

Pe. Henrique Vaz, um Filósofo Cristão

Raul Landim Filho
UFRJ/CNPq/PRONEX

*Em 23 de maio de 2002 falecia o Pe. Henrique Vaz, certamente o mais importante e o mais influente filósofo cristão brasileiro. Além de sua vasta obra, Pe. Vaz deixa também como legado amigos e discípulos. Alguns dos membros do corpo editorial da revista *Analytica* foram seus alunos e, ao longo dos anos, continuaram a ser seus amigos e admiradores. As diferenças de perspectivas filosóficas ou de enfoques temáticos não impediram que Pe. Vaz permanecesse para todos nós um mestre, um exemplo e um paradigma tanto do ponto de vista filosófico quanto do ponto de vista pessoal. Na adversidade, pudemos contar com sua solidariedade; na divergência, com seu respeito e sua compreensão e, na vida, com sua amizade. Assim, é com imenso pesar que escrevemos esta nota, testemunho da saudade e da gratidão dos membros do corpo editorial da revista *Analytica*.*

A obra do Pe. Vaz é vasta. Ele publicou inúmeros livros: os *Escritos de Filosofia*, um conjunto de sete livros que abordam questões metafísicas, de ética, de história da filosofia e de filosofia da história; um livro em dois volumes de *Antropologia Filosófica*; um livro sobre Teilhard de Chardin, e um livro sobre mística e filosofia na tradição ocidental. Pe. Vaz escreveu também dezenas de artigos, publicados em sua maioria na revista *Síntese*, que dirigia.

Em agosto de 2001, por ocasião da comemoração dos seus 80 anos, foi reeditado o primeiro livro publicado por H. Vaz nos idos de 60, *Ontologia e Histó-*

ria (agora fazendo parte da coleção *Escritos de Filosofia*¹), uma coletânea de artigos que teve enorme influência sobre uma geração. O livro, dividido em duas partes, *Ontologia e História*, revela os dois grandes universos temáticos que absorveram a reflexão do Pe. Vaz ao longo de sua vida. Em sua primeira parte, dedicada às questões ontológicas, sobressaem dois artigos, que conjugam erudição, rigor argumentativo e minúcia de análise, propriedades que poucos "scholars" são capazes de conciliar: o artigo intitulado a "Dialética das Idéias no Sofista" de Platão² e o denominado "Itinerário da Ontologia Clássica"³. Ambos estudam as mútuas implicações entre a teoria judicativa e a teoria do ser em Platão, em Aristóteles e em Tomás de Aquino. Pe. Vaz procura demonstrar, em "Itinerário da Ontologia Clássica", que a originalidade da teoria tomásica, a da prioridade do ato de existir sobre a essência, depende em última instância de sua teoria do juízo. Esse mesmo tema foi novamente analisado em dois textos recentes: no magistral artigo "Tomás de Aquino: Do Ser ao Absoluto", publicado em *Escritos de Filosofia III*⁴, e em seu último livro, *Raízes da Modernidade*⁵. Os célebres textos sobre "Marxismo e Ontologia" e "Cristianismo e Consciência Histórica"⁶, que marcaram uma geração e inspiraram uma nova atitude de jovens cristãos face à história e, em particular, face à história brasileira, foram também publicados na segunda parte do livro *Ontologia e História*. A história dessa geração, da qual fazem parte alguns dos membros do corpo editorial da revista *Analytica*, seria diferente, não fossem esses escritos do Pe. Vaz⁷.

(1) *Escritos de Filosofia VI, Ontologia e História*, São Paulo, edições Loyola, 2001.

(2) Idem, "Dialética das Idéias no Sofista", p.13-55.

(3) Ibidem, "Itinerário da Ontologia Clássica", p.57-87.

(4) *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*, "Tomás de Aquino: Do Ser ao Absoluto", São Paulo, edições Loyola, 1997, p.283-343.

(5) *Escritos de Filosofia VII, Raízes da Modernidade*, São Paulo, edições Loyola, 2002.

(6) *Ontologia e História*, "Marxismo e Ontologia", p.121-161 e "Cristianismo e Consciência Histórica", p. 165-217.

(7) Ver L.A. Gomes de Sousa "Pe. Vaz, mestre de uma geração de cristãos" in *Síntese*, v.18, nº 55,

Através da reflexão sobre a História, Pe. Vaz deu um especial realce às questões ético-antropológicas e, em consequência, ao estudo de problemas de filosofia da história e da cultura. Em razão desses temas, os seus autores clássicos preferidos foram Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino e finalmente Hegel. Na análise desses autores, pode-se atribuir ao Pe. Vaz a norma que ele próprio atribuiu a Tomás de Aquino "...santo Tomás se vê levado a empreender duas operações intelectuais de imenso alcance nas quais se exprime a vida mesma de seu pensamento: assimilação e recriação".⁸ Assimilar os clássicos com o objetivo de recriá-los para elucidar questões presentes na cultura contemporânea parece ser uma norma que Pe. Vaz aplicou aos seus escritos com rigor e brilho.

A diversidade de temas abordados e de autores estudados na obra do Pe. Vaz não oculta uma das questões centrais de sua reflexão. Essa questão, ora explicitamente tematizada, ora implícita em seus textos, poderia ser expressa através da pergunta formulada em *Raízes da Modernidade: "como fazer conviver Fé e Razão na unidade de uma mesma cultura e na expressão coerente das idéias e convicções de um mesmo espírito?"*⁹ De fato, a obra do Pe. Vaz pretende mostrar, entre outras coisas, que as razões filosóficas se conciliam com as razões da fé. Ele retomou e fez seu o adágio de S. Agostinho "entendas para crer e creias para entenderes". Nesse sentido, sendo rigorosamente um filósofo que assume integralmente "as exigências metódicas e doutrinárias da razão"¹⁰, Pe. Vaz deve ser considerado como um filósofo cristão.

Mas pode um filósofo ser um filósofo cristão? Tem sentido o conceito de filosofia cristã?

(1991): 643-651 e H. Amaral, "Um Depoimento" in *Saber Filosófico, História e Transcendência*, org. J. Mac Dowell, São Paulo, edições Loyola, 2002, p. 355-360.

(8) *Escritos de Filosofia I, Problemas de Fronteira*, Fisionomia do Século XIII, São Paulo, edições Loyola, 1986, p. 32.

(9) *Raízes da Modernidade*, p. 41.

(10) *Conversas com Filósofos Brasileiros*, Depoimento de Henrique Vaz, São Paulo, editora 34, 2000, p. 41.

Como é sabido, na Europa Continental por volta de 1930¹¹, ocorreu um célebre debate sobre a noção de filosofia cristã. Esse debate opôs inicialmente E. Brehier (que negava a existência de filosofias cristãs quer do ponto de vista histórico, quer do ponto de vista doutrinal) a E. Gilson (que reconhecia o fato histórico de existirem filosofias que ele classificava como cristãs). Segundo Gilson, filosofia cristã é “*toda filosofia que, distinguindo formalmente as duas ordens [natural e sobrenatural], considera a revelação cristã como um auxiliar indispensável da razão*”.¹². A noção bíblica de criação e mesmo a “*Metafísica do Êxodo*”, metafísica extraída da autodefinição bíblica de Deus “*Eu sou o que Eu sou*”, parecem ser casos exemplares do papel da ordem sobrenatural na constituição intrínseca de uma filosofia cristã. O debate sobre essa noção abriu-se em leque; dele participaram inúmeros filósofos, tais como J. Maritain e M. Blondel. A “*Escola de Louvain*”, em particular o medievalista F. van Steenberghen, de um ponto de vista estritamente tomista, rejeitou a noção de filosofia cristã, afirmando que qualquer filosofia tem que ser integral e exclusivamente racional, não podendo, dessa maneira, ser considerada cristã.

No último dos seus *Escritos Filosóficos, Raízes da Modernidade*, Pe Vaz, sem retomar o debate dos anos 30, analisa de um novo ponto de vista a questão das relações entre saber filosófico e saber teológico. De fato, essa questão está presente em inúmeros artigos seus, como, por exemplo, “*Cristianismo e Consciência Histórica*”, “*Relição e Modernidade*”¹³ e “*Metafísica e Fé Cristã*”¹⁴. Na primeira parte de *Raízes de Modernidade*, Pe. Vaz reconstrói a “*crise*” filosófico-institucional do século XIII, crise que culminou com a conhecida condenação em 1277, pelo bispo de Paris, Etienne Tempier, de muitas teses filosóficas. Os principais protagonistas dessa crise da Universidade de Paris foram S. Boaventura

(11) Ver o livro de M. Nédoncelle, *Existe-t-il une Philosophie Chrétienne?*, Paris, Fayard, 1956, p.65-76.

(12) E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, “*Le Problème de la Philosophie Chrétienne*” Paris, Vrin, 1948, p. 32-33.

(13) “*Religião e Modernidade*”, *Síntese*, v.18, nº53 (1991):147-156.

(14) “*Metafísica e Fé Cristã: Uma Leitura da “Fides et Ratio”*”, *Síntese*, v. 26, nº 86 (1999): 293-205.

(ex-professor da Faculdade de Teologia), Tomás de Aquino e Jean Pecham (professores da Faculdade de Teologia), Siger de Brabant e Boécio da Dácia (professores da Faculdade de Artes) e o bispo de Paris, Etienne Tempier. A partir de 1255, a Faculdade de Artes (faculdade da Universidade de Paris, que se transformara no principal centro cultural da cristandade) incluiu em seu currículo obrigatório as obras então conhecidas de Aristóteles. De fato, a Faculdade de Artes se transformara paulatinamente numa autêntica Faculdade de Filosofia. Um dos fatos mais significativos dessa época é que a filosofia passa a ser considerada por alguns professores da Faculdade de Artes como um saber autônomo parecendo dispensar qualquer outro saber. A autonomia do saber filosófico antecipa, pois contém em germe, algumas concepções modernas sobre a natureza da filosofia, em particular a concepção cartesiana da árvore da sabedoria formulada no Prefácio dos *Princípios da Filosofia*¹⁵. Nesse contexto, teses filosóficas que poderiam pôr em questão as “razões da fé” são expostas e defendidas: a tese aristotélica da eternidade do mundo e a da unicidade do intelecto possível, defendida por Averróis (denominado no século XIII o Comentador [de Aristóteles]), por Siger de Brabant e pelo assim chamado averroísmo latino.

A relação entre as razões da fé e as razões filosóficas torna-se problemática. Contra a opinião de alguns dos professores da Faculdade de Artes eleva-se S. Boaventura, que, nos seus escritos, especialmente os sermões *Collationes*, dirigidos à comunidade universitária, tomando distância de uma certa interpretação de Aristóteles e inspirando-se em S. Agostinho, subordina a filosofia à teologia e põe em questão teses do averroísmo latino, em especial as duas teses acima citadas. Em 1270, influenciado pelos escritos de S. Boaventura, o bispo de Paris proíbe o ensino de 13 teses filosóficas, dentre as quais obviamente se encontram a tese da unicidade do intelecto (primeira da lista das teses condenadas), a tese de que é falso afirmar que o homem pensa (2ª da lista) e finalmente a tese aristotélica da eternidade do mundo (5ª da lista). Essa condenação visava explicitamente professores de filosofia da Faculdade de Artes da Universidade de Paris (“*artistas de Paris que ultrapassam os*

(15) *Oeuvres de Descartes, Principes*, v. IX-2, org. C. Adam e P. Tannery, Paris, Vrin, 1978, p.14-15.

limites de sua especialidade”) e não atingia diretamente as teses de Tomás de Aquino, ao contrário da condenação de 1277, que, ao menos indiretamente, punha em questão as teses tomásicas sobre a unidade da forma substancial e sobre a impossibilidade de Deus criar uma forma sem matéria correspondente.

Através dessa disputa sobre questões estritamente filosóficas, mas com conseqüências teológicas, o que está em questão é a relação entre razões de fé e razões filosóficas e, por isso mesmo, é o problema da autonomia do saber filosófico face ao saber teológico.

De fato, a tese aristotélica sobre a eternidade do mundo contraria explicitamente o texto bíblico. E a tese da unidade do intelecto possível, que é uma interpretação de Averróis de textos do *De Anima* de Aristóteles, diz que há somente um intelecto numericamente idêntico em todos os homens. Segue-se daí que é falso afirmar que o homem singular pensa. Essa tese tem como conseqüência, como nota Tomás de Aquino¹⁶, que após a morte só permanecerá uma única substância de um só intelecto. Então, não terá mais sentido a noção de responsabilidade pessoal nas decisões tomadas, nem a de recompensa pela procura do bem ou a da punição do mal. Donde, se essa concepção fosse verdadeira, a Ética não teria função na perspectiva cristã.

Tomás de Aquino participa diretamente desse debate escrevendo dois opúsculos: um *Sobre a Unidade do Intelecto* e o outro sobre a *Eternidade do Mundo*¹⁷ e indiretamente escrevendo vários comentários sobre textos de Aristóteles, pretendendo, dessa maneira, formular uma interpretação correta da filosofia aristotélica.

No opúsculo *Sobre a unidade do intelecto*, Tomás de Aquino escreve que não pretende mostrar que a tese de Averróis imputada ao averroísmo latino e, em especial, a Siger de Brabant, é errônea em razão de contrariar a verdade da fé cristã,

(16) Ver Tomás de Aquino, *Thomas D'Aquin Contre Averrès (De Unitate Intellectus contra Averroistas)*, texto latino, tradução, introdução e notas de A. Libera, Flammarion, Paris, 1997, p.79.

(17) *De aeternitate mundi, S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, v. 3, org. R. Busa, Fromann-Holzboog, 1980, p.591.

mas pretende mostrar que ela é uma tese filosoficamente falsa sob um duplo aspecto: é uma interpretação equivocada de textos de Aristóteles e é também uma tese falsa do ponto de vista filosófico. Para refutar essa tese, inicialmente Tomás de Aquino comenta e analisa textos de Aristóteles do *De Anima* que deram origem à interpretação equivocada de Averróis. Ele faz, então, uma análise literal de passagens do *De Anima* com o objetivo de opor a interpretação de Averróis ao sentido correto do texto aristotélico. Em seguida, ele refuta a tese da unicidade do intelecto através de argumentos exclusivamente filosóficos.

Mas, se Tomás de Aquino, no *De Unitate*, critica a interpretação averroísta assumida por professores da Faculdade de Artes, ele critica também S. Boaventura e seu discípulo Jean Pecham, que defendiam a tese contra Aristóteles de que o mundo tivera um começo temporal. Tomás de Aquino distingue as noções de ente criado e de começo temporal. A contingência do mundo ou o fato do mundo ser criado não implica que o mundo tenha um começo temporal, pois o efeito pode ser concomitante à sua causa eficiente. Se o mundo é um efeito, nada impede que ele seja criado e eterno, isto é, que ele não tenha um começo temporal. No entanto, pode-se *saber* pela fé que o mundo teve um começo temporal, mesmo que isso não possa ser demonstrado filosoficamente. Na *Suma Teológica*, Iª parte (texto anterior ao *De aeternitate*), Tomás de Aquino afirma peremptoriamente “*Só-pela fé se sustenta que o mundo teve um começo (non semper fuisse) e [isso, que o mundo teve um começo] não é possível ser provado demonstrativamente, assim como acima já foi dito a respeito do mistério da Trindade*”.¹⁸. Contra S. Boaventura e contra Jean Pecham, Tomás de Aquino parece afirmar não só que o começo temporal do mundo não pode ser demonstrado filosoficamente, como também que é possível que o mundo seja eterno.

Como relacionar, então, verdades filosóficas e verdades de fé, se pela fé pode-se saber que o mundo teve um começo e se, do ponto de vista filosófico, a eternidade do mundo é possível?

(18) *Suma Teológica*, I, q. 46, a. 2.

No *De Unitate*¹⁹, criticando a teoria de duas verdades, verdades de fé que poderiam ser contraditórias com verdades da razão, Tomás de Aquino escreve: “*Ele julga, portanto, que a fé seja sobre coisas das quais se possa concluir com toda a necessidade o contrário; ora, como sobre o necessário não se pode concluir senão o verdadeiro necessário, cujo oposto é o falso impossível, segue-se segundo o seu próprio dizer que a fé seja sobre o falso impossível...*” Se as verdades filosóficas contradizem as verdades da fé, segue-se que a fé é sobre o impossível. Se a fé não é sobre o impossível, segue-se que as verdades filosóficas não contradizem as verdades da fé. Assim, o saber filosófico não pode contradizer as verdades da fé. Donde, pode-se concluir que saber filosófico e saber teológico devem se harmonizar.

Reconhecendo a autonomia do saber filosófico e o harmonizando com o saber teológico, Tomás de Aquino assume uma posição original, diferente da de S. Boaventura e da dos mestres da Faculdade de Artes. No âmbito da razão, a filosofia tem uma autonomia estrita; as verdades que ela demonstra não contrariam as verdades da fé. Há, no entanto, verdades de fé que a filosofia não pode demonstrar.

Para o Pe. Vaz a posição de Tomás de Aquino na crise do século XIII é paradigmática: Tomás de Aquino afirma a autonomia do discurso filosófico, mas diz que essa autonomia não pode excluir a possibilidade de um *saber* teológico, isto é, a possibilidade do conhecimento pela fé de certas verdades inalcançáveis pelo discurso filosófico. Por essa razão, tem sentido a noção de filosofia cristã: uma filosofia que é estritamente racional, mas que não só é compatível com as verdades de fé, mas que também reconhece no discurso da fé um *outro gênero de saber*.

Em *Raízes da Modernidade*, Pe. Vaz delinea a gênese da razão moderna. O abandono da metafísica do ser tomásica, iniciado pela filosofia de Duns Scot, prolongado pela filosofia nominalista de Ockham e pela metafísica de Suarez, preparou o advento da razão moderna. Com efeito, a filosofia de Tomás de Aquino, que afirmara a transcendência do Ser Absoluto e a sua imanência participada no ente finito, começa de fato a ser posta em questão por Duns Scot, que inaugura o que

hoje em dia se convencionou chamar de onto-teologia: a hierarquização ascendente de perfeição dos entes coroada pelo ente supremo. A noção de ser, absorvida na noção unívoca de ente, as teses da distinção real entre essência e existência, a noção de participação "vertical" são progressivamente postas de lado, o que permite o nascimento da razão moderna, que substitui a metafísica do ser pela metafísica da subjetividade e, em conseqüência, a noção de Ser Absoluto pela de Sujeito Transcendental. A filosofia moderna, sobretudo aquela que é um prolongamento, mesmo quando discorda, das intuições cartesianas parece romper com a harmonia entre as razões da fé e a razão filosófica, pois só a razão pode ser considerada como fonte do saber. Ela se torna assim a mais contundente crítica da razão medieval, ao menos daquela que fora expressa por Tomás de Aquino, pois confina o saber nos limites estritos da razão.

Desse modo, podemos perguntar se a noção de filosofia cristã tem sentido ainda hoje. Em *Raízes da Modernidade*, Henrique Vaz nos sugere que uma reflexão sobre a metafísica do ser tomásica poderia ajudar o filósofo contemporâneo a descobrir aí virtualidades teóricas que, prolongadas, ultrapassariam os limites postos pela razão cartesiana e pós-cartesiana. A tarefa é difícil. *Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*²⁰. A obra do Pe.Vaz, rara e difícil, é um exemplo luminoso de como é possível encaminhar uma solução para essa questão.

(20) Espinosa, *Ética V*, proposição 42, escólio: *Todas as coisas luminosas são tão difíceis quanto raras.*