

POSIÇÃO

Cardeal Joseph Ratzinger

No ritmo acelerado do desenvolvimento histórico que nos é dado viver, creio que se destacam, antes de mais, dois factores como indícios de uma evolução que, outrora, só lentamente se fazia sentir. O primeiro deles é a constituição de uma sociedade mundial, em que os poderes particulares da política, da economia e da cultura surgem cada vez mais interdependentes, tocando-se e interpenetrando-se mutuamente nos seus diferentes espaços vitais. O segundo é o desenvolvimento das possibilidades do ser humano, do seu poder de fazer e de destruir, que, ultrapassando largamente tudo aquilo que até aqui era habitual, nos coloca perante a questão do controlo jurídico e moral do poder. E daí que a pergunta mais premente seja a de como poderão as diferentes culturas em convivência encontrar fundamentos éticos que as conduzam, em conjunto, ao caminho correcto e permitam a construção de uma forma comum, juridicamente responsável, de domesticação e disciplina do poder.

Em todo o caso, o facto de o projecto *Ethos Mundial*, apresentado por Hans Küng, ter tido um tão bom acolhimento demonstra que a questão está lançada. E a conclusão continua válida, mesmo que aceitemos a crítica perspicaz de que esse projecto foi alvo por parte de Robert Spaemann¹. Pois que aos dois factores atrás mencionados podemos acrescentar um terceiro: no processo de encontro e interpenetração de culturas, certezas éticas até aqui basilares ficaram, em larga medida, estilhaçadas. A pergunta sobre o que é, ao fim e ao cabo, o verdadeiro bem, sobretudo no presente contexto, e por que motivo deve uma pessoa praticá-lo, ainda que em prejuízo próprio, essa pergunta essencial encontra-se, em boa medida, por responder.

Ora, a mim, parece-me evidente que a ciência enquanto tal não pode gerar o *ethos* e que, por consequência, uma consciência ética renovada não surgirá como fruto de debates científicos. Por outro lado, é de facto incontestável que a mudança fundamental na concepção do mundo e do ser humano, que resultou

¹ R. Spaemann, *Weltethos als "Projekt"*, in: Merkur, Fascículo 570/571, 893-904.

do progresso do conhecimento científico, desempenhou um papel determinante nesse estilhaçar das velhas certezas morais. Assim sendo, existe agora uma efectiva responsabilidade da ciência pelo homem enquanto homem e, muito em especial, uma responsabilidade da filosofia em acompanhar criticamente o desenvolvimento das ciências particulares, em examinar a fundo as conclusões precipitadas e as pseudo-certezas sobre o que é o ser humano, qual a sua origem e finalidade da sua existência ou, dito de outro modo, em destrinçar o elemento não-científico das conclusões da ciência, com as quais este está frequentemente misturado, e assim manter aberta a perspectiva sobre o todo, sobre essas outras dimensões da realidade do ser humano, relativamente às quais a ciência mais não consegue que apresentar aspectos parciais.

Poder e Direito

Em termos concretos, é tarefa da política submeter o poder à bitola do Direito e assim regular o seu correcto uso. O que tem de vigorar não é o direito da força, mas a força do Direito. O poder na ordem e ao serviço do Direito é o pólo oposto da violência, que é para nós sinónimo de poder ilegal e ilegítimo. E daí que seja importante para todas as sociedades vencer a suspeição em relação ao Direito e às suas normas, pois só assim se pode banir a arbitrariedade e viver a liberdade como um bem conjuntamente partilhado por todos. Liberdade sem lei é anarquia e, nessa medida, destruição da liberdade. A desconfiança em relação ao Direito, a revolta contra o Direito, irromperá sempre que esse mesmo Direito deixe de ser expressão de uma justiça ao serviço de todos para se converter em produto da arbitrariedade, da usurpação ilegítima por parte daqueles que têm o poder de o administrar.

A tarefa de submeter o poder à bitola do Direito remete-nos, por conseguinte, para uma outra questão: Como surge o Direito e que feição deve ele assumir para ser um veículo de justiça e não um privilégio daqueles que têm poder de o impor? Coloca-se assim, por um lado, a questão da génese do Direito, mas também, por outro, a questão dos seus próprios critérios internos. O problema de o Direito não dever ser instrumento do poder de alguns, mas sim expressão do interesse comum de todos, esse problema parece, pelo menos para já, resolvido, e isso graças aos instrumentos de constituição da vontade democrática, pois que, por essa via, todos colaboram na criação do Direito e ele se torna um Direito de todos que, enquanto tal, pode e deve ser respeitado. E é esta garantia de colaboração colectiva na constituição do Direito e na justa administração do poder que constitui a principal razão a favor da democracia, como forma mais adequada de regulamentação política.

Apesar disso, resta ainda, segundo creio, uma outra questão. Tendo em conta que dificilmente há unanimidade entre as pessoas, para alguns apenas o

instrumento imprescindível para a constituição da vontade democrática continua a ser a delegação, ao passo que para outros é a decisão por maioria, uma maioria que, e consoante a importância do assunto em causa, pode obedecer a diferentes percentagens. Mas também as maiorias podem ser cegas ou injustas. A História demonstra-o, e bem de mais. Quando uma maioria, por muito grande que seja, oprime uma minoria, por exemplo religiosa ou rracica, por meio de leis repressivas, será que se pode ainda falar de justiça ou, sequer, de Direito? É por isso que o princípio da maioria deixa sempre em aberto a questão dos fundamentos éticos do Direito, que é, no fundo, a questão de saber se não haverá coisas que não poderão nunca fazer parte do Direito, ou seja, que permanecerão sempre, em si mesmas, intrinsecamente injustas; ou, inversamente também, se não existirá algo que é, por essência, irrevogavelmente Direito, que é prévio a qualquer decisão por maioria e que, por isso mesmo, esta tem o dever de respeitar.

A época moderna formulou uma série desses princípios normativos nas diferentes declarações de direitos humanos, salvaguardando-os do jogo das maiorias. Ora, na nossa consciência actual, podíamos-nos contentar com a evidência intrínseca desses valores. Mas auto-limitar desta forma a questão tem, também, implicações de ordem filosófica. Existirão, pois, valores em si, que decorrem da essência do ser humano e que são, nessa medida invioláveis em todos os que dela partilham. O alcance de uma tal noção é um ponto a que, mais tarde, vamos ter de regressar, uma vez que esta evidência ainda está, hoje em dia, muito longe de ser reconhecida por todas as culturas. O Islão definiu um catálogo próprio de direitos humanos, que é diferente do ocidental. A China, orientando-se embora por um modelo cultural nascido no Ocidente, que é o marxismo, coloca, não obstante, a questão de os direitos humanos poderem não passar, afinal, de uma típica invenção ocidental que cumpriria desmi(s)tificar.

Novas formas de poder e novas questões sobre o seu controlo

Quando o que está em causa é a relação entre poder e Direito, bem como as fontes deste último, também o fenómeno do poder em si deve ser objecto de uma análise mais atenta. Não é minha intenção tentar definir a essência do poder enquanto tal, mas antes delinear os desafios decorrentes das novas formas de poder que se desenvolveram neste último meio século. No primeiro período após a Segunda Guerra Mundial, predominou o terror perante o novo poder de aniquilação que a invenção da bomba atómica fez proliferar na Humanidade. O homem viu-se subitamente em posição de se destruir a si mesmo e ao planeta inteiro. Levantou-se então a pergunta: – Que mecanismos políticos serão necessários para esconjurar esta destruição? Como poderemos nós encontrar tais mecanismos e torná-los eficazes? Como mobilizar forças éticas que configurem

essas formas políticas e lhes confirmam eficácia? Durante um longo período, foi, na verdade, graças à competição entre os dois blocos políticos adversários e, mais concretamente, ao medo que cada um deles tinha de, com a destruição do inimigo, induzir também a de si mesmo, que nos livrámos do terror da guerra nuclear. A limitação recíproca do poder e o receio pela própria sobrevivência revelaram-se, com efeito, as forças salvadoras.

De então para cá, já não é tanto o receio da guerra planetária que nos inquieta, mas mais o receio desse terror omnipresente que se pode materializar e atacar em qualquer lugar. A Humanidade, vemo-lo agora, não precisa de uma 3ª Guerra Mundial para tornar o mundo inabitável. As forças anónimas do terror, que podem estar presentes em qualquer sítio, são suficientemente poderosas para nos perseguir a todos, até mesmo na nossa vida quotidiana, pelo que não nos livramos desse espectro que é a possibilidade de elementos criminosos conseguirem acesso às grandes armas de destruição e, por essa forma, à revelia da ordem política, mergulharem o mundo no caos. E é assim que a pergunta pelo Direito e pelo *ethos* se desloca para esta outra: De que fontes se alimenta o terror? Como conseguir erradicar esta nova doença da Humanidade a partir de dentro? E, neste ponto, é assustador ver que, pelo menos em parte, o terror se legitima moralmente. As mensagens de Bin Laden apresentam o terror como uma resposta dos povos impotentes e oprimidos à soberba dos poderosos, como justo castigo pela sua arrogância, pela sua sacrílega autocracia e crueldade. Para pessoas que se encontram em determinadas condições sociais, tais motivações afiguram-se manifestamente convincentes. O comportamento terrorista é representado, até certo ponto, como uma defesa da tradição religiosa contra a impiedade da sociedade ocidental.

Aqui chegados, põe-se uma questão a que temos igualmente de regressar: Se o terrorismo também é alimentado pelo fanatismo religioso – e efectivamente é – será que a religião é realmente uma força regeneradora e redentora, ou não será antes uma força arcaica e perigosa, que constrói falsos universalismos e instiga, por essa via, a intolerância e o terror? Não precisará, então, a religião de ser posta sob tutela da razão e cuidadosamente cerceada? Neste ponto, impõe-se naturalmente perguntar: E quem pode fazê-lo? Como é que isso se faz? Mas a questão geral permanece: Devemos ou não encarar a gradual abolição da religião, a sua superação, como um progresso da Humanidade, necessário para que esta possa finalmente alcançar o caminho da liberdade e da tolerância universal?

Entretanto, uma outra forma de poder foi projectada para primeiro plano, uma forma de poder que começa por parecer puramente benéfica e digna de todos os louvores, mas que, na realidade, se pode converter num novo tipo de ameaça contra a Humanidade. O que se passa é que o ser humano está agora em condições de fabricar outros seres humanos, de os produzir, por assim dizer, num tubo de ensaio. O ser humano converte-se num produto, o que vem trans-

formar radicalmente a relação do homem consigo mesmo. O homem deixa de ser uma dádiva da Natureza ou do Deus criador: é agora o seu próprio produto. O ser humano desce assim ao fundo do poço do poder, à fonte da sua própria existência. A tentação de construir, pela primeira vez, o ser humano perfeito, a tentação de fazer experiências em seres humanos, a tentação de considerar seres humanos como lixo e descartá-los como tal, nada disto é fantasia de moralistas inimigos do progresso.

Se há pouco se nos impôs a pergunta se a religião era realmente uma força moral positiva, temos agora de pôr forçosamente em dúvida a fiabilidade da razão. Afinal, a bomba atômica também é um produto da razão. Afinal, a criação e selecção de seres humanos foram engenhadas pela razão. Não se deveria então agora proceder inversamente e pôr a razão sob vigilância? Mas por quem ou por quê? Ou talvez religião e razão se devessem delimitar reciprocamente, remeter-se uma à outra para os seus respectivos limites e orientar-se mutuamente para o seu correcto caminho? Neste ponto, levanta-se de novo a questão de saber como é que, numa sociedade mundial com os seus mecanismos de poder e as suas forças incontroladas, e com todas as suas diferentes perspectivas do que é o Direito e do que é a Moral, se poderá encontrar uma evidência ética eficaz, dotada de força motivacional e impositiva suficiente para enfrentar os desafios mencionados e deles sair vitoriosa.

Pressupostos do Direito: Direito – Natureza – Razão

Em primeiro lugar, sugere-se-nos um olhar sobre situações históricas comparáveis à nossa, até ao ponto em que é lícito estabelecer comparações. Seja como for, vale a pena recordar, muito brevemente, que a Grécia teve o seu Iluminismo, que o Direito fundado nos deuses perdeu o seu carácter de evidência, e que se tornou necessário averiguar da existência de fundamentos mais profundos do Direito. Assim se chegou à ideia de que, para lá do Direito legislado, que pode ser injusto, tem de existir um Direito procedente da Natureza, do próprio ser do homem. Esse Direito tem de ser encontrado e constituirá então o correctivo do Direito positivo.

Mais próxima de nós, todavia, está a dupla ruptura que, no início da época moderna, se operou na consciência europeia, impondo os fundamentos de uma nova reflexão sobre o conteúdo e as fontes do Direito. Assistimos, em primeiro lugar, ao romper das fronteiras do mundo cristão europeu, que culminou na descoberta da América. É então que se encontram povos que não se integram na estrutura religiosa e jurídica cristã, até aí universalmente considerada fonte do Direito, e da qual este recebia a sua configuração. Não existe qualquer comunidade jurídica com esses povos. Mas significará isso que esses mesmos povos são desprovidos de Direito, como muitos outrora afirmavam e durante

longo tempo se acreditou? Ou será que existe um Direito que transcende todos os sistemas jurídicos e que liga e orienta os seres humanos enquanto tal nas suas relações uns com os outros? Francisco de Vitoria desenvolveu, nesse contexto, a ideia do *ius gentium*, o “direito dos povos” ou “direito das gentes”, já na altura em questão, e em cuja palavra “gentes” ecoa o significado de pagãos ou não-cristãos. O que se visava era, por conseguinte, aquele Direito que precede a configuração jurídica cristã e ao qual cumpriria regular uma recta convivência entre todos os povos.

A segunda ruptura no mundo cristão deu-se no seio da própria Cristianidade, com o cisma através do qual a comunidade cristã se viu cindida e confrontada com uma outra comunidade parcialmente hostil. Uma vez mais, havia que desenvolver um Direito comum, anterior ao dogma, que constituísse, pelo menos, um mínimo jurídico e cujos fundamentos tinham de residir já não na fé, mas na Natureza e na razão humana. Hugo Grócio, Samuel de Pufendorf e outros desenvolveram a ideia do Direito Natural como um Direito racionalista que, passando por cima das fronteiras da fé, institui a razão como órgão de criação colectiva do Direito.

O Direito Natural permaneceu – particularmente na Igreja Católica – a forma de argumentação com a qual esta, nos diálogos que mantém com a sociedade laica e outras comunidades religiosas, apela à razão comum e procura as bases para um entendimento sobre os princípios éticos do Direito numa sociedade secularizada e pluralista. Só que esse instrumento tornou-se, infelizmente, rombo e por isso, neste nosso diálogo, eu não pretendo fazer uso dele. A ideia de Direito Natural pressupunha um conceito de natureza no qual natureza e razão se entrosavam uma na outra e a própria natureza era racional. Esta concepção da natureza viria, porém, a entrar em ruptura, com o triunfo da teoria da evolução. Passou-se então a considerar que a natureza em si não é racional, mesmo que nela existam comportamentos racionais. É este o diagnóstico que desde então nos é apresentado e que hoje se afigura, em larga medida, incontestável². Das diferentes dimensões do conceito de natureza que estavam na base do antigo Direito Natural só restou, pois, aquela que Ulpiano (começo do século III d.C.) formulou na célebre frase: “*Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet.*”³ Mas isto não basta, neste momento, para responder às nossas

² Neste domínio, a obra de maior impacto – apesar de sujeita a algumas correcções de pormenor – continua a ser esta Filosofia da evolução de J.Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophischen Fragen der modernen Biologie*, Munique, 1973. Para a distinção entre os resultados objectivos das Ciências da Natureza e a filosofia neles implícita, aconselha-se: R. Junker – S.Scherer (ed.), *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch*, 4. A., Gießen 1998. Pistas para o debate com a filosofia subjacente à teoria da evolução: J.Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Freiburg 2003, 131-147.

³ Relativamente às três dimensões do Direito Natural na Idade Média (dinâmica do Ser em geral, judicabilidade da natureza comum dos homens e dos animais [Ulpiano], judicabilidade

perguntas, nas quais o que está em causa não é, definitivamente, aquilo que é comum a todos os “*animalia*”, mas antes tarefas especificamente humanas, empreendidas pela razão humana e a que, sem essa mesma razão, não é possível dar resposta.

Como último elemento do Direito Natural, que no fundo pretendia, pelo menos na época moderna, ser um Direito racional, permaneceram os direitos humanos. Esses direitos não são compreensíveis sem o pressuposto de que o ser humano enquanto tal, pela sua simples pertença à espécie humana, é um sujeito de direitos, e que o seu próprio ser encerra valores e normas que têm de ser descobertos, não inventados. Talvez a doutrina dos direitos humanos devesse ser hoje complementada por um ensinamento dos deveres, e também dos limites, do Homem, o que poderia ajudar-nos a renovar a pergunta pela possibilidade de existência de uma razão da natureza e, nessa medida, de um Direito racional para o ser humano e a sua presença no mundo. Semelhante discurso teria de ser, hoje em dia, interculturalmente alicerçado e construído. Para os cristãos, relacionar-se-ia com a Criação e o Criador. No mundo hindu, corresponderia ao conceito de “*dharma*”, a legislação interior do ser. E, na tradição chinesa, à ideia das ordens celestes.

Interculturalidade e suas consequências

Antes de tentar tirar conclusões, quero ainda explorar um pouco a pista que acabámos de lançar. A interculturalidade parece-me ser hoje uma dimensão incontornável para a discussão das questões fundamentais do ser humano, discussão essa que não pode ser conduzida num plano puramente cristão, nem tão pouco no exclusivo interior da tradição racionalista ocidental. Com efeito, tanto a tradição cristã como a racionalista vêem-se a si mesmas como universais, e não é, na verdade, impossível que o sejam *de jure*. De facto, ambas têm de reconhecer que apenas são aceites e, mais ainda, apenas são susceptíveis de ser compreendidas, por uma parte da Humanidade. E o número de culturas em jogo é, sem dúvida, muito mais limitado do que à primeira vista poderia parecer.

O importante, antes de mais, é que os espaços culturais perderam por completo a sua antiga homogeneidade, estando hoje, pelo contrário, marcados por profundas tensões no seio da sua própria tradição cultural. Nos países ocidentais, isso é por demais evidente. Todavia, mesmo que a cultura laica de

específica da natureza racional do homem), cf. as indicações no artigo de Ph. Delhaye, *Naturrecht*, in: LThK2 VII 821-825. Digno de nota, o conceito de Direito Natural que se encontra no início do Decretum Gratiani: *Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri.*

carácter estritamente racionalista, de que o Professor Habermas nos traçou um impressionante retrato, seja amplamente dominante e se veja a si mesma no papel de unificadora, a compreensão cristã da realidade continua a ser, agora como dantes, uma força operante. Ambos os pólos se encontram, em diferentes graus de proximidade ou tensão, ou dispostos a aprender um com o outro ou, pelo contrário, numa atitude de rejeição mais ou menos categórica do outro.

O espaço cultural islâmico está, também ele, marcado por tensões semelhantes. Entre o absolutismo fanático de um Bin Laden e as atitudes que se abrem a uma racionalidade tolerante, medeia uma longa distância. O terceiro grande espaço cultural, a cultura hindu, ou melhor dizendo, os espaços culturais do hinduísmo e do budismo estão, por sua vez, igualmente atormentados por tensões análogas, ainda que, pelo menos a nossos olhos, não tão dramaticamente evidentes. Também estas culturas se vêem confrontadas tanto com a reivindicação da racionalidade ocidental como com a interpelação da fé cristã, ambas presentes no seu seio. Assimilam uma e outra de diferentes formas, procurando sempre, no entanto, preservar a sua própria identidade. As culturas tribais de África e da América Latina, redespertadas por determinadas teologias cristãs, completam o quadro. Todas elas nos surgem, em larga medida, como desafios que põem em questão não só a racionalidade ocidental, mas também a reivindicação de universalidade da revelação cristã.

Que concluir de tudo isto? Em primeiro lugar, creio, a efectiva não-universalidade das duas grandes culturas do Ocidente, a da fé cristã e a da racionalidade laica, pese embora a força do cunho que ambas imprimem, cada qual a seu modo, no mundo inteiro e em todas as outras culturas. Nessa medida, a pergunta do colega de Teerão que o Professor Habermas citou parece-me ter, de facto, alguma relevância – a pergunta, recordemos, se, do ponto de vista de uma comparação de culturas e de uma sociologia da religião, a secularização europeia não seria um caminho que necessitava de ser corrigido. Eu não reduziria forçosamente ou, pelo menos, não necessariamente esta questão à atmosfera espiritual de Carl Schmitt, Martin Heidegger e Leo Strauss, que era, por assim dizer, a de uma situação europeia saturada de racionalidade. O facto é que a nossa racionalidade laica, por muito clara que se afigure à nossa razão de modelo ocidental, não é compreensível por todas as razões e, enquanto racionalidade, no seu esforço por se tornar evidente, depara inevitavelmente com barreiras. A sua evidência está, na verdade, ligada a determinados contextos culturais, e daí que ela tenha de reconhecer a impossibilidade de se ver recriada em todos os seres humanos e, o mesmo é dizer, de funcionar plenamente em todos eles. Por outras palavras, a fórmula racional, ética, ou religiosa universal, em torno da qual todos nos uniríamos, e que nos poderia então trazer o Todo, essa fórmula não existe. Ou, quanto mais não seja, é presentemente inatingível. E é por isso que o chamado *ethos* universal continua a ser uma abstracção.

Conclusões

O que é que se poderá, então, fazer?

No que toca às consequências práticas, considero-me amplamente de acordo com as ideias expostas pelo Professor Habermas sobre a sociedade pós-secular e sobre a disposição para aprender e a auto-limitação de ambos os lados. No que se refere à minha própria perspectiva, vou sintetizá-la em duas teses, com as quais darei por concluída a minha dissertação.

1. Tínhamos visto que há patologias na religião que são extremamente perigosas e tornam necessário encarar a luz divina da razão como um órgão de controlo, por assim dizer, mediante o qual a religião se deve continuamente deixar purificar e regular – o que já era, aliás, a ideia dos pais da Igreja⁴. Mas, nas nossas reflexões, ficou igualmente demonstrado – e isto é algo de que a humanidade em geral não está, hoje em dia, tão consciente – que existem também patologias da razão, e, nomeadamente, uma soberba da razão que não é menos perigosa, revelando-se até, em virtude da sua potencial eficiência lucrativa, mais ameaçadora ainda: é a bomba nuclear, é o ser humano como produto. E é por isso que, de modo inverso, também a razão deve ser advertida dos seus limites e aprender a ouvir as grandes tradições religiosas da Humanidade. Se a razão se emancipar por completo e esquecer essa disponibilidade para aprender, essa correlatividade, tornar-se-á destrutiva.

Kurt Hübner formulou recentemente uma exigência semelhante e declarou que uma tese desta natureza não significa directamente um “regresso à fé”, mas tão-só “que nos libertamos dessa cegueira histórica que consiste em afirmar que a fé já não tem mais nada a dizer ao ser humano actual, na medida em que contradiz a sua ideia humanista de Razão, Iluminismo e Liberdade”⁵. Em harmonia com este parecer, eu falaria de uma necessária correlatividade entre razão e fé, razão e religião, ambas convidadas a uma depuração e regeneração recíprocas, ambas precisando uma da outra, e ambas com o dever mútuo de o reconhecer.

2. Esta regra fundamental tem então de ser concretizada em termos práticos, no contexto intercultural do nosso presente. As duas principais parceiras nesta correlação são, sem dúvida, a fé cristã e a racionalidade laica ocidental. Podemos e devemos dizê-lo sem falsos eurocentrismos. Ambas determinam a situação mundial numa medida incomparavelmente superior à de quaisquer outras forças culturais. Tal não significa, porém, que devamos ignorar as outras

⁴ No meu livro, mencionado na nota 12, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, procurei aprofundar este ponto. Cf. também M.Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 2. A., Paderborn, 2001.

⁵ K. Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tübingen, 2003, 148.

ESTUDOS

culturas como uma espécie de “*quantité négligeable*”. Isso seria, de facto, uma simples arrogância ocidental, que haveríamos de pagar caro, e que já estamos, aliás, parcialmente a pagar. Também no que se refere às outras culturas, é importante que as duas grandes componentes da cultura ocidental se entreguem a uma escuta, a uma verdadeira inter-relação com elas. É importante que as acolham, num esforço de correlação polifónica em que elas próprias se abram à complementaridade essencial de razão e crença, de modo a que se possa desenvolver um processo universal de purificação, no qual, e em última análise, os valores e normas fundamentais, que todos os seres humanos de alguma forma conhecem ou intuem, adquiram um novo poder iluminante, e assim se redescubra aquela força activa na Humanidade que mantém o mundo de pé.