*. Traduzido por José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- Stein, Edith. *A Ciência da Cruz: Estudo sobre São João da Cruz*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2002.
- Stein, Edith. *A Estrutura da Pessoa Humana*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2015.

- Stein, Edith. *Introdução à Filosofia*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2008.
- Stein, Edith. *Potência e Ato*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2017.

Personalismo¹⁵⁰

- Bento XVI, Papa. *Caritas in Veritate (Encíclica sobre o Desenvolvimento Humano Integral na Caridade e na Verdade)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 2009.
- Buber, Martin. *Eu e Tu*. Traduzido por Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.
- Guardini, Romano. *A Pessoa e a Comunidade*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2008.
- Guardini, Romano. *A Sabedoria do Coração*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2012.
- Guardini, Romano. *Cartas sobre a Formação Cristã*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2010.
- Guardini, Romano. *O Espírito da Liturgia*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2009.
- Guardini, Romano. *O Fim da Idade Moderna*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2011.
- Guardini, Romano. *Poder e Responsabilidade*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2013.
- Hildebrand, Dietrich von. *O Coração: Uma Análise da Vida Afetiva Humana e do Papel do Coração na Vida Religiosa*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2009.
- João Paulo II, Papa. *Centesimus Annus (Encíclica sobre o Centenário da Rerum Novarum)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

¹⁵⁰ Devido à proximidade do personalismo com a doutrina filosófica católica, a seguir serão apresentadas as bibliografias utilizadas e outras obras sugeridas para leitura complementar.

- João Paulo II, Papa. *Cruzando o Limiar da Esperança*. Traduzido por Edmond Thierry. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- João Paulo II, Papa. *Evangelium Vitae (O Evangelho da Vida)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- João Paulo II, Papa. *Familiaris Consortio (A Família na Vida Contemporânea)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983.
- João Paulo II, Papa. *Homem e Mulher os Criou: Uma Teologia do Corpo*. Traduzido por Cristina Beckert. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- João Paulo II, Papa. *Laborem Exercens (Encíclica sobre o Trabalho Humano)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.
- João Paulo II, Papa. *Memória e Identidade: Conversas no Limiar de uma Vida*. Traduzido por Edmond Thierry. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- João Paulo II, Papa. *A Teologia do Corpo*. Traduzido por Cristina Beckert. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- João Paulo II, Papa. *Veritatis Splendor (O Esplendor da Verdade)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- Maritain, Jacques. *Humanismo Integral*. Traduzido por Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941.
- Mounier, Emmanuel. *A Estrutura da Pessoa*. Traduzido por João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1967.
- Mounier, Emmanuel. *Espírito del Personalismo*. Traduzido por Juan Ramón Capella. Barcelona: Editorial Ariel, 1966.
- Mounier, Emmanuel. *Manifestação Personalista*. Traduzido por João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1965.
- Mounier, Emmanuel. *O Personalismo*. Traduzido por João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1964.
- Mounier, Emmanuel. *Pessoa e Comunidade*. Traduzido por João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1969.

- Mounier, Emmanuel. *Revolução Personalista e Comunitária*. Traduzido por João Bérnard da Costa. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1968.
- Wojtyła, Karol. *Amor e Responsabilidade: Ensaio de Ética Sexual*. Traduzido por Edmond Thierry. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- Wojtyła, Karol. *Pessoa e Ato*. Traduzido por Cristina Beckert. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

Tomismo e Neotomismo¹⁵¹

- Aquino, Santo Tomás de. *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*. Traduzido por vários. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- Aquino, Santo Tomás de. *Questões Disputadas sobre a Verdade*. Traduzido por Luiz João Baraúna. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- Aquino, Santo Tomás de. *Suma Contra os Gentios*. Traduzido por D. Odilão Moura. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- Aquino, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Traduzido por Mons. Odilão Moura. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2006.
- Chenu, Marie-Dominique. *Santo Tomás de Aquino e a Teologia*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2006.
- Garrigou-Lagrange, Réginald. *Deus: Seu Ser e Sua Natureza*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2010.
- Gilson, Étienne. *A Filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Gilson, Étienne. *O Ser e a Essência*. Traduzido por Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editora 34, 2002.
- Leão XIII, Papa. *Aeterni Patris (Sobre a Restauração da Filosofia Cristã)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1879.

¹⁵¹ Devido à relação do tomismo e neotomismo com a doutrina filosófica católica, a seguir serão apresentadas as bibliografias utilizadas e outras obras sugeridas para leitura complementar.

- Maritain, Jacques. *Introdução à Filosofia*. Traduzido por Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- Maritain, Jacques. *Os Graus do Saber*. Traduzido por Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Agir, 1963.
- Mercier, Désiré-Joseph. *Criteriologia*. Traduzido por Benilson Smerieri. São Paulo: Loyola, 2008.
- Pio XI, Papa. *Studiorum Ducem (Sobre Santo Tomás de Aquino)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1923.
- Pio XII, Papa. *Humani Generis (Sobre Algumas Falsas Opiniões que Ameaçam a Doutrina Católica)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Paulinas, 1950.

Documentos do Magistério Católico

Concílio Vaticano I

- Concílio Vaticano I. *Constituição Dogmática Dei Filius (Sobre a Fé Católica)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1870).

Concílio Vaticano II

- Concílio Vaticano II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium (Sobre a Igreja)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1964).
- Concílio Vaticano II. *Constituição Dogmática Dei Verbum (Sobre a Revelação Divina)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1965).
- Concílio Vaticano II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes (A Igreja no Mundo Contemporâneo)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1965).
- Concílio Vaticano II. *Decreto Dignitatis Humanae (Sobre a Liberdade Religiosa)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1965).

Documentos Pontificais do Século XIX

- Pio IX, Papa. *Syllabus Errorum (Catálogo dos Erros Modernos)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1864).
- Leão XIII, Papa. *Rerum Novarum (Sobre a Condição dos Operários)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1891).

Documentos Pontificais do Século XX

- Pio X, Papa. *Pascendi Dominici Gregis (Sobre o Modernismo)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1907).
- João Paulo II, Papa. *Redemptor Hominis (O Redentor do Homem)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1979).
- João Paulo II, Papa. *Laborem Exercens (Sobre o Trabalho Humano)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1981).
- João Paulo II, Papa. *Sollicitudo Rei Socialis (Sobre a Preocupação Social da Igreja)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1987).
- João Paulo II, Papa. *Centesimus Annus (Centésimo Aniversário de Rerum Novarum)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1991).
- João Paulo II, Papa. *Fides et Ratio (Fé e Razão)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 1998).

Documentos Pontificais do Século XXI

- Bento XVI, Papa. *Deus Caritas Est (Deus é Amor)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 2005).
- Bento XVI, Papa. *Caritas in Veritate (Encíclica sobre o Desenvolvimento Humano Integral na Caridade e na Verdade)*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (São Paulo: Edições Paulinas, 2009).

Referências Complementares

- Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Traduzido por Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- *Catecismo da Igreja Católica*. Traduzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- Japiassu, Hilton e Marcondes, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- Reale, Giovanni e Antiseri, Dario. *História da Filosofia*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.