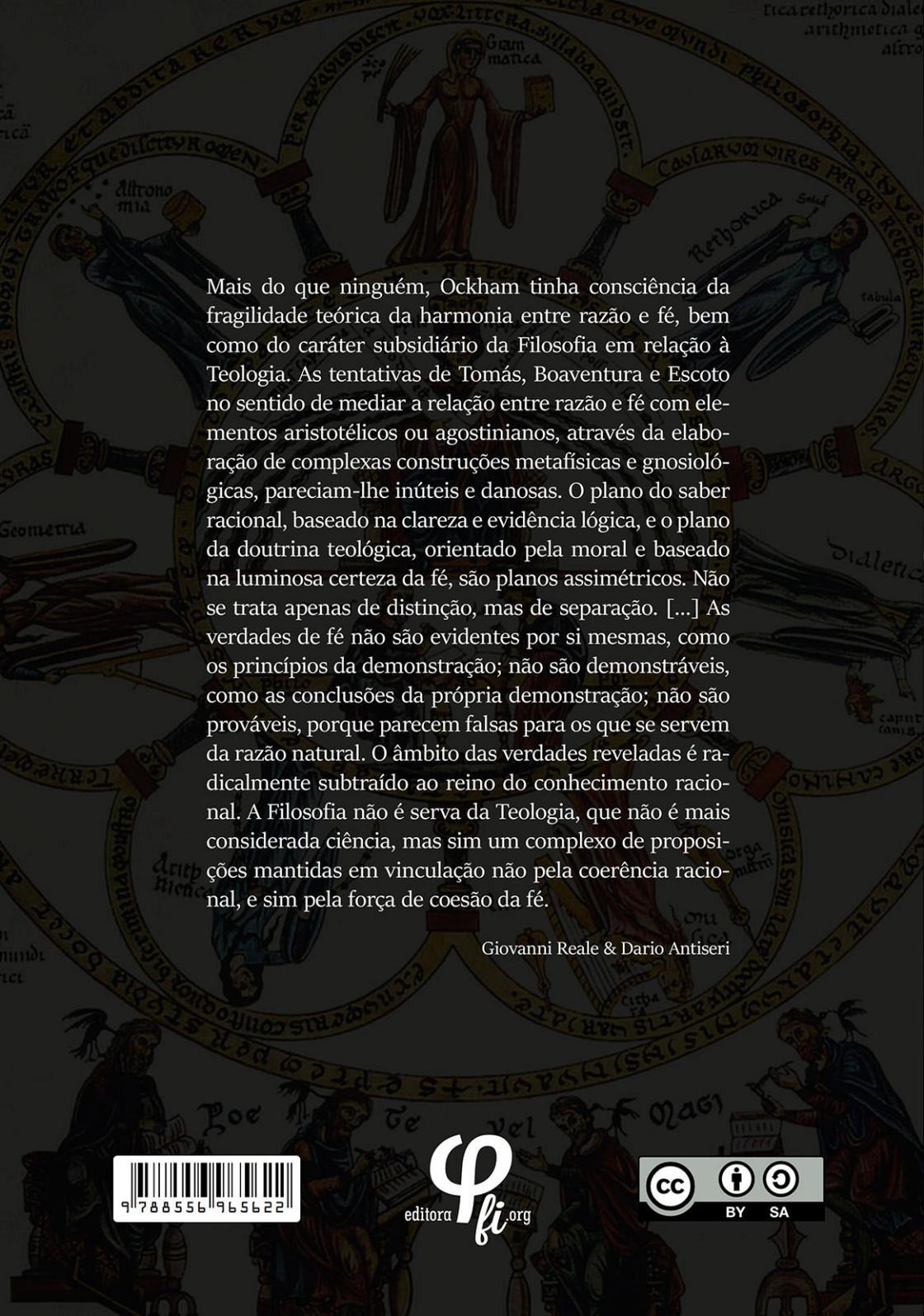


Fé e Razão na Idade Média

Itamar Luís Gelain
Luis Alberto De Boni
(Orgs.)





Mais do que ninguém, Ockham tinha consciência da fragilidade teórica da harmonia entre razão e fé, bem como do caráter subsidiário da Filosofia em relação à Teologia. As tentativas de Tomás, Boaventura e Escoto no sentido de mediar a relação entre razão e fé com elementos aristotélicos ou agostinianos, através da elaboração de complexas construções metafísicas e gnosiológicas, pareciam-lhe inúteis e danosas. O plano do saber racional, baseado na clareza e evidência lógica, e o plano da doutrina teológica, orientado pela moral e baseado na luminosa certeza da fé, são planos assimétricos. Não se trata apenas de distinção, mas de separação. [...] As verdades de fé não são evidentes por si mesmas, como os princípios da demonstração; não são demonstráveis, como as conclusões da própria demonstração; não são prováveis, porque parecem falsas para os que se servem da razão natural. O âmbito das verdades reveladas é radicalmente subtraído ao reino do conhecimento racional. A Filosofia não é serva da Teologia, que não é mais considerada ciência, mas sim um complexo de proposições mantidas em vinculação não pela coerência racional, e sim pela força de coesão da fé.

Giovanni Reale & Dario Antiseri



Fé e Razão na Idade Média

Fé e Razão na Idade Média

Organizadores:

Itamar Luís Gelain
Luis Alberto De Boni



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

Arte de Capa: Saint Augustine; Philippe de Champaigne

Revisão: Simone Kohlrausch

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GELAIN, Itamar Luís; BONI, Luis Alberto De (Orgs.)

Fé e razão na idade média [recurso eletrônico] / Itamar Luís Gelain; Luis Alberto De Boni (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

208 p.

ISBN - 978-85-5696-562-2

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia Medieval; 2. Fé; 3. Razão; 4. Metafísica; 5. Teologia; I. Título.

CDD: 189

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Medieval

189

Sumário

Apresentação	9
Itamar Luís Gelain	
1	11
Fé e razão no pensamento de Santo Agostinho	
Marcos Roberto Nunes Costa	
2	47
Fé e razão em Santo Anselmo	
Manoel Vasconcellos	
3	65
Fé e razão no <i>Dialogus</i> de Pedro Abelardo	
Luis Alberto De Boni	
4	97
Fé e razão em São Boaventura	
Ricardo Antonio Rodrigues	
5	125
Tomás de Aquino: a razão serve a fé	
Noeli Dutra Rossatto	
6	149
João Duns Scotus sobre fé e razão: um ensaio sobre metodologias e compatibilidades	
Roberto Hofmeister Pich	
7	187
A relação entre fé e razão em Guilherme de Ockham	
Pedro Leite Junior; William Saraiva Borges	
Sobre os autores e os organizadores	207

Apresentação

Itamar Luís Gelain

Em meados de 2014, a Reitoria do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina/CATÓLIASC em Joinville, por meio do Professor Maikon C. Glasenapp, Coordenador da Escola de Direito, solicitou-me a criação de um grupo de estudos sobre *Fé e Razão*.

Os estudantes que participariam desse grupo seriam oriundos dos cursos de Teologia e Direito. O desafio de levar esse projeto adiante estava sediado no fato de que os estudantes dos cursos mencionados tinham pouquíssimo contato com a filosofia e com os autores que estudaríamos. Diante disso, concebemos como necessário iniciarmos as discussões no grupo com textos de comentadores que pudessem nos conduzir e introduzir na senda da temática solicitada. Além disso, determinamos que o debate sobre fé e razão seria conduzido numa *perspectiva histórico-filosófica*, ainda que não exclusivamente.

Iniciamos os nossos estudos pelo período medieval, no qual as discussões sobre razão e fé são abundantes e polêmicas; ademais, faríamos incursões, eventuais e quando necessárias, no período antigo para entender e explicar influências e heranças contidas nos autores medievais. Todavia, quando começamos a organizar o material bibliográfico para o grupo de estudos, para a nossa surpresa, percebemos que não tínhamos em português uma obra que tratasse de fé e razão no medievo de forma sistemática e com algum aprofundamento, trazendo em cena os principais expoentes desse período, como desejávamos. Na verdade, o que nós temos em português é uma obra introdutória elaborada pelo professor Urbano Zilles que leva como título, *Fé e razão no pensamento medieval*. A obra do professor Zilles explora a questão

histórica e faz um breve sobrevoo sobre os principais autores e linhas mestras do problema de fé e razão. Além dessa obra, é verdade que muita coisa está publicada sobre essa temática em língua portuguesa, mas não de forma condensada e sistemática como procurávamos.

Diante dessa lacuna bibliográfica, resolvemos empreender a construção de uma obra que tratasse sobre fé e razão a partir das principais figuras pensantes da idade média, ou seja, Agostinho de Hipona, Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo, Boaventura de Bognoregio, Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Para colocar esse projeto em curso, contatamos Luis Alberto de Boni, o mais importante medievalista em atividade no Brasil, o qual aceitou prontamente o convite para participar da obra. Além do professor De Boni (Universidade do Porto), convidamos também os professores (estudiosos do pensamento medieval) Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE), Manoel Vasconcellos (UFPEL), Ricardo Rodrigues (IFF), Noeli D. Rossato (UFSM), Roberto H. Pich (PUCRS) e Pedro Leite (UFPEL).

Esse livro que ora disponibilizamos é fruto de uma grande parceria com esses professores, aos quais devemos um agradecimento especial pela disponibilidade e pelo generoso empenho e profissionalismo. O meu único mérito nessa coletânea foi reunir especialistas em filosofia medieval para trabalharem a temática de fé e razão a partir de um único texto; em outras palavras, não sou o pai do rebento que ora tens em mãos, mas apenas alguém que ensejou o encontro entre aqueles que pudessem gerá-lo.

Boa leitura e bons estudos!!!

Fé e razão no pensamento de Santo Agostinho

Marcos Roberto Nunes Costa

Sabemos que um dos principais problemas enfrentados pelos primeiros pensadores da Era Cristã, os chamados Padres apologetas, fora a dificuldade em conciliar o pensamento judaico-cristão e o greco-romano. Desse embate, nascia o maior de todos os problemas da Filosofia Medieval: a suposta impossibilidade de conciliação entre a teologia e a filosofia, visto terem fundamentos diversos: aquela, na fé revelada, esta, na razão. Problema este que estaria na base das demais questões acerca do universo, do homem, da sociedade, do conhecimento, etc.

Diante de tal problema, surgem duas posições contrárias: de um lado, aqueles que, considerando impossível a conciliação entre fé e razão, advogam a supremacia da fé e a exclusão ou desnecessária utilidade da razão. É o caso, por exemplo, de Tertuliano (197-222 d.C.), o qual afirmava ser a fé suficiente para se alcançar a salvação, finalidade última de todo homem vindo a este mundo. Para ele, quando se busca entender as razões da fé, cai-se, necessariamente, em heresia. Daí dizer que os “filósofos são os patriarcas dos heréticos”.

Mas, contra a posição representada por Tertuliano, temos aqueles que pregam uma conciliação entre fé e razão. É o caso, por exemplo, de Justino (100-165 d.C.), que apesar de dizer que “o cristianismo é a única filosofia segura e útil (*Dial.*, 8)”¹, defende a

¹ ABBAGNANO, 1992, vol. II, p. 112.

razão como meio ou caminho em direção à fé. Justino entende que o *Logos grego* é uma versão antecipada ou preliminar do *Verbo de Deus* - Cristo, do qual participa todo o gênero humano. Para ele, a filosofia não só não é perigosa, mas útil e benéfica à fé, como meio ou preparatória desta.

Além de Justino, temos Clemente de Alexandria (150-215 d. C.) que, ao elaborar o conceito de *gnose cristã*, defende a passagem da fé ao conhecimento, em que, segundo Nicola Abbagnano, interpretando-o,

não há dúvida de que o conhecimento é o limite mais alto que a razão pode alcançar. Ele é a realização (*teleiosis*) do homem; é a sólida e segura demonstração daquilo que foi aceito pela fé e, frente a ele, a fé é apenas o conhecimento abreviado, o sumário das verdades indispensáveis (*Strômata*, VII, 10). Mas, por outro lado, a fé é condição do conhecimento².

Ou seja, para Clemente, a fé simplesmente revelada é uma fé ingênua que, auxiliada pela razão ou filosofia, deve elevar-se ao nível do conhecimento, que é uma fé esclarecida. Mas, nessa relação, a razão é, apenas, um meio ou instrumento a serviço da fé. E é, exatamente, na referida relação de subordinação que reside o caráter da *gnose cristã*, contrariamente à *gnose herética* que subordina a fé à razão.

Outro pensador importante antes de Agostinho fora Orígenes (185-254 d. C.) que, na mesma linha de Clemente, prega uma passagem de uma leitura literal a uma leitura alegórica das *Sagradas Escrituras*. É exatamente em tal passagem que entra o papel da razão, enquanto instrumento ou meio capaz de trazer à luz as Verdades reveladas, ocultas por trás das palavras. Para Orígenes,

os Apóstolos transmitiram-nos com a maior claridade tudo aquilo que julgaram necessário a todos os fiéis, mesmo aos mais lentos

² *Ibid.*, p. 141.

no cultivo da ciência divina. Mas deixaram àqueles que são doutos dos dons superiores do espírito e, especialmente, da palavra, da sabedoria e da ciência o cuidado de procurar as razões das suas afirmações (*De princ. prof.* 3)³.

A passagem do sentido literal ao alegórico das *Escrituras* é a passagem da fé ao conhecimento. Mas Orígenes, a exemplo de Clemente, acentua a diferença entre uma e outra e afirma a superioridade do conhecimento que compreende e exige, em si, a fé, que aparece como início e fim do processo, sendo a razão apenas um meio. Nasciam, assim, os germes da tão citada máxima agostiniana “crer para compreender e compreender para crer”⁴ que, na nossa opinião, reflete ou traz em si o “espírito da filosofia medieval”.

Assim como para os demais Padres da Patrística, a questão da relação fé e razão é fundamental para Agostinho, pois dela depende, ou dela parte, para resolver os grandes problemas filosófico-teológicos de seu tempo, o que levou Mariana Cunha a concluir que

a relação entre a fé e a razão é definidora da *Weltanschauung* de Santo Agostinho: ela é, por assim dizer, o núcleo de onde provém e a partir de onde se ramifica seu pensamento. Por exemplo: o nexó entre a fé e a razão remete à questão da *beata uita* e do livre-arbítrio da vontade, com seu papel na busca da verdade (aqui se está no âmbito da ética); [...] o nexó entre a fé e a razão pode ser analisado também sob o prisma do processo cognitivo [...]⁵.

Como vimos nas palavras da supracitada autora, o problema da relação fé e razão perpassa os mais variados temas da filosofia/teologia agostiniana. Como não podemos esgotar todos eles num simples artigo, trabalharemos aqui apenas um: o

³ ORÍGENES, *apud* ABBAGNANO, 1992, vol. II, p. 145.

⁴ “*Crede ut intelligas, intellige ut credam*” (*Inarr. in Ps.* 29, 6)

⁵ CUNHA, 2012, p. 416.

problema da busca do conhecimento da Verdade, como exemplo de como Agostinho relaciona os conceitos de fé e razão.

1.1. Fé e razão na busca do conhecimento da Verdade, segundo Santo Agostinho

Agostinho, como cristão, parte do pressuposto de que a fé - o crer - está na base de toda e qualquer forma de conhecimento, desde o conhecimento das coisas sensíveis até o das realidades inteligíveis, que culmina com o conhecimento da Verdade em si - Deus.

Mas, apesar de considerar a fé como condição primeira para se chegar à Verdade - Deus, Agostinho dá capital importância à razão no processo do conhecimento desta Verdade⁶. Tanto é assim que, no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, livro II, que traz como subtítulo “A Existência de Deus”, tentando refutar as supostas palavras do cético: “*não há Deus*”(Sl. 53,1)⁷, começa por procurar

⁶ Na *Epístola* 120, a Consêncio, Agostinho resume bem sua posição ao suposto conflito ente fé e razão: “Pode-se contemplar firmemente com a luz da razão o que já se admitia com a firmeza da fé [...], do contrário, de algum modo Deus odiaria em nós aquilo pelo qual nos criou melhores do que os outros seres dotados de alma. Pelo contrário, repito, longe de pensar que a fé nos incita a não aceitarmos ou procurarmos razão, pois não poderíamos sequer crer, se não tivéssemos almas racionais” (*Ep.* 120, I, 2-3). No diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, diz que “a autoridade é anterior, quanto ao tempo, mas a razão vem primeiro, na ordem das coisas” (*De lib. arb.*, II, 9, 26). No tratado *Sobre a Verdadeira Religião*, ressaltando a importância da argumentação racional para entendimento da fé, diz: “Deus emprega dois meios: a autoridade e a razão. A autoridade exige a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento. A autoridade, porém, jamais caminha totalmente desprovida da razão, ao considerar Aquele em quem deve crer. Certamente, a suma autoridade será verdade conhecida com evidência” (*De vera rel.*, IV, 24,45). Daí Peter Brown (2005, p. 346), dizer que “separar a ‘fé’ e a ‘razão’ é contrário ao pensamento agostiniano, pois o que lhe interessava era acionar um processo: ‘purificar’, ‘curar’ a mente danificada. Ele nunca duvidou, nem por um momento, de que esse processo ocorria pela interação constante de dois elementos: a fé, que ‘obra através do amor’, e a compreensão, para que ela possa ser conhecida com mais clareza, e assim, amada com mais fervor”. Ou seja, “a solução agostiniana não será, pois, encontrar um termo médio entre posições extremas; antes, terá de reformular o sentido dos mesmos, reelaborando os conceitos de fé e razão, de modo que seja dissolvida a oposição pressuposta por uns e outros” (NOVAES FILHO, 2009, p. 94).

⁷ A colocação do problema encontra-se nos seguintes termos: “Pois bem, supõe que algum daqueles insensatos de que está escrito - *disse o insensato no seu coração: não há Deus* (Sl. 53,1) - te dissesse isto mesmo. Supõe que ele não aceitasse assentir contigo [pela fé] ao que tu assentes, mas quisesse

uma verdade racional segura (evidente) para daí chegar a uma certeza maior - Deus. Esta primeira verdade é que o homem existe, vive e pensa. Vejamos como chega a esta conclusão no diálogo com Evódio, seu único interlocutor na obra:

Ag. - Assim, pois, e para partirmos de verdades evidentes, pergunto-te, antes de mais, se tu existes. Ou receias porventura enganar-te a respeito desta pergunta, quando, se não existisses, de modo nenhum poderias te enganar?

Ev. - Passa já a outras considerações.

Ag. - Por conseguinte, sendo evidente que existes, e que isso não seria para ti evidente de outra maneira, se não vivesses, também é evidente isto - que tu vives. Inteleccionas⁸ que estas duas realidades são evidentiíssimas?

Ev. - Intelecciono perfeitamente.

Ag. - Logo, é também evidente esta terceira realidade, a saber - que tu compreendes.

Ev. - É evidente.

Ag. - Qual de entre essas três realidades se te afigura prevalecer?

Ev. - A inteligência.

Ag. - Por que te parece assim?

Ev. - Porque, sendo três realidades distintas: o existir, o viver e o inteccionar, é verdade que a pedra existe e que o animal vive, contudo, ao que me parece, a pedra não vive, nem o animal intecciona. Não obstante, estou certíssimo de que o ser que intecciona possui também a existência e a vida. Por isso não hesito em dizer que seja mais excelente o ser que possui estas três

saber se era verdade o que admites. Abandonarias esse homem, ou acharias que era teu dever convencê-lo por meio da razão?" (*De liv. arb.*, II, V, 5).

⁸ Aqui estamos diante de uma palavra um tanto problemática. No original latino, Agostinho usa "*intelligisne*". Na tradução espanhola: AGUSTÍN, San. De libro albedrío. In: *Obras de San Agustín*. Trad., int. y notas de Evaristo Seijas. 4. ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1971, vol. III, p. 271, esta palavra foi traduzida como "entendes". Já na tradução portuguesa: AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. 2. ed. Trad., int. e notas de Antônio Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Braga, 1990, p. 87, foi traduzida por "inteccionas". Finalmente, a tradução brasileira: AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad., int. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997, p. 81, traduz por "compreendes". Quanto a nós, preferimos a tradução portuguesa de Antônio Soares Pinheiro que, a nosso ver, é mais fiel ao pensamento de Agostinho, para quem o "*intelligisne*" não é um simples "entender" ou "compreender", no sentido do senso comum, mas um "entender" ou "compreender" racionalmente pelo intelecto, daí a melhor tradução parecer ser "inteccionas".

perfeições, do que aqueles nos quais faltam uma ou duas delas
(*De lib. arb.*, II, 3,7)⁹.

O diálogo continua e, a partir destas três verdades primeiras, chega-se à prova da existência de Deus.

Tendo chegado à certeza de três verdades seguras, a saber: que ele existe, vive e pensa (e, dentre as três, tendo dado primazia à última, visto que o sujeito pensante sabe que vive e existe) Agostinho constrói uma “teoria do conhecimento”, na qual se entrelaçam fé e razão.

1.1.1 A sensação, primeiro nível do conhecimento em Santo Agostinho

Embora seja considerado um platônico, ou pelo menos um neoplatônico, Agostinho inicia sua “teoria do conhecimento” de forma a se aproximar, pelo menos aparentemente, mais de Aristóteles do que de Platão, colocando nos sentidos corpóreos o ponto de partida do processo do conhecimento humano. Daí ter dito Maria Manuela Martins, seguindo as pegadas de Gerard Watson, que “Agostinho, apesar do grande respeito que tem por Platão, não foi nele buscar a sua teoria da imaginação, mas ao contrário, nos neoplatônicos, em Aristóteles e nos estóicos”¹⁰.

Para Agostinho, o processo inicia-se quando os sentidos corpóreos, a que chama de “sentidos exteriores”, são atingidos

⁹Encontramos a mesma estrutura de raciocínio no tratado *Sobre a Trindade*, quando diz: “Quem, porém, pode duvidar que vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida, se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa” (*De Trin.*, X, 10, 14). E no tratado *Sobre a Cidade de Deus*: “Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo porque me engano, como posso enganar-me, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Assim como conheço que existo, conheço que conheço” (*De civ. Dei*, XI, 26). Cf. também, *Soliloquios*, I, 1, 1.

¹⁰MARTINS, 2006, p. 759.

pelos objetos sensíveis, os quais funcionam como estímulos, excitando-os. Deste contato entre os objetos e os sentidos exteriores, geram-se imagens (a que chamará de *phantasia*), as quais serão armazenadas na memória, ou seja, na alma, ao que chama Agostinho de “estômago [ou ventre] da alma” (*Conf.*, X, 14,21), para que sejam usadas em momentos futuros, quando da ausência do objeto estimulador, conforme diz Agostinho nas *Confissões*:

O grande receptáculo da memória - sinuosidades secretas e inefáveis, onde tudo entra pelas respectivas portas e se aloja sem confusão - recebe todas estas impressões, para recordá-las e revisitá-las quando for necessário. *Todavia, não são os objetos que entram, mas suas imagens: imagens das coisas sensíveis, sempre prestes a oferecer-se ao pensamento de quem as recorda* (*Conf.*, X, 8,13 - destaque nosso)¹¹.

O problema é saber como, por quem e em que momento as imagens são formadas antes de serem armazenadas na memória: se pelos próprios sentidos exteriores ou por um segundo órgão que atua sobre eles e, se no momento mesmo em que os sentidos externos são atingidos pelos objetos ou se posteriormente, conforme interroga Agostinho, continuando a citação anterior: “Mas quem poderá explicar o modo como foram formadas essas imagens, apesar de se conhecer por quais sentidos foram recolhidas e escondidas no interior?” (*Ibid.*, X, 8,13)¹².

Ao processo de geração das imagens a partir dos objetos sensíveis, Agostinho chama de sensação, a qual, semelhantemente

¹¹E mais adiante, reforça esta tese ao dizer: “Na verdade, essas coisas não penetram na memória, mas só as suas imagens são captadas com maravilhosa rapidez, e depositadas como que em maravilhosos compartimentos, e onde maravilhosamente se vão buscar, recordando” (*Conf.*, X, 9, 14). Com isso Agostinho garante a distinção básica, já enfatizada pelos antigos gregos, entre o objeto conhecido e o sujeito cognoscente.

¹²Igualmente Aristóteles se pergunta no *De anima*, I, 449b 4-6: “no que concerne à memória, e ao fato de se lembrar, é necessário dizer o que é, qual a sua gênese, e à qual parte da alma pertence essa afecção e o exercício da reminiscência”.

a Aristóteles, acontece na alma, como uma afecção da alma (cf. *De an.*, I, 403b 19). O problema é que, para Aristóteles, alma é simplesmente um princípio vital, intrinsecamente ligado ao corpo, tanto é assim que prega a mortalidade da alma quando da morte do corpo, já que alma e corpo formam uma única e mesma substância (unidade substancial), o que leve a afirmar que a sensação é uma afecção da alma é o mesmo que dizer que é uma afecção dos sentidos corpóreos. Ou seja, para o Estagirita, a sensação é uma operação do composto alma e corpo, logo, ela é também corporal.

Agostinho, ao contrário, como cristão, para garantir a imortalidade da alma, negar a unidade substancial alma-corpo, advogando ser a alma algo totalmente distinto do corpo, algo de natureza imaterial, transcendental e espiritual, criada individualmente para governar um corpo, com a qual vai formar um novo ser chamado homem, diz que os sentidos exteriores (o corpo) são incapazes de produzir sensação. Eles são apenas meios, através dos quais as imagens entram, por isso chamá-las metaforicamente de “portas” ou “janelas” do templo da alma (cf. *Serm.*, 65, 4,5). Os sentidos exteriores estão no nível do existir, assim como uma pedra, que não tem sensibilidade. Para Agostinho, as imagens dos objetos são fruto de uma ação interior - a alma, a que chama genericamente de “sentido interior”, que se dá pela reação desta frente aos estímulos recebidos pelos sentidos externos. Neste caso, o corpo (sentido externo), longe de ser algo ativo, é passivo, é apenas um meio utilizado pela alma para realização da sensação, conforme vemos no *Comentário Literal ao Gênesis*: “Sentir não é algo do corpo, senão da alma por meio do corpo” (*De Gen. ad litt.*, III, 5)¹³. Daí dizer Agostinho, nas

¹³No tratado *Sobre a Potencialidade da Alma*, Agostinho define a sensação como “a percepção pela alma do que sofre o corpo” (*De quant. an.*, 23,4) e no tratado *Sobre a Música*, como “um ato de atenção da alma sobre uma modificação no corpo” (*De mus.*, VI, 5, 9). Em muitas outras, obras Agostinho fala dessa relação de subordinação do corpo para com a alma, fazendo dela um instrumento ou “servo” da alma, como, por exemplo, no *Comentário aos Salmos*: “Somos uma alma racional que se serve de um corpo mortal terreno” (*Enarr. in Ps.*, 141,18).

Confissões: “[...] no imenso palácio da memória. Aí estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos [...]” (*Conf.*, X, 8, 14). E mais adiante, ao descrever as belezas da natureza: “Ao presenciá-los com os olhos, não os absorvi com a vista: residem em mim, não os próprios objetos, mas as suas imagens. Conheço com que sentido do corpo me foi passada cada imagem” (*Ibid.*, X, 8, 15).

Portanto, conforme Philotheus Boehner e Étienne Gilson, interpretando Agostinho,

está claro, pois, que já não é o corpo que atua sobre a alma, e sim a alma sobre o corpo. Considerada em si mesma, a *alma reside nos órgãos corporais, está presente neles, e de certo modo, está de sentinela neles* [...]. Longe de se manter passiva, a *alma é eminentemente ativa*, pois é ela que dirige sua atenção aos respectivos órgãos corporais; *é ela que vê, que cheira, que prova* [...] ¹⁴.

Assim sendo, frente a Aristóteles, Agostinho assume uma postura dúbia: por um lado, se aproxima daquele ao dizer que, apesar de ser apenas “portas”, os sentidos corpóreos são condição *sine qua non* para formação da *phantasia*, que é uma imagem do real produzida pela alma através dos sentidos, conforme deixa claro Agostinho em a Nebrídio: “Vou agora mostrar-te da falsidade de tua opinião sobre a possibilidade da alma imaginar alguma coisa de corporal sem fazer uso dos sentidos”¹⁵. Por outro lado, se distancia de Aristóteles, para quem a atividade cognitiva de apreensão dos sensíveis se dá pelos sentidos, como uma modificação sofrida pelos sentidos, que trazem em si, inerente, a alma, com que forma o composto substancial corpo-alma, de modo que podemos dizer que no Estagirita há um conhecimento sensível. Já em Agostinho, a rigor, não temos conhecimento sensível, o que temos é uma experiência interior dos objetos sensíveis.

¹⁴BOEHNER; GILSON, 1982, p. 160 (destaque nosso).

¹⁵*Ep.* VII, 2,3,

Mas, além das imagens advindas das experiências sensíveis, a alma aloja na memória também as imagens resultantes de atividades puramente intelectuais ou mentais, elaboradas por ela mesma, conforme diz Agostinho: “Também lá se encontra tudo o que não esqueci, aprendido nas artes liberais [...]. Neste caso, eu não trago comigo as suas imagens, mas as próprias realidades. As noções de literatura, de dialética, as diferentes espécies de questões e todos os conhecimentos que tenho a este respeito existem também na minha memória” (*Conf.*, X, 9, 16). Ou seja, “do contacto estabelecido com qualquer objecto, seja ele físico ou intelectual, processa a formação de uma imagem, a partir dos dados sensíveis fornecidos pela percepção, e de uma ideia face aos conceitos fornecidos pela via intelectual”¹⁶.

Para Agostinho, esta dupla capacidade de, primeiro, extrair as imagens dos objetos sensíveis através do corpo (*phantasia*) e, segundo, de pensar e repensar a partir delas, transformando-as em novas imagens mentais (*phantasma*), só é possível porque a alma tem em si um terceiro tipo de imagens, as imagens das Verdades eternas (*imago Dei*), impressas nela por Deus, que a fez à sua imagem e semelhança, as quais a alma tem acesso por Iluminação divina, conforme veremos mais adiante¹⁷. A partir das Verdades eternas, a alma cria e julga os dois tipos de imagens anteriores,

¹⁶MAGALHÃES, 2012, p. 96.

¹⁷Aqui temos uma grande diferença entre Agostinho e Tomás de Aquino, que, séculos mais tarde, seguindo as pegadas de Aristóteles, nega a ação direta da Iluminação divina na construção das imagens (*phantasia* e *phantasma*), que passam, em Tomás de Aquino, a ser fruto de uma ação do Intelecto agente humano, *que é capaz de abstrair, por si mesmo*, as informações em potência na *phantasia* e transformar em conhecimento ou ato, junto ao Intelecto possível. Deus, neste caso, aparece apenas como causa remota, uma vez que fez o intelecto humano com tal capacidade, mas não tem uma atuação direta como no caso da Iluminação divina de Agostinho. Mesmo numa interpretação mais moderna, como é o caso da comentadora Therese Scarpelli Cary, que em artigo recente “*Rethinking abstractionism: Aquina’s intellectual light and some arabic sources. Journal of the History of Philosophy*, 53, 4 (2015), 607-646”, buscando superar as interpretações tradicionais, as quais apresentam o Intelecto agente como sujeito passivo, defende a existência de uma luz que infunde sobre os *phantasma*, abstraindo deles o conhecimento intelectual, mesmo assim não se trata da Iluminação divina, mas de uma luz própria do Intelecto agente que, diferentemente das interpretações tradicionais, aparece como sujeito ativo.

seja para entender o passado, viver o presente, ou projetar o futuro, o que

significa, pois, que para além dos limites do espírito está a possibilidade de apreensão daquelas normas que transcendem e permitem julgar as atividades da sensação, lembrança, pensamento e raciocínio da alma. Podemos dizer que o que faz transcender os limites do próprio espírito é a luz divina e o que faz o homem ver a luz é uma capacidade inerente à alma humana¹⁸.

Assim sendo, “a atividade mnemônica não está somente situada no passado, no seu caráter evocativo, nem apenas no presente, ao manipular as imagens para que tenhamos acesso a uma consciência de mundo e de si, mas também no futuro, pois através do exercício da recordação podemos planejá-lo, valendos-nos de nossas experiências e suas lições”¹⁹.

Como se vê, para Agostinho, o homem é capaz de produzir dois tipos de imagens: a primeira, aquela extraída do sensível, através dos sentidos corpóreos, que chama de *phantasia*. Esta é uma imagem produzida pelo “sentido interior”, que é a alma no sentido de *anima* - alma sensitiva, daí sua atividade ser chamada de sensação. Esse tipo de alma é comum a homens e animais²⁰. Ao segundo tipo de imagem, que é uma imagem construída mentalmente a partir de outra(s), dá o nome de *phantasma*, conforme vemos no tratado *Sobre a Música*, em que Agostinho estabelece uma distinção entre uma e outra:

¹⁸FERNANDES, 2007, p. 12.

¹⁹RIBEIRO, 2012, p. 135.

²⁰Nas *Confissões*, Agostinho diz que os animais também têm sensação, portanto, são capazes de produzir imagens a partir das experiências sensitivas e de guardá-las na memória, “doutro modo não poderiam regressar aos covis e ninhos, nem fariam muitas outras coisas a que estão acostumados. Sem a memória não poderiam contrair hábitos nenhuns” (*Conf.*, X, 17, 26), o que eles não têm é a capacidade de imaginação, da criação de imagens no sentido de *phantasma*, que já exige raciocínio, nem muito menos a imagem enquanto *imago Dei*, uma vez que só o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus.

A memória guarda os movimentos da alma realizados como reação às impressões do corpo, que em grego tais movimentos são chamados de ‘*phantasiai*’ [...]. Quando esses movimentos se encontram uns com os outros, inflamando-se nos diversos e contratantes vendavais da consciência, acabam ainda gerando novos movimentos. Estes, como não são mais os retidos pela impressão dos sentidos, tal com eram os originais pela incurção dos sentidos, tornam-se como que imagens de imagens, ao que se convencionou chamar de fantasma. Assim, é de uma determinada maneira que penso em meu pai, a quem vi muitas vezes, e de outro em meu avó, a quem nunca vi. A primeira é a fantasia, encontrada na memória, a segunda é o fantasma, encontrado nos movimentos da alma (*De mus.*, VI, 11, 32).

E ao processo de criação deste segundo tipo de imagem, Agostinho chama de imaginação, que no tratado *Sobre a Trindade* aparece como a capacidade que a alma tem de “aumentar, diminuir, mudar e transformar a *phantasia*” (*De Trin.*, XI, 5, 8)²¹. Ou seja, “imaginação é o manejo e a reativação de *phantasia* guardadas na memória [...]; a memória pode guardar, junto com as *phantasia*, *phantasma*, que são imagens criadas pela imaginação a partir do estoque de *phantasia*”²². Esse segundo tipo de imagem é produzido pela *ratio inferior*, que é o primeiro nível da alma no sentido de *animus*, ou a alma capaz de construir ciência, e que só o homem possui. De qualquer maneira, apesar de ser uma *ratio inferior*, ou não estar ainda no nível da Verdade, como veremos mais adiante, já é por ela que o homem adquire seu primeiro nível de superioridade em relação aos animais, ou como diz Sérgio Strefling, “a alma, nesse estágio, começa a saborear o prazer

²¹No rol desse segundo tipo de imagens, Agostinho inclui, também, os afetos da alma, como: tristeza, alegria, medo, etc., que não nascem a partir das imagens do sensível (da *phantasia*), mas são construções mentais ou espirituais, e que são guardadas na memória tanto quanto as outras, conforme vemos nas *Confissões*: “A mesma memória também guarda as impressões do meu espírito, não do mesmo modo como as tem o próprio espírito, quando as sofre, mas de outro modo muito diferente, como é próprio da força da memória. Com efeito, sem estar alegre, recordo-me de ter estado alegre e, sem estar triste, recordo a minha tristeza passada, e sem nada temer, recordo que alguma vez tive medo [...]” (*Conf.*, X, 14, 21).

²²BRUZZONE, 2012, p. 76.

interior. Do contrário, se ela se inclina aos sentidos, ela trai a sua própria natureza e torna o homem semelhante aos demais animais irracionais”²³.

Mas, além desses dois tipos de imagens produzidas pela alma humana, há na alma - na memória - um terceiro tipo de imagens, as imagens das Verdades eternas (*imago Dei*)²⁴, que não são produzidas pela alma mesma, mas impressas nela por Deus, que a fez à sua imagem e semelhança, a partir das quais a alma cria e julga os dois tipos de imagens anteriores. A esse terceiro tipo de imagem, ou a essa parte da memória (*memoria Dei*)²⁵, o homem tem acesso pela *ratio superior, mens, spiritus, intellectus* ou *intelligentia*, não unicamente por esforço próprio, mas com a ajuda da Graça de Deus, que o faz recordar mediante a Iluminação Divina.

Pelos dois últimos tipos de imagens, mas principalmente pelo terceiro - *imago Dei*, Agostinho se distancia radicalmente de Aristóteles, e se aproxima de Platão, embora também o supere, ao substituir a reminiscência platônica pela Iluminação divina, quebrando por completo o princípio aristotélico, segundo o qual “nada há no intelecto que não tenha passado pelos sentidos”, o que levaria José Miranda a dizer que “a imagem não é só recordação e seria precipitação dizer que esta não se dá sem representação sensível”²⁶. Isto caberia exclusivamente para o primeiro tipo de imagens, pois há imagens na alma humana (*imago Dei*), que não

²³STREFLING, 2014, p. 190.

²⁴Sobre imagens eternas impressas na alma humana - na memória - , ver *Conf.*, X, 25, 36.

²⁵Pelo fato de o homem trazer de forma latente em sua memória esse terceiro tipo de imagem (*imago Dei*), ao qual deseja de forma natural ou imanente, Jean Guiton diz que o termo memória usado por Agostinho neste terceiro sentido poderia ser traduzido por *inconsciente* ou *subconsciente*, se não fosse a possível confusão de significados que hoje são atribuídos a esta expressão: por inconsciente entende-se, de maneira geral, a forma mais baixa da consciência, enquanto que para Agostinho, o inconsciente é a dimensão mais nobre do homem, porque Deus aí se manifesta e nos permite subir das profundezas do nosso ser até a Sua glória (cf. GUITTON, 1971, p. 244).

²⁶MIRANDA, 2001, p. 229.

advêm dos objetos sensíveis, através do corpo, nem sequer são imagens de imagens (*phantasmata*), que são construtos mentais²⁷.

Por necessitar de um corpo (sentidos externos) para captar os objetos, Agostinho é levado a reconhecer que, embora o homem participe da perfeição do Ser através de sua alma, considerada como um bem superior, nem por isso, o corpo, considerado como parte inferior, deixa de fazer parte da natureza humana. Pois, mesmo que a alma seja superior (substância espiritual), ela necessita de um corpo para com ele formar uma substância completa: o homem. Neste sentido, o corpo não é mero acidente; “[...] não é apenas ornamento do homem, adjutório exterior; ele faz parte de sua natureza” (*De civ. Dei*, I, 8)²⁸.

Por conta disso, o corpo deve ser preservado (ou cuidado²⁹) e amado e não, ao contrário, desprezado e rejeitado, como faziam os maniqueus e os neoplatônicos, posto que, como observa Antonio Pieretti, “ainda sendo a alma o elemento mais valioso, boa parte das atividades desenvolvidas por ela depende das funções daquele”³⁰. Por isso, Marcelo Andrade, falando acerca da sensação

²⁷Aqui remetemos à nota 16, na qual mostramos que Tomás de Aquino, mantendo-se na tradição aristotélica, atribui ao Intelecto agente, em substituição à Iluminação divina, a função principal de abstração dos conceitos a partir dos *phantasma*. E aqui, para alguns comentadores, está a grande inovação de Tomás de Aquino, que “surge como a queda de um paradigma doutrinário que estava estabelecido até então, qual seja, a doutrina agostiniana da Iluminação divina. O rompimento gerou, dentre outras coisas, o abandono do pensamento de Agostinho nesta questão por parte do doutor franciscano Duns Scoto, que tece duras críticas a ele” (SOLER, 214, p. 16).

²⁸Igualmente nas *Confissões*, diz Agostinho, depois de um longo diálogo com a natureza: “[...] dirige-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: ‘E tu, quem és?’ ‘Um homem’, respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado meu corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetiam, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles existem, e que diziam: ‘Não somos Deus; mas foi Ele quem nos criou’. O homem *interior* conheceu esta verdade pelo ministério do homem *exterior*. Ora, eu, homem interior - alma -, eu conheci-a também pelos sentidos do corpo” (*Conf.*, X, 9).

²⁹Baseado no preceito evangélico de que “ninguém jamais quis mal à sua própria carne” (Ef 5,29), na *Epístola* 130, Agostinho afirma que, entre os bens que devemos desejar para vivermos convenientemente está a saúde do corpo, pois “a conservação da saúde relaciona-se com a própria vida: com a sanidade e integridade da alma e do corpo” (*Ep.*, 130, 6,13).

³⁰PIERETTI, 1998, p. 263.

da visão, em Agostinho, aponta três elementos indispensáveis para que ela aconteça: “a coisa mesma (*ipsa res*), o sentido da visão (*visio*) e a intenção da alma (*animi intentio*). Os três não são apenas distintos, senão de natureza diversa, mas, ainda assim, formam uma unidade chamada visão”³¹.

Mas, ressaltamos mais uma vez, embora a alma necessite de um corpo para captar os objetos sensíveis, este é apenas um instrumento passivo. A sensação é própria da alma, que iluminada pelas verdades eternas, capacita o corpo a participar do processo do conhecimento. De forma que, a rigor, não existe conhecimento sensível resultante de uma ação ativa do corpo, como em Aristóteles, mas conhecimento interior do sensível.

1.1.2 A razão, segundo nível do conhecimento em Santo Agostinho

No diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, Agostinho tem certeza de que o sentido interior, pelo qual sensoriamos os objetos, é superior aos objetos sensíveis, incluindo aí os próprios sentidos exteriores. Entretanto, apesar de ser superior, o sentido interior, responsável pela sensação, ainda não é a razão, visto que esse até os animais possuem. Pois,

com efeito, uma coisa é o sentido [externo] pelo qual o animal vê, e outra o sentido [interno] pelo qual, ao ver, evita ou busca as coisas que sensoria. O primeiro sentido encontra-se nos olhos; o segundo, internamente, na sensibilidade. Por meio deste segundo, os animais ou buscam e se apossam do prazer que sentem, ou evitam e repelem pela dor que experimentam, não só os objetos que vêem, mas também os que são captados pelos demais sentidos do corpo [...]. Entretanto, não podemos a este mesmo chamar-lhe razão, pois é evidente que este até nos animais existe (*De liv. arb.*, II, 3,8).

³¹ANDRADE, 2007, p. 45.

Ainda no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, referindo-se ao sentido interior, pergunta:

Ag. - Não será ele [a alma] a mesma razão, de que os animais carecem?

Ev. - Eu penso antes que por meio da razão, nós percebemos que existe certo sentido interior, ao qual, pelos bem conhecidos cinco sentidos, são comunicados todos os objetos sensorizados [...]. Conhecendo por meio da razão este outro, como disse, não podemos a este mesmo chamar-lhe de razão (*De lib. arb.*, II, 3, 8)³².

Como se vê, o sentido interno, que neste momento aparece como sinônimo de alma, ainda não é a razão, é apenas um primeiro nível das potências da alma. A sensação ainda é uma espécie de potência sensitiva instintiva³³, que até os animais possuem. De qualquer maneira, já é superior aos sentidos externos, que estão apenas no nível do existir, por não possuírem a sensibilidade, enquanto que a alma está no nível do viver.

Por isso, quando Agostinho se refere à alma relacionado-a à atividade da sensação, prefere usar o termo latino *anima*, no sentido de um princípio vital que anima ou dá vida aos corpos, daí

³²Também no tratado *Sobre a Trindade*, Agostinho tem essa certeza ao dizer: “Quanto a essa parte de nosso ser que se ocupa da ação das coisas temporais e corporais e que não nos é comum com os animais, certamente relaciona-se com a razão” (*De Trin.*, XII, 2,3). E nas *Confissões*: “Os animais, pequenos ou grandes, veem a beleza, mas não a podem interrogar. Não lhes foi dada a razão - juiz que julga o que os sentidos lhe anunciam. Os homens, pelo contrário, podem-na interrogar, para verem as perfeições invisíveis de Deus, considerando-as nas obras criadas [...] somente a entendem aqueles que comparam a voz vinda de fora com a verdade interior” (*Conf.*, X, 6, 10). E conclui mais adiante: “Há, portanto, outra força que não só vivifica, mas também sensibiliza a carne que o Senhor me criou, mandando aos olhos que não ouçam e ao ouvido que não veja, mas aos primeiros que vejam e a este que ouça e a cada um dos restantes sentidos o que é próprio dos seus lugares e ofícios. Por eles, que eu - espírito uno - realizo as diversas funções. (Na minha investigação) ultrapassei ainda esta força que igualmente o cavalo e a mula possuem, visto que também sentem por meio do corpo” (*Ibid.*, X, 7, 11).

³³Dada a relação de proximidade entre a alma (a *anima*) e os sentidos externos, alguns comentadores chegam a falar dela como uma alma-matéria. No entanto, na realidade, é algo imaterial, que está de sentinela neles, mas os transcende, ou tem vida própria (ativa), enquanto que estes dependem dela agir (passivos). Daí Agostinho dizer que se o cego não vê, isso se deve ao fato de carecer do órgão corporal indispensável. Mas nem por isso lhe falta a luz interior, que o capacitaria a ver, se dispusesse do órgão complementar.

pertencer não só ao homem, mas também aos animais. A esta alma pertence a capacidade de sensação. Diferentemente do termo latino *animus*, usado por Agostinho para definir a alma racional, capaz de raciocinar ou pensar, pertencente unicamente ao homem. Esta, por sua vez, está dividida em duas: a parte da alma racional voltada para os dados sensíveis, chamada de *ratio inferior*. A esta alma pertence o domínio da ciência. E a parte da alma direcionada às realidades inteligíveis ou divinas, chamada de *ratio superior*, que por sua vez é sinônimo de *intellectus*, *intellegentia*, *mens* ou *spiritus*³⁴. A esta alma é dado a conhecer a Verdade, por Iluminação divina. Mas trata-se de uma única e mesma alma, ou no homem só há uma alma, com potências ou funções diversas³⁵. Ou seja, quando no homem a alma é uma alma que sente, é *anima*, igual a alma do animal, e que pensa, é *animus*, que por sua vez pode pensar acerca das coisas sensíveis, é *ratio inferior*, ou voltar-se para as realidades inteligíveis ou divinas, é *ratio superior*, que por sua vez é sinônimo de *intellectus*, *intellegentia*, *mens*³⁶ ou *spiritus*³⁷. Já quando Agostinho usa o termo *ratio* no plural, ou

³⁴Para um maior aprofundamento entre estes dois tipos de *rationes*, aconselhamos leitura da dissertação de Luis Valdecir Szeskoski, em que estabelece distinções hierárquicas entre os três pares de conceitos: *ratio inferior* e *ratio superior*, *homo interior* e *homo exterior*, *scientia* e *sapientia*, em Agostinho (cf. SZESKOSKI, 2012).

³⁵Para Andrade (2007, p. 24), a distinção entre as partes da alma em Agostinho “não deve ser entendida como distinção de emanações ou de substâncias, mas de operações. A alma é toda ao contemplar as Verdades eternas, ao imaginar, ao pensar, ao sentir e ao animar o corpo”. No *Sobre a Trindade*, lemos: “E assim como o homem e a mulher formam uma só carne, assim também a única natureza espiritual da alma abrange a nossa inteligência e nossa ação, ou seja, nosso conselho e execução; ou ainda, a razão e apetite racional; ou que se use qualquer outra expressão mais significativa. E do mesmo modo como do casal humano está escrito: serão dois numa só carne (Gn 32, 24), também se pode dizer das duas funções da mente: ‘são duas numa só mente’” (*De Trin.*, XII, 3,3).

³⁶No diálogo *Contra os Acadêmicos*, por exemplo, Agostinho diz: “Quem duvidará, digo eu, que o que há de mais excelente no homem nada mais é senão a parte da alma que a cujo domínio cabe que se submetam as demais que há nelas? Esta, porém, para que não peças outra definição, pode ser chamada de *mens* ou razão (*Contra acad.*, I, 2, 5). No tratado *Sobre a Trindade*, Agostinho diz que “*mens* não é a alma, mas o que há de mais excelente na alma” (*De Trin.*, XV, 7, 11). E como ressalta Andrade (2007, p. 27), “essa parte mais excelente só pode ser excelente se se referir de alguma maneira a Deus”, e é exatamente pela alma, no sentido de *ratio superior*, *mens* ou *spiritus*, que o homem é capaz de alcançar a Deus.

³⁷Voltaremos a esta distinção na nota 31.

seja, *rationes*, significa as próprias razões divinas que, segundo Toood Breyfogle, “é o mesmo que *ideae, formae, species, rationes, regulae, notii* – todos subsistentes na mente de Deus, como ideias necessárias, imutáveis e arquetípas (cf. *De LXXXIII quaest. div.* 46; *civ. Dei* XI, 10,3)”³⁸, que são os objetos de entendimento do *intellectus, intellegentia, mens* ou *spiritus*, ou seja da *ratio superior*.

Deste modo, estando o sentido interno ainda intimamente ligado à sensibilidade, Agostinho dá-nos notícia de um terceiro sentido, infinitamente superior, chamado razão (*animus*):

São evidentes os dados seguintes: pelos sentidos externos sensoriam-se os objetos corpóreos; esses mesmos sentidos não podem ser sensoriados pelos próprios sentidos; pelo sentido interior, porém, sensoriam-se não apenas os objetos corpóreos por meio dos sentidos externos, mas também os mesmos sentidos externos; finalmente, pela razão, ela mesma e todos esses dados são conhecidos, ficando incluídos na ciência (*Ibid.*, II, 4,10). Logo, conclui: É inegável, com efeito, que não só temos corpo, mas também certa vida [...] fenômenos que verificamos também nos animais. Temos, além disso, um terceiro princípio, por assim dizer cabeça ou vista da nossa alma, ou o que mais adequadamente se possa aplicar à nossa razão ou inteligência (*Ibid.*, II, 6,13).

Portanto, para Agostinho, esta terceira verdade, razão (pensar), não só é diferente das outras duas (existir e viver), mas é a mais importante, pois é através dela que o sujeito pensante sabe que existe e vive. Esta terceira verdade só o homem a possui: “Entendemos igualmente que das três realidades é prevalente a que só o homem possui além das outras duas, ou seja, a de raciocinar” (*Ibid.*, II, 6,13)³⁹.

³⁸BREYFOGLE, Toood. *Intellectus*. In: FITZGERALD, 2001, p. 269.

³⁹O mesmo seria dito no tratado *Sobre a Cidade de Deus*: “Deus fez o homem à sua imagem e deu-lhe alma, dotada de razão e inteligência, que o tornava superior a todos os restantes animais terrestres, nadadores e voadores, destituídos de mente” (*De civ. Dei*, XII, 23). Já no tratado *Sobre a Trindade*, Agostinho chega à mesma certeza, ao dizer: “Ninguém duvida que aquele que entende está vivo; e

Diferente dos conhecimentos produzidos pelo sentido interno (as sensações), resultantes da ação deste sobre os estímulos advindos dos sentidos externos, que são particularizados, Agostinho diz que as verdades racionais são universais, comuns e acessíveis a todos. Pois, “se existe a ideia de uma sabedoria que tu podes ver e que eu o saiba, e que eu posso ver sem que tu o saibas, e que por isso não podemos mostrar um ao outro, e, contudo, é idêntica em todos, é mister admitir que tal ideia nos seja igualmente acessível a todos”(De lib. arb., II, 10,28). E cita como exemplo de verdades racionais a essência do número matemático, que “está presente a todos os que são dotados de razão, de modo que todos os que pretendem fazer contas se esforcem por aprendê-la, cada um pela própria razão e intelecto. Uns conseguem mais facilmente, outros mais dificilmente; outros de modo nenhum, embora essa verdade se mostre igualmente a todos os que são capazes de a captar” (Ibid., II, 8,20). Tais verdades são transcendentais, pois não pertencem a nenhuma alma em particular, e em todas se fazem presentes. Estamos, portanto, no nível do universal, ou da ciência.

aquele que está vivo é porque existe. Portanto, o ser que entende existe e vive, o que não acontece com o cadáver que não vive. Nem acontece com a alma dos animais, que vive, mas não entende. A alma humana, porém, vive, entende e existe, de modo peculiar e mais nobre”(De Trin., X, 10, 13). Igualmente no *Sobre a Verdadeira Religião*, Agostinho diz: “Ninguém contesta que os animais irracionais vivem e sentem. Do mesmo modo é aceito ser superior a eles a alma humana. Não pelo fato de ela perceber o sensível, mas pelo poder que ele tem de julgar. Com efeito, são encontrados muitos animais cuja vista é mais penetrante que a dos homens. Mas para levantar um julgamento sobre isso, não é possível a vida exclusivamente sensível. É preciso possuir razão. O que está ausente nos animais é o que faz a nossa superioridade. O ser que julga é superior à coisa julgada - isso é fácil de constatar. Além do mais, o ser racional não julga somente a respeito dos objetos sensíveis, mas também sobre seus próprios sentidos” (De vera rel., V, 29,53), incluindo aí os sentidos internos, ou seja, o homem é o único ser capaz de pensar, ou repensar, o que pensa. E é aí que Agostinho situa o nível da razão - no pensar.

1.1.3 A Verdade, terceiro e último nível do conhecimento em Santo Agostinho

Agostinho fala da razão como um terceiro sentido, “[...] sentido infinitamente superior, pelo qual sentimos o justo e o injusto, o justo por uma espécie inteligível, o injusto pela privação de tal espécie” (*De civ. Dei*, XI 27,2).

Mas a razão ainda não é a Verdade, pois “a alma do homem, ainda que dê *testemunho da Luz*, não é, porém, a *Luz*; somente o *Verbo* - Deus - é a *Luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo*” (*Conf.*, IX, 13). A Verdade - Deus - está acima da razão, de forma que “a alma, ao impor sua superioridade em relação ao corpo, submete-se apenas àquele que lhe é superior, Deus”⁴⁰, daí dizer Agostinho nas *Confissões*, dirigindo-se a Deus:

Não sois a alma que é a vida dos corpos - esta vida dos corpos melhor e mais real que os corpos - porém sois a vida das almas, a Vida das vidas, que vive em razão de si mesma, e que não muda, ó Vida da minha alma (*Conf.*, VI, 10).

A razão é o meio ou a mediadora entre o nosso sentido interior (a alma) e as Verdades eternas, imutáveis e universais, pois sendo os seres humanos mutáveis não podem conhecer por um contato direto as Verdades eternas, mas só por mediações, por “leis” ou “normas” racionais. A estas Verdades imutáveis, universais e eternas, Agostinho dá o nome de *species*, que são as ideias, formas, exemplares ou arquétipos presentes na Mente divina, ou em Deus, a partir das quais foram e serão formados todos os seres, os quais recebem seu grau de ser pelo nível de participação nelas, conforme diz Agostinho no *De Ideis*, que muitos tratam como uma obra particular, mas na realidade é uma parte do tratado *Sobre as Oitenta e Três Questões Diversas*:

⁴⁰DALPRA, 2009, p. 3.

Aonde há de pensar que existem essas ideias senão na mente mesma do Criador? Com efeito, Ele não contempla coisa alguma fora de si para que criasse segundo ela. Pensar tal coisa é um sacrilégio. E sim que as ideias de todas as realidades criadas e ainda por criar estão contidas na Mente divina, e na Mente divina não pode existir coisa alguma se não for eterno e imutável [...]. São certas formas arquetípicas ou razões estáveis e imutáveis das coisas, que não foram por sua vez formadas, senão que estão contidas eternamente na mente divina e são sempre iguais. Nunca nascem nem perecem, senão que tudo quanto nasce ou perece se forma segundo aquelas (*De LXXXIII quaest. div.*, 46, 2)⁴¹.

Ou seja, Agostinho afirma que todas as coisas antes de existirem materialmente já existiam em forma de arquetipos eternos e imutáveis em Deus. Estes arquetipos estavam em Deus em forma de projeto intelectual, ou dizendo de outro modo, em forma de ideias, como vemos no *Comentário literal ao Gênesis*:

[...] quem é tão louco a ponto de chegar a dizer que Deus não fez as coisas que conheceu? Logo, se conhecia, onde conhecia, a não ser Nele, junto do qual estava o Verbo pelo qual tudo foi feito? Com efeito, se as conhecia fora de si mesmo, quem lhe ensinara? Quem, com efeito, conheceu o pensamento do Senhor? (*De Gen. ad. litt.*, V, 13, 29).

Estas Verdades eternas, imutáveis e universais estão presentes na memória de todos os homens, como imagens, daí muitas vezes a palavra *species* aparecer como sinônimo de imagens, não como as imagens dos objetos sensíveis advindas dos sentidos corpóreos que são apenas imagens individualizadas,

⁴¹Temos aqui as bases do chamado “exemplarismo medieval”, que é uma versão cristã do “inatismo platônico”, que com esta tem em comum a defesa de que todas as coisas matérias existem como participação, em graus diversos, dos tipos ideais, inteligíveis, existentes no “mundo das ideias”, em Platão, e na “Mente divina”, em Agostinho. E divergentes quanto ao acesso da alma a tais ideias. Para Platão, a alma conhece-as por reminiscência, por ter vivido no “mundo das ideias” antes de entrar no corpo humano. Em Agostinho, por “Iluminação divina”. Ou seja, Agostinho concorda com Platão quanto à pré-existência das ideias eternas, imutáveis e universais, mas discorda deste quanto ao acesso a tais ideias por parte da alma.

podendo, portanto, ser falsas, mas como imagens reais, universais, que são imagens em si das Verdades eternas, o que leva Agostinho a dizer que são idênticas a si mesmas. Pelo contrário, as imagens advindas dos sentidos externos são julgadas, se verdadeiras ou falsas, a partir das Verdades eternas, conforme diz nas *Confissões*, depois de concluir que as tais Verdades não advêm dos sentidos:

Por conseguinte, verificamos que aprender essas coisas, cujas imagens não absorvemos pelos sentidos, mas vemos, tal como são, dentro de nós mesmos, em si mesmas, não é outra coisa senão como que recolher, pensando, aquilo que a memória, indistinta e desordenadamente, continha, e fazer com que, reparando nelas, as coisas, que estão como que colocadas à disposição na própria memória, onde antes, dispersas e esquecidas, estavam ocultas, ocorram facilmente à atenção já familiar. E quantas coisas desta natureza a memória encerra, coisas que já foram encontradas e, tal como disse, colocadas à disposição, e se diz que nós aprendemos e conhecemos! (*Conf.*, X, 11,18).

E cita como exemplo de leis ou normas racionais pertencentes ao mundo das Verdades eternas, os modelos ideais da matemática, da estética e da ética, a partir das quais a razão julga todas as coisas. Assim sendo, quando julgamos uma coisa quadrada, ou igual, ou semelhante, por exemplo,

é segundo a lei da quadratura que se julgará uma praça quadrada, uma pedra quadrada, um quadro e uma jóia quadrada; [...] uma vez que esta lei de todas as artes é absolutamente imutável [...] parece suficientemente que há, acima de nossa alma, uma lei a que se chama verdade (*De vera rel.*, 30, 56)⁴².

⁴²Cf. também, *Conf.*, X, 12, 19.

Para ele, a alma conhece as Verdades eternas não por reminiscência, no sentido de que a alma teria vivido em outro mundo e por isso contemplado estas realidades eternas antes de entrar no corpo humano, como pensava Platão, mas estão presentes em nossa memória por Iluminação divina, por participação na luz inteligível, “a Verdadeira luz, aquela que ilumina todo o homem vindo a este mundo” (*De Trin.*, XII, 24) e pela qual a razão toma consciência da presença de Deus: “Vários são os dotados de vista mais aguda que a nossa, para ver a luz sensível, mas não podem atingir a Luz incorpórea, cujos raios iluminam a alma [...] E a medida de nossa participação nessa Luz é a medida de nossa inteligência” (*De civ. Dei*, XI, 27)⁴³. Ou seja,

a iluminação divina representa a forma mais imediata da presença de Deus na alma. Ela é o ponto de inserção entre a mente e as verdades inteligíveis. [...] a luz que capacita a alma a ver as leis e regras gerais segundo as quais podemos perceber, julgar e apreender os objetos de conhecimento⁴⁴.

Portanto, se a razão é superior à alma, a lei que lhe dá suporte é maior ainda, e esta lei é a Lei divina:

É incontestável que aquela natureza imutável que se acha acima da alma racional é Deus [...]. Assim sendo, a alma toma consciência de que não é por si mesma que pode julgar sobre a forma e o movimento dos corpos. Ao mesmo tempo, ela reconhece que sua própria natureza é superior à natureza daquelas coisas sobre as quais julga. Contudo, reconhece também, ser ela mesma de natureza inferior àquela de quem

⁴³Igualmente no *Sobre a Trindade*, fala por diversas vezes na ideia de participação: “Nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, naquela vida que é a luz dos homens (*De Trin.*, IV, 2,4); “A Sabedoria é sábia e é sábia por si mesma. E toda alma torna-se sábia por participação na Sabedoria” (*Ibid.*, VI, 1,2) e ainda: “A alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela Luz suprema [...]” (*Ibid.*, XIV, 12, 15).

⁴⁴FERNANDES, 2007, p. 9.

recebe o poder de julgar. E que não é capaz de julgar sobre essa natureza que lhe é superior (*De vera rel.*, VI, 31, 57)⁴⁵.

Sendo a razão a intermediária entre as Verdades eternas e a alma, e estando esta diretamente ligada ao mundo sensível, pois se utiliza dos sentidos corporais, Agostinho chega a falar de duas razões no homem, ou melhor, é como se nossa razão estivesse dividida em duas partes. Uma parte é inferior, a que Agostinho chama de *ratio inferior*, que cuida do mundo sensível, que é a parte da alma ligada ao mundo sensível. A esta parte, ou a atividade desta razão, dá o nome de ciência, que é a atividade da razão responsável pelas coisas temporais: “Prossigamos agora, com a ajuda do Senhor, o estudo já começado sobre a parte da razão com a qual a ciência se relaciona, isto é, com o conhecimento do temporal e do mutável, necessário”, e ainda: “Ora, o apetite sensível é vizinho da razão que se aplica à ciência, visto que é sobre os próprios objetos temporais percebidos pelos sentidos do corpo que a ciência - dita ciência da ação -, raciocina” (*De Trin.*, XII 12,17). A outra é a parte superior, a que chama de *ratio superior*, pela qual atingimos as coisas superiores, a alma da contemplação: “Chegamos, agora, ao assunto que nos determinamos a considerar: a parte mais nobre da alma humana pela qual se conhece a Deus, ou se pode vir a conhecê-lo. Vamos procurar aí a imagem de Deus” (*De Trin.*, XIV 8,11)⁴⁶.

⁴⁵O mesmo encontra-se no tratado *Sobre a Trindade*: “Se procurarmos o que possa existir de superior a essa natureza racional, e se investigarmos a verdade, encontraremos que essa verdade é Deus” (*De Trin.*, XV 1, 1).

⁴⁶Igualmente em ambos os casos *ratio* é compreendida como uma potência, uma faculdade ou movimento da alma que a torna apta à aquisição do conhecimento, mas é no segundo caso - *ratio superior* -, que ela aparece como equivalente à *intellegentia* ou *intellectus*, por ser a atividade mais elevada da alma, capaz de atingir o inteligível. Daí quando ao se referir ao conhecimento das realidades divinas, Agostinho preferir usar os termos *intellegentia* ou *intellectus*, ao invés de *ratio*. É a alma ou razão sinônimo de *spiritus*, que é a potência mais elevada da alma, conforme vimos em momento anterior. No *Comentário aos Salmos*, por exemplo, prefere dizer que “o intelecto é, pois, a recompensa da fé - *Intellectus enim merces est fidei*” (*Inarr. in Ps.*, 29, 6), ao invés de “a razão é, pois, a recompensa da fé” (cf. nota 23).

Há, portanto, duas funções da razão no homem; a razão da ação (da ciência) e a razão da contemplação (da Verdade), mas é uma única razão⁴⁷.

Com esta divisão de funções, ao comentar as palavras do Apóstolo: “A um, o Espírito dá a sabedoria; a outro, a ciência, segundo o mesmo Espírito”(1Cor 13,12), Agostinho faz uma distinção entre ciência e Verdade ou Sabedoria: “Há diferença entre a contemplação dos bens eternos e a ação que nos permite fazer bom uso dos bens temporais [...] Por isso, considero que se deva estabelecer diferença entre o dom de falar com ciência e o dom de falar com sabedoria” (*De Trin.*, XII 14, 22e 25), e conclui: “A sabedoria é o conhecimento intelectual das realidades eternas; e a ciência, o conhecimento racional das coisas temporais. E a primeira, sem nenhuma dúvida, tem a preferência”(*Ibid.*, 15,24).

Dentro da mesma linha de raciocínio, faz uma distinção entre ser “douto” e ser “sábio”, ou entre a sabedoria do homem (ciência) e a sabedoria de Deus (Verdade). E citando o caso de Pitágoras, diz: “Este, não ousando intitular-se sábio, preferiu dizer-se filósofo, ou seja, amante da sabedoria” (*De Trin.*, XIV 1,1)⁴⁸.

Por isso, fugindo de uma visão panteísta, Agostinho diz que a Verdade (Deus) é, ao mesmo tempo, interior, por estar presente na nossa memória (na alma), e transcendente, por ser universal, pois está presente em todos os homens e não pertence a nenhum em particular. Por isso nos recomenda:

⁴⁷A este respeito diz Frederick Copleston: “O significado da doutrina agostiniana é o seguinte: o nível mais baixo do conhecimento, se é que possa ser chamado conhecimento, é a sensação, que é comum ao homem e aos demais animais brutos; e o nível mais alto do conhecimento, peculiar ao homem, é a contemplação das coisas eternas (sabedoria), unicamente pela alma, sem a intervenção da sensação; mas entre os dois níveis há uma espécie de estágio intermediário, pelo qual a mente julga os objetos corpóreos de acordo com os modelos eternos incorpóreos. Este nível é um nível racional, de modo que é peculiar ao homem e não é compartilhado com os animais brutos; mas supõe os sentidos e se refere a objetos sensíveis, de modo que é um nível inferior ao da contemplação direta de objetos eternos e imutáveis. Ademais, esse uso da razão está dirigido à ação, enquanto que a sabedoria não é prática, senão contemplativa” (1983, p. 49).

⁴⁸No diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, diz que “sábios são aqueles que, abdicando de todo gênero de realidades temporais, empregando todo o esforço na investigação da verdade, para conhecer a si próprio e a Deus, julgam que esta é a tarefa suprema da Sabedoria” (*De lib. arb.*, II, 9, 25).

Não saias de ti, regressa a ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E, se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Tendes, portanto, para onde a própria luz da razão se acende (*De vera rel.*, VI, 39, 72).

Sendo a Verdade ao mesmo tempo imanente (ciência) e transcendente (contemplação) ao homem, Agostinho prega, por sua vez, a necessidade de uma purificação da alma como meio de participar do mundo das Verdades eternas - Deus: “Faz-se mister, por isso, purificar nossa mente para podermos contemplar inefavelmente o inefável” (*De Trin.*, I,1,3)⁴⁹. E para tal, otimisticamente, conta com dois elementos; a Fé revelada: “Não conseguindo ainda essa purificação, alimentamo-nos da fé, conduzidos por caminhos mais praticáveis a fim de sermos capazes de chegarmos a compreender a Deus” (*De Trin.*, I, 1,3) e a Graça divina, pois, dadas nossas fraquezas humanas, por si só, o homem não tem forças para alcançar a Deus. Temos que contar com a graça redentora de Deus, encarnada no seu Filho, o Mediador, Cristo: “A alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema onde reinará eternamente e será feliz” (*De Trin.*, XIV 12,15)⁵⁰.

⁴⁹No tratado *Sobre a Potencialidade da Alma*, especialmente no capítulo 33, em que trata dos “sete graus da alma”, Agostinho coloca nos “quinto e sexto graus”, correspondentes respectivamente à “virtude” e à “tranquilidade”, como os dois últimos estágios necessários para que a alma alcance ou desempenhe sua última missão, para a qual foi feita por Deus, que é a “contemplação da verdade”, ou o “sétimo grau da alma” (cf. *De quant. an.*, 33). Interpretando metaforicamente estes “sete graus da alma” de Agostinho, Sergio Strefling diz que “os graus da alma, ao somarem sete, evidenciam um número significativo, porque simboliza o sétimo dia da criação, o dia do descanso, a totalidade, a plenitude da perfeição” (2014, p. 198).

⁵⁰Igualmente diz nas *Confissões*, comentando *Is* 58, 10: “Confessarei, pois, o que sei de mim, e confessarei também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim só o sei porque Vós me iluminais; e o que ignoro, ignorá-lo-ei somente enquanto as minhas trevas se não transformarem em meio-dia, na Vossa presença” (*Conf.*, X, 5, 7).

Para superar as verdades da ciência e alcançar a Verdadeira Sabedoria - Deus - é necessário transcender a razão, conforme vemos nas *Confissões*:

Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me a ti [...]. Irei, portanto, além da memória para alcançar aquele que me distinguiu dos quadrúpedes e me fez mais sábio que as aves do céu; irei além da memória para te encontrar, ó verdadeiro bem, ó suavidade segura (*Conf.*, X, 17, 26)⁵¹.

E continuando, nos capítulos 24 a 27 do supracitado Livro, Agostinho mostra o percurso místico que ele mesmo fez para alcançar a Verdade - Deus, que vai das coisas sensíveis à sensação, desta à razão e, finalmente, desta à Verdade, concluindo com a célebre passagem:

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brillhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz (*Conf.*, X, 27, 38).

E para que isto aconteça, só há um caminho: a humildade cristã - a Fé. Só os humildes de coração contemplarão a Deus ou a Verdade. No nível da razão, os homens se contentarão com a ciência.

Por isso Agostinho critica aqueles que pensam que por conta própria, ou simplesmente pela via da razão prática (*ratio inferior*),

⁵¹E noutro lugar: “Eleva então mais alto os teus olhares, e sobe ao quarto grau, onde começa a bondade e tudo é verdadeiramente digno de louvor” (*De quant. an.*, IV, 33).

podem alcançar a Sabedoria - Deus: "Há alguns que julgam poder alcançar a purificação, unir-se a Deus pelas próprias forças e assim chegar à contemplação de Deus. Esses se mancham sumamente pela própria soberba" (*De Trin.*, IV, 15,20), e aponta dentre estes os filósofos, inclusive os platônicos, como, por exemplo, nas *Confissões*, quando ao comparar a arrogância dos Livros platônicos com a humildade das Cartas paulinas, diz:

Neles não se aprende o segredo da piedade cristã, nem as lágrimas da confissão, nem o sacrifício de um coração contrito e humilde, nem muito menos ainda a graça desse cálice santíssimo que encerra o preço de nossa redenção [...] Nos livros platônicos ninguém ouve Aquele que diz: '*Vinde a Mim vós que trabalhais*'. Desdenham em aprender d'Ele que é manso de coração: '*Escondestes estas coisas aos sábios e entendidos, e as revelastes aos humildes*' (*Mt 11,25*)(*Conf.*, VII, 21)⁵².

Motivo pelo qual ter dito, muito antes, ao escrever no diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*:

Se todos estes homens refletissem sobre si próprios e se, quando pensam acerca do que é ótimo, absolutamente justo e onipotente, se deixassem convencer que devem acreditar que a bondade, justiça e potência de Deus ultrapassa de longe e é muito superior àquilo que eles possam conceber quando pensam, compreenderiam que [...] a misericórdia divina conduzi-los-ia, assim, por caminhos seguros, até à Sabedoria, de tal modo que [...] pelo que conhecem, tornar-se-iam

⁵²Por isso, Frederick Copleston, falando acerca da atitude de apropriação/superação do neoplatonismo, diz que não obstante o caráter marcadamente neoplatônico da teoria do conhecimento agostiniano, "seria um erro ver na atitude de santo Agostinho uma mera adaptação do neoplatonismo e nada mais. É verdade que utiliza temas platônicos e neoplatônicos, mas o interesse primeiro e principal de Santo Agostinho é sempre o alcance do fim sobrenatural do homem, a beatitude, a posse e visão de Deus; e, apesar da maneira intelectualista de falar que às vezes utiliza e que absorveu da tradição platônica, no esquema total de seu pensamento se concebe sempre a primazia do amor: *pondus meum, amor meus*. É verdade que também isso tem sua analogia no neoplatonismo, mas devemos recordar que para Agostinho o objetivo último está no gozo não de um bem impessoal, senão de um Deus pessoal. A verdade é que o Santo encontrou no neoplatonismo doutrinas que considerou admiravelmente adaptáveis à exposição de uma filosofia da vida fundamentalmente cristã"(1983, p. 49-50).

mais preparados para ver, e, pelo que ignoram, seriam mais dóceis para investigar (*De lib. arb.*, III, 2, 5)⁵³.

E referindo-se aos momentos em que pensava como eles - os filósofos pagãos - diz:

Tagarelava eu à boca cheia como um sabichão, mas se não buscasse em Cristo Nosso Salvador o caminho para Vós, não seria *perito*, mas *perituro*. Já então, cheio de meu castigo, começava a querer ser um sábio; não chorava e, por acréscimo, inchava-me com a ciência (*Ibid.*, VII, 20).

Aliás, o reconhecimento da Graça divina como único caminho para se alcançar a Verdade era um dos elementos que faltava ao jovem Agostinho para se converter ao Cristianismo até o encontro com o monge Simpliciano, confessor espiritual de Ambrósio, com quem falou acerca das descobertas que fizera ao ler os neoplatônicos, porém, revelou-lhe que continuava inquieto e angustiado. Este reforçou os méritos de tais filósofos, contudo, chamou-lhe a atenção para um grave erro: o orgulho (soberba) ou presunção do saber, por parte destes. E apontou o orgulho intelectual como um dos males que impedia Agostinho, naquele momento, de ver a Verdade. E, como solução, Simpliciano exalta a necessidade da humildade cristã de reconhecer Cristo como único meio para se chegar à Verdade. Esse aspecto faltava nos neoplatônicos e a Agostinho, pois, naquele momento, ele não conseguia entender, ele não entendia como Jesus Cristo pôde humilhar-se a ponto de encarnar-se, habitar entre os

⁵³Comentando esta passagem, diz Marta Mendonça e Diogo Barbosa: “O excerto mostra que, segundo Agostinho, a autoridade é *parte integrante* no caminho para a sabedoria. E não é apenas parte integrante: também é *ponto de partida*. A razão, deixada a si mesma, é incapaz de uma completa apreciação do real. Sozinha, não consegue captar a realidade última das coisas, o seu núcleo íntimo e fundamental – a sua essência. É por isso que, mesmo que os homens ainda não tenham chegado à sabedoria, devem dar graças a Deus [...]. E, de facto, se se admite que a autoridade é ponto de partida para a sabedoria, é fácil perceber que partir da razão implica *eo ipso* fracassar na procura. Tal não significa, porém, que Agostinho defenda o extremo oposto (ou seja, o fideísmo). Quer tão-somente dizer que o seu método consiste na procura ininterrupta do *ainda não* da fé já dada. Quer dizer, o *De libero arbitrio* (em geral) e a resposta a este dilema (em particular) são uma busca das razões da fé. *É a fé em busca das suas razões*” (2012, p. 62-63).

homens e morrer sobre a cruz, como ele mesmo diz: “Eu não era humilde, e eu não tinha a humildade de Jesus” (*Conf.* VII, 18, 24). Simpliciano o faz ver que

[...] os filósofos podem, a rigor, com as forças de seu pensamento - que a Verdade, por outra parte, dirige sempre secretamente - descobrir e mostrar aonde ir, mas não por onde ir; são capazes de elevar-se à contemplação da pátria feliz, mas não de habitá-la; veem o fim, mas desconhecem os meios. É que se trata de algo muito distinto do especular: trata-se de vencer as paixões, de reformar o coração, de fortalecer a vontade, e isso não é possível senão pela graça de Cristo⁵⁴.

No final da conversa, Simpliciano, percebendo ser necessário que Agostinho se munisse daquela caridade em que se baseia o fundamento da humildade, quer dizer, de Jesus Cristo, para chegar à Verdade, recomenda-lhe ler as *Sagradas Escrituras*, especialmente o apóstolo Paulo, onde poderá encontrar o caminho que lhe faltava. E foi o que fez Agostinho, conforme relata:

Por conseguinte, lancei-me avidamente sobre o venerável estilo (da Sagrada Escritura) ditada pelo vosso Espírito, preferindo, entre outros autores, o apóstolo Paulo [...]. Compreendi e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido ali (nos livros platônicos) se dizia aqui realçado com a tua graça... (*Conf.* VII, 21, 27).

Com uma grande diferença: os livros platônicos, ao identificarem o Verbo de Deus - o *Lógos* de São João - com o *Noûs* - a razão, esqueceram-se de dizer que “[...] o Verbo se fez homem e habitou entre nós” (Jo 1,13). Ao que lamenta Agostinho:

Li nesse lugar (nos livros platônicos) - não certamente com estas palavras, mas sim substancialmente o mesmo, apoiado em muitas e diversas razões - que “*no princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus [...]. Também li ali que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade da carne, mas*

⁵⁴JOLIVET, 1932, p. 103.

de Deus. Porém, que “o *Verbo se fez homem e habitou entre nós*” (Jo 1,13), isso não li eu ali. Igualmente li naqueles livros (dos platônicos), dito de diversas e múltiplas maneiras, que o *Filho tem a mesma condição do Pai e que não foi injúria julgar-se igual ao Pai, por ter a mesma natureza que ele*”. Mas que “*se anulou a si mesmo, tomando a forma de servo, feito semelhante aos homens e reconhecido como tal por seu modo de ser; e que se humilhou, fazendo-se obediente até à morte, e morte de cruz*” [...], não o dizem aqueles livros (Conf. VII, 9, 14).

A leitura do apóstolo Paulo, orientada pelos comentários de Simpliciano, fizera Agostinho perceber que, apesar de serem os que mais se aproximam das Verdades da fé⁵⁵, aos platônicos faltava um último degrau para alcançar a Verdade - Deus; que ao identificarem o *Verbo* com o *Noûs* - ou razão natural, esquecerem que o *Verbo* não é somente Deus, mas Deus encarnado; que o “*Verbo se fez carne e habitou entre nós*”.

As palavras de Paulo mostraram-lhe que a Verdadeira sabedoria não se encontra neste mundo, mas tão somente em Deus, e que Este não se atinge unicamente pela razão, que é apenas um meio, mas, para alcançá-Lo, é preciso transcender a razão; que só mediante a humildade cristã, pela gratuidade de pensamento, o homem pode alcançá-Lo. Entretanto, vale ressaltar, o entregar-se gratuitamente à fé não significa uma recusa da atividade da razão, um cair num quietismo ou fideísmo religioso, esperando passivamente a ação da Graça ou Iluminação divina, pelo contrário, “a fórmula da Iluminação divina, antes de dispensar a atividade humana, ao contrário, exige um esforço racional reflexivo”⁵⁶, conforme diz no diálogo *Sobre a Ordem*:

⁵⁵ No *Sobre a Cidade de Deus*, assinala: “Se Platão disse ser sábio quem imita, conhece e ama a Deus, de cuja participação depende ser feliz, que necessidade há de discutir as outras Doutrinas? Nenhuma se aproxima da nossa mais do que a deste” (*De civ. Dei* VIII, 5). E mais adiante: “Compreenderam os platônicos, a quem vemos, não imerecidamente antepostos aos demais em glória e fama, que nenhum corpo é Deus. Por isso, transcenderam todos os corpos em busca de Deus [...]. Assim, o que é possível conhecer de Deus, naturalmente, os platônicos conheceram [...]” (*Ibid.*, VIII, 6).

⁵⁶FERNADES, 2007, p. 10.

[...] o homem é para si mesmo um desconhecido. Contudo, para que este se conheça, há de dar-se ao trabalho, com grande persistência, de se afastar dos sentidos, de recolher o espírito para si mesmo e de conservá-lo em si próprio. A tal ponto os que se retiram para a solidão ou os que, pelas artes liberais, curam certas chagas das opiniões que o decurso da vida cotidiana inflige (*De ord.*, I, 1,3).

E essa Verdade encontra-se no próprio homem, na sua interioridade, não num sentido panteístico, mas como imanência-transcendência, quando Deus se revela ao homem enquanto Verdade, na sua alma-memória. Por isso, superando a máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”, afirma no *Sobre a Verdadeira Religião*:

Entre em ti próprio, no interior do homem habita a verdade; E se encontrares mutável tua natureza, transcende a ti mesmo; Mas recorda-te: transcendendo-te, transcendes tua alma racional. Encaminha-te, pois, para onde se esconde a própria luz da razão. Pois, aonde chega todo bom pensador senão à verdade? (*De vera rel.* 39,72).

E isso foi o que encontrou com Agostinho, no momento em que foi tocado pela fé, que o fez entender que todo percurso que fizera racionalmente em busca da verdade, desde que a ela fora instigado pela leitura do *Hortencius* de Cícero, não era outra coisa senão a busca da Verdade mesma - Deus, ainda que a tenha procurado por caminhos tortuosos, mas que agora, com a fé, a encontrava dentro de si, porque Deus se faz presente, por iluminação, no coração do homem. Este percurso é sintetizado de forma magistral no livro VII, das *Confissões*, quando diz:

Admoestado a voltar para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui porque te fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda carne, [...]. Ela não era

isto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas, [...] era superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela [...]. E logo que te conheci, tu arrebataste-me, para que eu visse que é aquilo que via e que eu, que isso via, ainda não sou (*Conf.*, VII, 10, 16)⁵⁷.

Concluindo, diríamos que, para Agostinho, o conhecimento humano se dá em dois níveis: a sensação (existir-viver) e a razão ou ciência (pensar). Além disso, há um terceiro nível que é a Verdade (contemplar). Mas esse foge ao domínio da razão humana. A Verdade pertence a Deus, e a ela o homem só chega por Iluminação, mediante a ajuda da Graça divina.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Trad. de José Garcia Abreu. Lisboa: Editorial Presença, 1992, vol. II.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 3. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. vol. I e II.

_____. *Confissões*. 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *A Trindade*. Trad. e notas de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *O livre-arbítrio*. 2. ed. Trad., int. e notas de Antônio Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Braga, 1990.

⁵⁷Ao que completa mais adiante, com uma passagem que sintetiza bem sua “teoria do conhecimento”: “E assim, gradualmente, subindo desde os corpos até a alma, que sente através do corpo, e da alma até a sua força interior, a qual o sentir do corpo anuncia as coisas exteriores, tanto quanto possível também aos animais irracionais, e daqui passando de novo à capacidade raciocinante, a qual compete julgar o que é apreendido pelos sentidos do corpo; a qual, descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se até a sua inteligência [...]” (*Conf.*, VII, 17,23). Cf. também, *Conf.*, X, 8, 15.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Comentário aos Salmos (1-50)*. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Comentário aos Salmos (100-150)*. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A verdadeira religião*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Comentário literal ao Gênesis*. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Contra os acadêmicos - A ordem - A grandeza da alma*. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGUSTÍN, San. Escritos vários (2º): Ochenta y três cuestiones diversas - Las retrataciones. In: *Obras completas de san Agustín*. ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995. Tomo XL.

_____. Cartas (2º): Epistola 124 - 187. In: *Obras completas de san Agustín*. ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1987. Tomo XIa.

ANDRADE, Marcelo Pereira de. *O autoconhecimento da mens no livro X do De Trinitate de Santo Agostinho*. São Paulo: PUC-SP, 2007, 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 2. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1982.

BREYFOGLE, Tood. *Intellectus*. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir). *Diccionario de san Agustín*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 269-271.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

- BRUZZONE, Andrés. *Hermenêutica e subjetividade, de Agostinho de Hipona a Paul Ricouer: três estudos sobre o si, a memória e a identidade*. São Paulo: USP, 2012, 195 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)
- CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. Santo Agostinho: fé e razão na busca da verdade. *Revista Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, ano 44, n. 124, p. 415-427, set./dez., 2012.
- DALPRA, Fábio Caputo. A inteligência é a recompensa da fé: conciliação entre fé e razão na teoria do conhecimento de Agostinho. *Revista Intuito*. Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 130-148, 2009.
- FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. *Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona*. São Paulo: PUC-SP, 2007, 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editoria/Paulus, 2006.
- GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1971.
- JOLIVET, Régis. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Trad. de G. Blanco et al. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932.
- MAGALHÃES, Manuel Maria de. Na busca do sentido: sobre o tempo, memória e perdão nas *Confissões* de Agostinho. *Civitas Augustiniana*. Porto, v. 1, n. 2, p. 74-114, 2012.
- MARTINS, Maria Manuela Brito. A teoria da *imagination* e da *phantasia augustiniana* na tradição filosófica medieval. In: PACHECO, M.C.; MEIRINHOS, J. F. (orgs.). *XI Congresso de Filosofia Medieval*, Porto, Portugal, 26-31 Agosto, 2002. Turnhout: Brepols, 2006. vol. II. p. 759-774.
- MENDONÇA, Marta ; BARBOSA, Diogo Morais. É possível conciliar presciência divina e liberdade humana? a resposta de Agostinho no de libero arbítrio. *Civitas augustiniana*. v. 1, n.1, p. 59-78, 2012.
- MIRANDA, José Carlos de. A memória em Santo Agostinho. *Revista Humanitas*. Porto, vol. LIII, p. 225-247, 2001.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2. ed. São Paulo: Paulus/Discursos Editoriais, 2009.

PIERETTI, Antônio. Doutrina antropológica agostiniana. In: OROZ RETA, José ; GALINDO RODRIGO, J. A. *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy (I): la filosofía agostiniana*. Valencia: EDICEP, 1998. p. 331-406.

RIBEIRO, Marcelo Oliveira. A trindade do conhecimento e o processo da aprendizagem em Agostinho de Hipona. *Revista Civitas Augustiniana*. Porto, v. 1, 2, p. 131-161, 2012.

SILVA, Nilo César Batista da. *Desiderium Dei*, percurso do homem interior em Agostinho de Hipona. In: HINRICHSEN, Luis Evandro ; OLIVEIRA e SILVA, Paula (orgs.). *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014. p. 222-239.

SOLER, Adriano Martins. *Agostinho e Aristóteles no conhecimento intelectual humano segundo Tomás de Aquino*. São Paulo: PUC-SP, 2014, 106 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

STREFLING, Sergio Ricardo. Os sete graus de atividades da alma humana no *De quantitate animae* de Santo Agostinho. *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia – Universidade Estadual Paulista – UNESP*. Marília, v. 37, n. 3, p. 179-200. 2014.

SZESKOSKI, Luis Valdecir. *A concepção agostiniana do conhecimento em De Trinitate (livro XII, XIII e XIV)*. Florianópolis: UFSC, 2012, 128 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

Fé e razão em Santo Anselmo

Manoel Vasconcellos

Santo Anselmo de Aosta (1033 – 1109), no final do primeiro capítulo de seu *Proslogion*, declara que não busca compreender para crer, mas crê para poder compreender, uma vez que, sem acreditar, não terá como compreender¹. Tal concepção expressa aquela que talvez seja a mais sólida convicção presente em seu pensamento. Podemos mesmo dizer que, em todas as suas obras, excetuando talvez o *De Grammatico*, estará, direta ou indiretamente presente, o tema das relações entre *fides* et *ratio* ou, para ser mais preciso, as relações entre *fides*, *ratio* e *auctoritas*.

O presente estudo pretende evidenciar o *método* utilizado pelo Doutor Magnífico para tratar, por via racional, aqueles temas que, por sua natureza, estão intimamente relacionados às convicções apresentadas pela fé. Intentamos mostrar, a partir de três obras (*Monologion*, *Epistola De Incarnatione Verbi* e *Cur Deus Homo*), que o modo de proceder do autor é, até certo ponto, ousado e original. A opção por tais textos justifica-se pelo fato de que o primeiro enuncia e inaugura o método; o segundo, apresenta as condições para sua aplicação e o último mostra sua utilização no tratamento de uma questão teológica fundamental.

¹ “Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc: quia ‘nisi credidero, non intelligam”. *Proslogion* I, 100, 17-19. Para as citações em latim das obras de Anselmo utilizaremos o texto da edição de F. S. Schmitt (Thomas Nelson et Filios, Edimburgo, 1946), reproduzida em *L’Oeuvre d’Anselme de Cantorbery*, sous la direction de Michel Corbin (Paris: Cerf, 1986ss) referindo, em primeiro lugar, o capítulo, indicado em números romanos, a página e, após a vírgula, as linhas.

Começemos pelo *Monologion*. O primeiro tratado de Santo Anselmo, escrito por volta de 1076, é uma obra fundamental para a compreensão do pensamento do autor, uma vez que tudo o mais que escreverá está, de uma forma ou outra, ao menos esboçado neste tratado inaugural. Muitos são os temas abordados a partir do problema principal que é considerar *a essência divina e outras questões conexas*². A obra é fruto das discussões havidas entre Anselmo, então Prior da Abadia Beneditina de Le Bec, na Normandia, e alguns monges que acompanhavam suas reflexões. Foram eles, de fato, que estabeleceram o método que deveria ser utilizado, além de indicarem o tema, nada modesto, diga-se de passagem, qual seja, tratar a essência divina. O que mais chama a atenção, contudo, não é propriamente a temática, mas o método proposto:

Sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. Desejaram também, que não descursasse responder eventuais objeções, por quanto simples e inconsistentes, que se me apresentassem ao longo do trabalho³.

O inusitado no método proposto é a utilização somente da razão – *sola ratione* – para tratar de temas concernentes à fé. Nos oitenta capítulos da obra, Anselmo, fazendo uso tão somente do *encadeamento das razões necessárias*⁴, aborda questões como a

² Cf. *Monologion*, Prologus, 7, 1-4.

³ “... hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus paeneque fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem”. *Monologion*, Prologus, 7, 7 - 12.

⁴ Jasper Hopking assim define as razões necessárias de Anselmo: “necessary reasons are reasons that by themselves are compelling, while fitting reasons are weaker reasons that, nonetheless, are

existência de Deus, os atributos divinos, a trindade e a relação das criaturas para com o criador, entre outras. O ponto de partida é Deus uno, isto é, a *essência suprema* por si; adentrando em águas mais profundas, reflete sobre a Trindade, reconhecendo, entretanto, que à razão humana só é possível constatar a presença de uma trindade em Deus, não podendo atingir a plena compreensão do que ela seja.

Um dado bastante elucidativo do método *sola ratione* anselmiano é o fato de que o *Monologion*, mesmo tratando da essência divina e de outras questões relacionadas, vai referir-se a Deus com termos, tais como essência suprema (*summa essentia*), natureza suprema (*summa natura*), pois o autor parece entender que o nome *Deus* está intimamente imbuído de um conteúdo religioso, conteúdo este que está sendo prescindido na concatenação expositiva do tratado, uma vez que o objetivo é proceder fazendo uso apenas da razão.

Mesmo reconhecendo os limites da razão, Anselmo não se detém diante deles, buscando avançar até onde seja possível, mesmo sendo sabedor de que, muitas vezes, os raciocínios humanos não são suficientes para expressar adequadamente tudo o que é objeto da fé. Ao conduzir a reflexão prescindindo explicitamente da fé, enquanto fundamento argumentativo, Anselmo vai construir seus argumentos dialeticamente⁵, pois tudo deverá ser demonstrado por um encadeamento lógico e não por um apelo à autoridade, de modo que as conclusões alcançadas repousem sobre fundamentos exclusivamente racionais, ainda que não dissonantes da fé. Proceder dialeticamente significa que a elaboração argumentativa está fundamentada na lógica, uma das

compelling in the absence of more powerful contrary considerations”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 286.

⁵ “Au XI siècle et au début du XII, l’emploi de dialectica est universel pour designer la discipline qui dirige l’exercice de la raison, discerne le vrai du faux; le terme lógica n’est pas oublié, mais il reste abstrait; quand il s’agit de désigner dans le concret l’effort de l’homme pour connaître avec sa seule intelligence, ce sont les mots dialectica, dialecticus que viennent naturellement sous la plume des auteurs”. Pierre Machaud-Quintin. *Etudes sur le Vocabulaire Philosophique du Moyen Age*, p. 61.

sete artes liberais, precisamente aquela que visa a busca da verdade e o afastamento do erro. No contexto de Anselmo, a dialética é, fundamentalmente, a lógica aristotélica. De fato, os principais fundamentos teóricos da disciplina são o *Organon* aristotélico, a *Isagoge* de Porfírio, além dos tratados lógicos de Boécio.

O autor quer demonstrar logicamente o que é afirmado pela fé, sobretudo, pelas Sagradas Escrituras. Não se trata, obviamente, de negar a autoridade bíblica, mas ela deve ser colocada entre parênteses, pois toda a demonstração deverá ser conduzida unicamente por uma rigorosa argumentação lógica.

O método *sola ratiōe* implicaria em menosprezo pela autoridade dos Padres e das Escrituras? Se compreendemos o modo como Santo Anselmo concebe a autoridade, veremos que não se trata de menosprezo, muito pelo contrário. Já no Prólogo que abre o escrito, o autor declara sua fidelidade a Santo Agostinho, o único autor explicitamente referido no texto⁶. Anselmo não vai de encontro a Agostinho, mas nem sempre expressa os conteúdos do mesmo modo como o faz o bispo de Hipona. Não nega sua autoridade, mas não a torna absoluta. Não pretende corrigir nem atualizar o legado agostiniano. O que faz Anselmo é retomar os temas, enfocando-os de modo novo, sobretudo com nova metodologia.

Consoante o Doutor Magnífico, o objeto de reflexão dos Padres pode ser retomado, pois, se o conteúdo da verdade é imutável, sua compreensão, todavia, é profundamente dinâmica, uma vez que, em última instância, estamos diante de um Deus que se revela a um homem cuja compreensão é limitada em consequência do pecado original. Anselmo não atribui erros ao legado da Patrística, mas isto não significa que os Padres sempre tenham compreendido todos os meandros de um conteúdo

⁶Cf. *Monologion*, Prologus, 8, 5-16.

bastante vasto e complexo, razão pela qual não há que temer o enfrentamento dos mesmos problemas que abordaram.

Assim procedendo, não discorda da autoridade, embora, *metodologicamente*, sinta-se no direito de prescindir dela: pautando sua reflexão *sola razione*, mostra que a autoridade se constitui em sólido alicerce e não um limitador a constranger a reflexão. O conteúdo revelado é garantia de verdade, mas a compreensão deste conteúdo nunca se realiza de modo pleno. Por isso, os escritos dos Padres são respeitados e aceitos. Anselmo, em momento algum vai minimizar sua importância e, se abre mão de utilizá-los *explicitamente* no *Monologion*, não é por desprezo, mas por uma opção metodológica que, inegavelmente, ressalta o valor da razão natural. O mesmo vale para as Sagradas Escrituras. Não são colocadas sob suspeição, mas não são diretamente consideradas na construção do argumento.

Proceder *sola razione*, contudo, não é um fim em si mesmo: ao abrir mão do uso explícito de referências às autoridades, Anselmo não prejudica em nada aquele que crê, pois não vai de encontro à sua fé, mas proporciona-lhe a alegria de ver confirmado pelo rigor dialético o conteúdo de suas convicções.

O que está posto, em última análise, é o modo como a razão se relaciona com a fé e, sobretudo, com a autoridade que orienta e fundamenta essa mesma fé. Anselmo entende que o fortalecimento da razão não significa o enfraquecimento da fé ou a desconfiança na autoridade. O que quer evidenciar é que há uma ordem humana que é capaz, na medida de suas possibilidades, de esclarecer a fé, mostrando a sua razoabilidade. Por isso mesmo, as conclusões deverão estar fundamentadas numa ordem dialética bem estruturada, mostrando que a razão pode conduzir à verdade, de modo seguro, embora parcial.

Anselmo não entende a razão como impedimento, nem como alternativa à fé, mas como um outro meio de acesso ao conteúdo da revelação, meio este, contudo, indissociado da fé. De fato, os mesmos temas que são objeto da argumentação

exclusivamente racional, antes foram meditados, à luz da fé, pelo monge beneditino que *ora et labora*⁷. Não há, porém, uma incondicional confiança na capacidade racional: as razões necessárias são, por sua própria natureza, limitadas, já que não podem explicar a realidade divina em si mesma, chegando apenas a certificar sua existência.

O exercício racional, contudo, torna a fé, na perspectiva do prior de Bec, algo sempre vivo e, por isso, ele dirá que incorre em negligência aquele que, podendo preparar-se adequadamente para empreender o esforço racional, não o faz. A recompensa de um tal esforço em que a *ratio* é capaz de alcançar algo da *veritas* é, para usar as palavras de Anselmo, a *grande e prazerosa alegria*⁸ de ver o objeto de suas convicções ser confirmado pelo rigor do exercício racional bem conduzido.

Muitos são os temas tratados no *Monologion*. A título de exemplo atentemos para um deles, para que possamos perceber de que modo o método *sola ratione* se faz presente. Há um conjunto de capítulos (do 29 ao 36) cujo tema é a criação. Anselmo quer mostrar, a partir de categorias racionais, de que forma a essência suprema cria as coisas. Em capítulos anteriores (do 10 ao 12) tratara da *locutio* divina, ao refletir sobre o modo como a substância suprema criou tudo o que existe. Se tal substância criou, através de seu verbo, é preciso saber em que medida tal verbo é diferente dela mesma. Anselmo mostra, inicialmente, que a *locutio* não é uma criatura; se trata da inteligência da substância criadora, através da qual ela conhece todas as coisas. Ora, sendo a substância suprema absolutamente simples, não pode haver uma dualidade nela, de tal modo que é forçoso concluir que o verbo, através do qual tudo foi criado, é consubstancial à natureza suprema.

Avançando em sua reflexão, Anselmo indaga: se as coisas criadas têm sua origem na substância suprema, que é sumamente

⁷ Cf. *Monologion*, Prologus, 8, 18 – 20.

⁸ Cf. *Monologion*, VI, 19, 14 – 16.

simples e imutável, de que modo pode ser entendido o fato de que as coisas criadas são diversas e mutáveis? A solução encontrada por Anselmo é estabelecer uma *duplicidade ontológica*⁹: um é o ser das coisas criadas, enquanto presentes na essência suprema, e outro é o seu ser enquanto criaturas.

As criaturas são mutáveis em si mesmas, mas imutáveis no ser divino. No verbo criador está presente a verdadeira e simples essência. Nas coisas criadas está presente uma certa semelhança ou, como prefere Anselmo, uma certa imitação (*aliquam imitationem*)¹⁰ do verbo eterno:

Com efeito, antes de serem feitas, e quando foram feitas e, depois, quando se desfizerem, ou de outro modo mudarem, sempre existem nele, não como aquilo que elas são em si mesmas, mas como aquilo que ele mesmo é. Em si mesmas elas são, pois essência mutável, criadas segundo uma razão imutável; no espírito supremo, são essência primeira e verdade de existência primeira e, quanto mais são semelhantes a ele, tanto mais existem com existência verdadeira e superior.¹¹

Não há dúvida que uma verdade de fé está presente nesta discussão: Deus criou todas as coisas. Tal verdade está amparada nas Escrituras, pois o quarto evangelho afirma que tudo foi criado através do verbo, sendo que nada foi feito sem ele¹². O dado de fé e a garantia das Escrituras, contudo, não estão presentes no argumento que vai sendo construído em bases unicamente racionais.

⁹ Cf. Italo Sciuto na *Introduzione ao Monologion*. Milano: Rusconi Libri, 1995.

¹⁰ Cf. *Mon.* XXXI, 50, 7-10.

¹¹ Nam et antequam fierent, et cum iam facta sunt, et cum corrumpitur seu aliquo modo variantur: semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilem rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas, cui prout magis utcumque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt (*Mon.* XXXIV, 53, 22 - 54, 1).

¹² Cf. Jo 1,1-18.

Tendo visto a exposição do método anselmiano no *Monologion*, vejamos o que é exigido para colocá-lo em prática, tema que é abordado pelo Doutor Magnífico na *Epistola de Incarnatione Verbi*. O escrito foi concluído por volta de 1094, mas iniciado bem antes,¹³ pois Anselmo toma e retoma sua redação, conforme os desdobramentos da celeuma com Roscelino de Compiègne (c.1050 – c. 1120), contra quem a carta foi escrita, uma vez que o escopo de Anselmo é mostrar os equívocos que percebia nas concepções de Roscelino. Sem dúvida, é uma obra bastante elucidativa do modo como seu autor entende as relações entre a fé e a razão. O tema da obra é a encarnação do verbo, questão que será retomada, em outra perspectiva, no *Cur Deus homo*. No caso da Epístola, a preocupação de Anselmo é mostrar o quão errado estaria Roscelino ao defender, no bojo de sua resposta ao problema dos universais, uma concepção supostamente *triteísta* da Santíssima Trindade.

De fato, Roscelino não aceita a solução dos *realistas*, consoante a qual, os gêneros e as espécies são detentores de consistência ontológica. Para ele, os conceitos universais são apenas nomes e nada mais do que isso. Entende mesmo que não passam de pura emissão fonética – *flatus vocis* -. Assim sendo, a presença real não está no mero nome, mas nos *individuos* significados. Ora, o significado de um nome nada mais é do que o modo como a realidade individual é designada. Com efeito, apenas a individualidade contém realidade, sendo impossível considerar o indivíduo na sua universalidade.

A postura de Roscelino tornou-se polêmica por ter estendido sua interpretação dos universais às questões teológicas, sobretudo, ao dogma da Santíssima Trindade. É justamente por isso que será criticado por Anselmo. Roscelino, com efeito, em consonância com sua interpretação dos universais, não admitiria, por exemplo, uma

¹³ Cf. F.S.Schmitt “Cinq recensions de l’Epistola de incarnatione verbi de S.Anselme de Cantorbéry”, in *Revue Bénédictine* 51, 1939, p. 275 – 287.

concepção de *humanidade*, mas apenas de indivíduos humanos. Ora, da mesma forma, não poderia aceitar a *trindade*. Não tinha a intenção de negar o dogma, uma vez que defendia que, apesar da distinção individual, Pai, Filho e Espírito Santo estão integrados por um mesmo poder e uma mesma força. Para Roscelino, no entanto, se admitimos a unidade trinitária, devemos aceitar que o Pai e o Espírito Santo se fizeram carne, junto com o Filho. Como apenas o Filho se encarnou, é forçoso reconhecer que a trindade é constituída por três substâncias, como três anjos ou três almas.

Em contraposição a tais ideias¹⁴, o Doutor Venerável recorre a uma das categorias de Aristóteles: a *relação*. Roscelino não teria observado aquilo que é específico de cada uma das pessoas divinas e, assim procedendo, não entendeu as *relações* constitutivas da Trindade. Algumas categorias são absolutamente impróprias quando atribuídas a Deus; tal é o caso dos *acidentes*, pois nada é acidental na divindade. Outras categorias são apropriadas, tais como a *substância* e a *relação*. Ao não examinar atentamente tais categorias, Roscelino não percebeu a unidade substancial que envolve a pluralidade de pessoas.

Para Anselmo, a análise das pessoas divinas mostra, de um lado, o que é *comum* a elas e, de outro, o que é *próprio* de cada uma: é próprio do Pai ser o genitor, ser aquele que engendra e é próprio do Filho ser o que é engendrado. A divindade, contudo, é comum a ambos e os atributos comuns são ditos atributos divinos, por exemplo, a onipotência e a eternidade, que dizem respeito ao Pai e ao Filho. Já o que é próprio de uma das pessoas, deve ser significado, fazendo-se referência à pessoa específica, por exemplo, o ser gerador (é próprio do Pai) ou o ser gerado (é próprio do Filho). O Pai e o Filho são compreendidos de modo *oposto* (*in deo dicuntur opposite*), no sentido de que uma pessoa não recebe o que é específico de uma outra. A oposição não suprime, mas permite a

¹⁴ Na exposição da contraposição anselmiana, utilizarei alguns parágrafos do meu artigo “A Crítica de Anselmo a Roscelino na Epistola De Incarnatione Verbi. *Dissertatio* (UFPel), Pelotas, v. 17-18, p. 05-26, 2004.

relação entre as diferentes pessoas. Daí Anselmo se perguntar se Roscelino, ao dizer que as duas pessoas são como duas coisas, estaria fazendo referência ao que é próprio de cada uma ou ao que é comum a elas. Para Anselmo, nada obsta que o Pai e o Filho sejam chamados duas *coisas* (*res*), desde que estas sejam entendidas na perspectiva da *relação* e não de uma diferenciação *substancial*.

Consoante Anselmo, Roscelino, ao referir-se às Pessoas divinas, entendendo-as como se fossem três anjos ou três almas, não estaria falando de uma pluralidade ou distinção de pessoas a partir do que é próprio de cada uma, pois Roscelino, uma vez que se refere a estes *nomes* (anjos ou almas), designa-os segundo a substância e não, segundo a relação. Dessa forma, afirma uma *pluralidade*, estabelecendo uma *distinção* entre substâncias.

O autor da carta sobre a encarnação do verbo não se limita a apontar os erros de seu oponente. Ele mostra as razões que levaram Roscelino ao erro. Tais razões interessam, particularmente, ao presente estudo, pois elas estão intrinsecamente relacionadas ao modo como Anselmo concebe as relações entre fé e razão. Anselmo entende que o uso da razão para tratar das questões da fé é legítimo, sendo mesmo um dever para aquele cristão que é capaz de fazê-lo, a tal ponto que sua omissão implica em negligência¹⁵.

Não basta, porém, querer dar as razões da fé. Existem condições que, em caso de inobservância, conduzem, necessariamente, a um mau resultado. Estas condições são, fundamentalmente, duas: a firme convicção de fé e a capacidade de argumentar dialeticamente. A falta delas, ou mesmo de uma delas, deveria fazer acautelar o ímpeto daqueles que intentam argumentar em termos racionais sobre as questões da fé. A ilegitimidade não está em querer dar as razões da fé, mas no fazê-lo sem ter as condições requeridas para tal.

¹⁵ Cf. *Cur Deus Homo* I, 1, 48, 16 - 18.

A primeira exigência concerne à fé. Anselmo aponta alguns pontos que precisariam ser observados antes de buscar a compreensão racional dos mistérios da fé¹⁶. É preciso, diz ele, ter uma postura humilde, a fim de saber que não é possível compreender tudo (*humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere*), tendo consciência de que se deve dar graças a Deus pelo que é possível compreender, aceitando, pela fé, o que é incompreensível. De fato, sem a solidez da fé, não é correto lançar-se presunçosamente em direção às altas questões (*antequam habeant per soliditatem fidei alas spirituales, praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere*). Assim sendo, é preciso antes (*prius*) purificar o coração pela fé (*prius ergo fide mundandum est cor*), iluminar os olhos pela observância dos mandamentos (*prius per praeceptorum domini custodiam illuminandi sunt oculi*), submeter-se humildemente ao testemunho divino (*prius per humilhem oboedientiam testimoniorum dei*) e, por fim, viver segundo o espírito, antes de discutir os segredos de Deus (*prius inquam ea quae carnis sunt postponentes secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei diudicando discutiamus*). Por isso, conclui Anselmo:

E mais, sem a fé e a observância dos mandamentos de Deus, o espírito, não somente fica impedido de compreender as profundas verdades, mas, por vezes, acontece também de a inteligência desaparecer e a fé mesmo se perde quando há abandono em conservar uma boa consciência¹⁷.

Além da firmeza da fé, é preciso também, consoante Anselmo, o domínio da arte dialética. O que significa a capacidade de argumentar dialeticamente? Nada mais é do que o domínio lógico, o conhecimento de uma das sete artes liberais, a *dialética*,

¹⁶ Cf. *Epistola De Incarnatione Verbi I*, 5, 22 – 9,19.

¹⁷ “Et non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide et mandatorum dei oboedientia, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur et fides ipsa subvertitur neglecta bona conscientia.” *Epistola De Incarnatione Verbi I*, 9, 9 -11.

entendida, como foi acima referido, como aquela arte que bem conduz o raciocínio, impelindo à verdade e evitando o erro, na medida em que separa o certo do errado e o verdadeiro do falso. O domínio da dialética, entende Anselmo, significa ter a capacidade e a habilidade de construir um encadeamento de razões que bem conduzam às conclusões, em conformidade com a fé. Se a fé não está explicitamente presente no argumento, ela é, contudo, um fundamental subsídio de orientação em direção à verdade. Na Epístola, Anselmo faz referência aos, por ele designados, *dialéticos hereges*; estes nada mais seriam que dialéticos despreparados para tratar de temas concernentes à fé, motivo pelo qual seus esforços não poderiam ser exitosos.

Até o momento, refletimos sobre a explicitação do método de Anselmo, tal como é apresentado no tratado inaugural do autor, o *Monologion*. Em seguida, pudemos entender melhor o procedimento metodológico, a partir das condições para sua execução, tal como apresentado na *Epístola De Incarnatione Verbi*. Vejamos, por fim, sua aplicação a uma questão teológica basilar, como ocorre no *Cur Deus homo*.

O vasto tratado, escrito entre 1094 e 1098, é uma das mais importantes obras do Doutor Magnífico. Como o título da obra indica, a pretensão do autor é refletir sobre a encarnação da segunda pessoa da Santíssima Trindade, tornando-a compreensível, sobretudo, para aqueles que não comungam da fé cristã, tais como judeus e árabes. Na primeira parte da obra, Anselmo evidencia as objeções dos infieis (*infidelium*) e a resposta dos cristãos, bem como apresenta a tese de que a salvação humana só é possível através da mediação do Cristo. As ditas objeções giram em torno da incompreensão, por parte dos não crentes, sobre a encarnação divina, uma vez que, a seus olhos, não pareceria algo razoável: afinal, por que Deus assumiria a fragilidade da carne humana, nascendo de uma mulher, enfrentando o sofrimento e a morte numa cruz?

A segunda parte da obra mostra aquela que ficou conhecida como a teoria anselmiana da satisfação, segundo a qual o homem foi criado justo e destinado à felicidade; tendo cometido o pecado, assumiu uma dívida para com o criador, dívida que não tem como pagar, razão pela qual apenas um Deus-homem poderia fazê-lo, restaurando o gênero humano para que possa, enfim resgatado do pecado, chegar à felicidade para a qual foi criado.

Embora tratando de questão eminentemente teológica, Anselmo, também neste tratado, procura proceder *sola ratiōe*. Há, porém, uma particularidade: aqueles dados de fé que são comuns a cristãos, judeus e árabes, tais como a criação, o pecado e a destinação do homem à felicidade, não serão objeto de discussão racional, sendo considerados como já dados. No que diz respeito, contudo, ao que é próprio da fé cristã, o autor vai utilizar a linguagem universal da razão, a fim de mostrar aos que não creem que aquilo que a fé cristã diz sobre a encarnação do verbo é razoável e é necessário.

O método *sola ratiōe* toma, no *Cur Deus homo*, a forma do *remoto christo*, isto é, os argumentos são construídos prescindindo daquilo que as Escrituras dizem sobre Jesus Cristo ou das informações sobre sua figura histórica, de tal modo que, tudo o que vai ser dito, será fundamentado no encadeamento das razões necessárias, tornando possível, mesmo àquele que nunca ouviu falar de Jesus Cristo, convencer-se, racionalmente, da necessidade da encarnação do verbo para que o gênero humano possa superar o mal e alcançar a felicidade almejada.

Se Anselmo prescindiu da razão para tratar da essência divina, no *Monologion*, agora, prescinde da figura de Jesus Cristo para evidenciar que a encarnação pode ser entendida a partir de um encadeamento lógico, não sendo preciso recorrer à revelação divina para compreendê-la, ao menos no que é essencial. É por isso que o autor está convicto de que aqueles que não aceitam a revelação cristã poderão alcançar, não pela fé, mas pela razão, a

compreensão da lógica da redenção¹⁸. Afinal, o que está em discussão não é a fé em si mesma, mas sua compreensão¹⁹.

Uma apresentação detalhada dos argumentos presentes no *Cur Deus homo* fugiria da nossa intenção que é tão somente evidenciar o método. Destaquemos, contudo, algumas ideias²⁰. Anselmo diz que a posição do homem diante de Deus só pode ser a de submissão: quando o homem se submete à vontade de Deus, está procedendo com justiça ou retidão²¹ e, assim fazendo, confere a Deus a honra que Lhe é devida. O pecado consiste exatamente no contrário, ou seja, o homem, usando mal de sua liberdade, não se submete a Deus e contraria a reta ordenação divina. A fim de que a ordem por Deus desejada seja restabelecida, é preciso que o homem restitua a Deus o que Lhe deve. A reparação total recebe o nome de satisfação. O beneficiado pela satisfação, acrescenta Anselmo, não é Deus, visto que o pecado do homem não comprometeu a honra divina. O grande beneficiado é aquele que perdeu, pelo pecado, o seu estado de beatitude, ou seja, o próprio homem, que não soube desempenhar a contento o papel que lhe cabia.

Sendo assim, há necessidade de uma reparação, pois o plano divino precisa ser restabelecido e o homem deve estar em condições de, livremente, corresponder ao amor divino. Uma tal reparação, mostra Anselmo, é plenamente consentida e querida

¹⁸ Cf. Nicola Albanesi. *Cur Deus homo: la logica dela redenzione*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

¹⁹ “Il credo cristiano non viene messo tra parentesi (neppure come finzione letteraria), ma gli viene riconosciuto tutto il suo valore anche normativo per la fede. In questione non è il Credo in sé, ma la sua intelligibilità. Sotto questo aspetto la ragione, intenta a scoprire l’intima intelligibilità del Credo Cristiano...”. Nicola Albanesi. *Cur Deus Homo: la logica dela redenzione*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, p. 109.

²⁰ Na apresentação dos argumentos do *Cur Deus Homo*, utilizarei alguns parágrafos do meu artigo “A Racionalidade da Encarnação. *Revista Teocomunicação* (PUCRS. Impreso), v. 39, p. 07-21, 2009.

²¹ Estes conceitos, fundamentais para a compreensão do pensamento moral de Anselmo, são explicitados no tratado *De Veritate*, onde o autor define a justiça como sendo a retidão da vontade observada por ela mesma: “Iustitia igitur est relictio voluntatis propter se servata”, *De Veritate* XII, 194,26.

pelo sujeito da redenção, ou seja, por Jesus Cristo, tanto na sua natureza divina, quanto em sua natureza humana. Assim, ele opera uma redenção plena do homem e o faz de modo absolutamente livre, isto é, isento de qualquer constrangimento.

Anselmo aponta ainda para um impasse: o homem tem uma dívida para com Deus e não tem como pagar (pois tudo o que ele possa fazer, já é algo sempre devido a Deus). Sendo assim, não poderia Deus simplesmente perdoar a dívida, uma vez que ela não pode mesmo ser paga? Anselmo entende que não, pois Deus não pode renunciar à justa ordem por ele estabelecida, por isso, não cabe falar em misericórdia divina no caso em questão. Ou, melhor dito, por ser misericordioso, Deus quer o restabelecimento da justiça. Em Deus, de fato, justiça e misericórdia se integram na unidade perfeita de todos os atributos. O plano divino é a felicidade do homem, contudo, para alcançar esta felicidade, é preciso que o homem pague a dívida contraída para com Deus. Pagar a dívida nada mais é do que restituir plenamente a dignidade humana, ferida pelo afastamento humano do plano divino. A conclusão só pode ser a seguinte: apenas Cristo, o homem-Deus, pode pagar a dívida e reconduzir a humanidade à felicidade. Quem nega a necessidade da salvação por meio do verbo encarnado é, diz Anselmo, um insensato (*insipiens*)²². Não é por acaso que Anselmo utiliza, no *Proslogion*, o mesmo adjetivo atribuído àquele que diz, em seu coração, que não há Deus.

Na apresentação do *Cur Deus homo* ao Papa Urbano II, Anselmo expressa de modo bem claro o sentido que tem seu esforço racional na busca da compreensão da fé. O que diz a respeito de seu grande tratado cristológico, vale para sua obra como um todo:

Enfim reconheço que a compreensão que alcançamos nesta vida é um meio entre a fé e a visão [beatífica], eu estimo que quanto

²² Cf. *Cur Deus Homo I*, XXV, 18 – 21.

mais alguém aumente sua compreensão dos mistérios divinos, mais se aproxima daquela visão que todos aspiramos²³.

Iniciamos nosso estudo dizendo que o método, utilizado por Anselmo, aliava inovação e ousadia. Tendo visto a exposição do método, as condições para sua execução e sua aplicação a importantes questões teológicas, podemos perguntar em que reside a inovação e a ousadia. Antes de mais nada é preciso entender que tal metodologia não surge por acaso, ou por mero diletantismo intelectual de seu autor. Na verdade, o método *sola ratione* com seu modo peculiar de concatenar as relações entre fé, razão e autoridade, responde a um contexto histórico-filosófico muito significativo. De fato, Anselmo está inserido num contexto teórico em que prevalece um grande interesse pela *dialética*. Ao mesmo tempo em que se faz presente um grande entusiasmo por sua aplicação às questões da fé, surgem também preocupações quanto à pertinência e limites de tal uso.

Anselmo, enquanto aluno de Lanfranco de Pávia, certamente acompanhou com interesse a polêmica de seu mestre com Berengário de Tours, em torno da aplicação que este último fazia da dialética ao sacramento da eucaristia. Berengário, de fato, da mesma forma que Roscelino, é entusiasta da aplicabilidade do rigor dialético às questões da fé. Tanto um quanto o outro acabaram chegando a conclusões que foram vistas como contrárias à fé, gerando desconfianças e condenações. Pois bem, num contexto em que a dialética é vista com desconfiança e receio, Anselmo quer mostrar que não há que temer a razão. Ela não será impedimento ou obstáculo à fé, desde que seja uma razão fundamentada nesta mesma fé. Em tal caso, haverá a clara consciência de que a razão tem seus limites diante de um conhecimento que muitas vezes transparece como infável. A consciência dos limites não será, no

²³ “Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse médium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo”. *Cur Deus Homo*. *Commendatio Operis*, 40, 10-12.

entanto, impedimento ao trabalho da razão. O ousado esforço racional levará aquele que se dispõe a enfrentá-lo a conquistar a sublime alegria de ver, confirmado pela fé, o que é objeto de suas profundas convicções.

Referências

ALBANESI, Nicola. *Cur Deus Homo: la logica della redenzione*. Roma: PUG, 2002.

ANSELMO. *Opera Omnia - S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi - ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt*. Edimburgi: Thoman Nelson et Filios, 1946-51.

_____. *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery, sous la direction de Michel Corbin - textos da edição de F. S. Schmitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros*. Paris: Cerf, 1986ss.

HOPKINS, Jasper. *Anselm of Canterbury*. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 1998.

MACHAUD-QUINTIN. *Etude sur le Vocabulaire Philosophique du Moyen Age*. Louvain: Revue Philosophique de Louvain, 7, 1972.

SCHIMITT, F. S. Cinq Recensions de l'Epistola De Incarnatione Verbi de S. Anselme de Cantorbéry. *Revue Bénédictine*, 51, 1939, 275 - 287.

SCIUTO, Italo. Introduzione. In: Anselmo D'Aosta. *Monologion*. Milano: Rusconi Libri, 1995.

Fé e razão no *Dialogus* de Pedro Abelardo¹

Luis Alberto De Boni

3.1 Os caminhos de fé e razão

No passado, a relação entre fé e razão preocupou as religiões monoteístas, como o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. E como bem sabemos, desde São Justino e Tertuliano até João Paulo II, com a Encíclica *Fides et ratio*, o Cristianismo tem-se ocupado com essa questão.

No judaísmo, dois autores, entre outros, muito se preocuparam a respeito da relação entre Filosofia e Teologia: Filón de Alexandria² (25 A.C. – 50 D.C) e Moisés Maimônides³ (1135-

¹ Esta obra se encontra na *Patrologia Latina* 178, col. 1609 – 1682. A edição crítica foi preparada por Rudolf Thomas, PETRUS ABAELARDUS, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman Verlag, 1970. - São muitas as traduções existentes: P. ABELARD, *A dialogue of a philosopher with a Jew, and a Christian*, Translated by Pierre J. Payer, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979; P. ABELARDO, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Traduction de Anselmo Sanjuán y Miquel Pujadas, Zaragoza, Yalde, 1988; P. ABELARD, *Conferénces (Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien), Connais-toi toi-même (Éthique)*, Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac, Paris, Cerf, 1993; P. ABELARD,, *Ethical Writings*, Translated by Paul Vincent Spade, Indianapolis, Hackett, 1995; P. ABAILARD, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lateinisch-deutsch, Herausgegeben und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt, Insel Verlag, 1995 (2a ed.1996); P. ABELARDO, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2003; P. ABELARDO, *Collationes*, Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi, Oxford, Clarendon Press, 2001, reprint 2003; PIETRO ABELARDO, *Dialogo tra un filosofo, un Giudeo e un Cristiano*, Traduzione di Cristina Trovò, Milano, Biblioteca Univ. Rizzoli, 2009.

² Cf. NORMAN BENTWICH, *Philo-Judæus of Alexandria*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1910. DAVID T. RUNIA, "Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew," *Studia Philonica Annual* 7 (1995), p. 143-160.

1204). Entre eles transcorreu mais de um milênio, mas, em se tratando de usar o pensamento pagão para repensar a fé, eles estão próximos, algo os une: a fidelidade à Lei Mosaica que os guia na leitura da Filosofia grega. A noção de criação *ex-nihilo* como atribuição do *Lógos*, modificando, com isso, a leitura do *Timeu*; a noção de eternidade, contrapondo-a à de tempo; Deus como providência, onipotência, inefabilidade e perfeição absoluta são temas teológicos pensados por eles com recurso à Filosofia.

No mundo muçulmano também aflorou a questão. Ao se defrontarem com os filósofos gregos, diversos pensadores árabes perguntaram-se a respeito da relação entre o Corão e a Filosofia. Alguns deles, sem desprezar a própria fé religiosa, mas lendo a seu modo o Corão, tomaram as religiões como doutrinas filosófico-morais, das quais o filósofo poderia prescindir. Noutras palavras, a Filosofia seria o ápice do conhecimento, cabendo-lhe formar juízo também sobre a fé. O primeiro autor que chegou a essa conclusão foi Avempace (1095-1139), em árabe Ibn Bayya.⁴ Sua obra principal levava o título *O regime do solitário*⁵. Como observam Anselmo Sanjuán y Miquel Pujadas: “*Os solitários [para Avempace] são homens perfeitos, cujas inteligências confluem na verdade universal do ‘intelecto agente’ aristotélico, substantivado e convertido em uma espécie de precedente do ‘Espírito hegeliano’*”.⁶ Esses autores colocam na mesma linha o andaluz Ibn Tufail (1105-1185), cuja única obra remanescente foi um romance com o título *Vivo, filho*

³ MOSÉ BEN MAIMÓN, *Guía de Perplejos*, Traducción de David Gonzalo Maezo, Madrid, Editorial Trotta, 1994.

⁴ Avempace foi contemporâneo de Pedro Abelardo (1079-1142).

⁵ AVEMPACE, *El régimen del Solitario*, Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba, Madrid, Editorial Trotta, 1996. R.THOMAS (*op.cit.*, p. 15) observa que J. Jolivet admite que Abelardo poderia ter conhecido Avempace, o que explicaria a posição do Filósofo no *Dialogus*. Embora Abelardo tivesse conhecimento de algumas ideias de pensadores árabes e, a certa altura da vida, tenha pensado em mudar-se para o outro lado dos Pirineus, é difícil encontrar a presença de Avempace na obra abelardiana. Esse filósofo árabe será citado já no século XIII, por pensadores como Alberto Magno e Tomás de Aquino.

⁶ *Op. cit.*, p. 70.

do *Vigilante*, traduzido para o latim, em 1671, por Edward Pococke com o título *Philosophus Autodidactus*.⁷

Entre os árabes, porém, o pensador mais importante na questão da relação entre fé e razão foi, sem dúvida, Averróis (1126 – 1198).⁸ Para ele, não há incompatibilidade entre Religião e Filosofia, mas há diferença no grau de inteligência entre os homens. Por isso, o estudo da Filosofia é obrigatório para os mais bem dotados, isto é, os filósofos, por ser ela o grau mais elevado de todo o conhecimento humano. Já para o povo em geral, a Religião é o que há de melhor e melhor o pode dirigir. Nem por isso a Religião é desprezada: ela existe não somente para os menos dotados, mas também para os filósofos que, valendo-se da Lógica aristotélica, devem mostrar como o Corão deve ser interpretado.⁹

No mundo cristão, desde os primórdios, houve debates entre cristãos, judeus e pagãos, como se constata já nos textos do Novo Testamento. Geralmente era um debate a respeito da verdadeira religião, apelando mais à Sagrada Escritura que aos argumentos filosóficos, como se pode ver, por exemplo, em São Justino, no *Diálogo com o judeu Trifon*.¹⁰ Mas Justino fala também da decepção que teve com as Filosofias pagãs, que não lhe trouxeram as respostas que esperava. E houve também quem opusesse a Fé Cristã à Filosofia, como foi o caso de Tertuliano, perguntando: “*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?*”¹¹ Na tradição cristã, porém, Tertuliano não teve muitos seguidores, e a relação entre fé e razão foi vista com outros olhos. Basta recordar

⁷A obra existe em tradução portuguesa: IBN TUFAYL, *O filósofo autodidata*, Tradução de Isabel Loureiro, São Paulo, Unesp, 2005.

⁸ AVERRÓIS, *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a Religião e a Filosofia*, Tradução de Catarina Belo, Lisboa, Imprensa Nacional, 2006; ID., *Discurso decisivo*, Tradução e notas de Aída R. Hanania, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁹ Cf. a respeito a introdução de Catarina Belo ao *Discurso decisivo* (nota acima), p. 24-47.

¹⁰ SÃO JUSTINO, *I e II Apologias e Diálogo com Trifon*, São Paulo, Paulus, 1995.

¹¹ “Que tem a ver Atenas com Jerusalém? A Academia [de Platão] com a Igreja?” (TERTULIANO, *De praescriptione hereticorum*, VII, 9).

o “*credo ut intelligam et intelligo ut credam*”, tão caro a Agostinho e Anselmo. Abelardo seguiu por esse caminho, e sua última obra, que aqui analisaremos, pode ser resumida como sendo um debate entre a razão e a fé, defendendo ele a necessidade do uso da razão para compreender e também para explicar a fé.¹²

No Ocidente, houve também uma tradição que comparava entre si as três religiões monoteístas.¹³ Algumas vezes, houve avaliações depreciativas, como aconteceu na corte multirreligiosa de Frederico II (1194-1250), onde se dizia que as três religiões eram idênticas em suas credências. Na modernidade, baseado nesse tema, G. E. Lessing (1729-1781) escreveu a bela e importante peça teatral intitulada *Nathan der Weise* (Natan, o sábio).¹⁴ Mas o *Dialogus* abelardiano pouco teve a ver com essa tradição, como também pouco ou nada influenciou nos estudos sobre “Razão e Fé”, que atraiu a atenção dos escolásticos, pois esse texto, ignorado por séculos, só passou a ser citado a partir do século XIX, quando foi editado pela primeira vez¹⁵.

3.2 A abertura do diálogo

O texto do *Dialogus* é uma ficção e se inicia com Abelardo contando que, certa feita, já noite, viu três pessoas virem em sua direção, cada uma delas por um caminho diferente, o que o levou a perguntar qual era a profissão delas e de onde vinham, ao que elas responderam: “*Somos homens que pertencemos a distintas*

¹² Tomás de Aquino, pouco mais de um século após Abelardo, cuja obra, ao que consta, não conheceu, parece inspirar-se no Mestre Palatino quando defende o uso da razão ao dialogar com os não cristãos (Cf. a respeito a nota infra, n.70).

¹³ O diálogo inter-religioso era bem conhecido na Idade Média. Cf. M. LUTZ-BACHMANN, A. FIDORA (ed.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 2004.

¹⁴ G. E. LESSING, *Nathan der Weise*, in Lessing Werke, Wiesbaden, Emil Vollmer Verlag, 1975, vol I, p. 829-972.

¹⁵ R. THOMAS, *op. cit.*, p.16.

religiões. Somos cultuadores de um mesmo Deus e o servimos, embora com uma fé e formas diversas de vida".¹⁶

O leitor desprevenido, ao abrir o volume, poderia pensar que se encontra ante um debate entre as três religiões monoteístas: o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. Mas logo vem a surpresa. Prosseguindo, os debatedores acrescentam: *"Um de nós é gentio, desses que chamam filósofos, e que se conformam com a lei natural; já os outros dois possuem Escrituras, sendo um judeu e outro cristão"*.¹⁷ Depois disso, seria de esperar que o filósofo se manifestasse como sendo muçulmano, assim como foi Averróis. Mas não: o Corão e a Sharia (a Legislação Islâmica) não são mencionados por ele sequer uma vez, nem ele diz que o Islamismo é a sua religião. Ele crê em Deus, mas o que o leva a falar é explicar qual o caminho que leva Deus, o Bem Supremo, e para ele tal caminho deve ser descoberto pelo uso da razão, e não pelo da fé. Assim responde ele a Abelardo, quando esse pergunta aos três por que o escolheram: *"Foi por iniciativa minha que isso se iniciou, pois é dever dos filósofos buscar pela razão a verdade e em todas as questões não seguir as opiniões dos homens, mas deixar-se conduzir pela razão"*.¹⁸

Aqui se encontra a chave de compreensão da obra: o filósofo afirmando que o trabalho filosófico se pauta pelo questionamento racional de tudo quanto a ele se apresenta, inclusive as questões teológicas. Para tanto, diz ele que ouviu com atenção as preleções das escolas [religiosas] e procurou as razões que os mestres delas apresentavam. E isso o levou para a Filosofia Moral, *"que é o objeto*

¹⁶ *"Homines, inquit, sumus diversis fidei sectis innitentes. Unius quippe Dei cultores esse nos omnes pariter profitemur diversis tamen fide et vita ipsi famulantes"* (Dial. 5-7). Sigo o texto latino de R. Thomas, que enumera a obra por linhas. Sigo igualmente a grafia do latim, conforme usada por Abelardo. Assim, por exemplo, o "ch" latino é substituído pelo "X" (khi grego) e então "Christus" vem grafado "Xristus"; do mesmo modo os latinos "oe" e "ae" surgem como "e").

¹⁷ *"Unus quippe nostrum gentilis ex his, quos phylosophos appellant, naturali lege contentus est. Alii duo scripturas habent, quorum alter Iudaeus, alter Xristianus"* (Dial.7-10).

¹⁸ *"Mea inquit opera hoc est inceptum, quoniam id suum est philosophorum rationibus veritatem investigare et in omnibus non opinionem hominum, sed rationis sequi ducatum"* (Dial. 15-18).

final de todas as disciplinas".¹⁹ Essa ciência, a Filosofia Moral, diz ele, se volta principalmente para saber o que vem a ser o sumo bem e o sumo mal, visto serem eles que tornam o homem feliz ou infeliz.

Como as escolas que o interessaram e tratavam desses problemas eram as duas religiões bíblicas, a judia e a cristã, diz o filósofo que se dirigiu a elas com o intuito de conhecer-lhes a fé e as leis e de debater a respeito com os seguidores delas. Então, pedindo desculpas a Abelardo, confessou o que vira: "*Constater que os judeus eram néscios e os cristãos, loucos.*"²⁰

Com isso, fica claro que o debate se concentra num ponto: como é que podemos chegar a conhecer o sumo bem – e o sumo mal – do homem. Não se trata, pois, de uma argumentação *sola racione* para demonstrar os mistérios da fé, como a criação *ex nihilo*, a Trindade, a Encarnação, etc. A proposta do filósofo é de debater com os crentes para ver até que ponto as convicções religiosas deles são capazes de explicar, perante a razão, o que vem a ser o bem mais perfeito, o *summum bonum* que todos procuram, e como se chega a ele.

¹⁹ "[...] *ad moralem tandem me contuli philosophiam, quae omnium finis est disciplinarum*" (*Dial.* 20-21). Observe-se que Abelardo foi, pode-se dizer, o primeiro medieval a redigir um tratado sistemático, "moderno" de Ética, ao qual deu o título *Scito te ipsum*. (cf., entre outras traduções, PIETRO ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, Introdução, tradução e notas de M. DAL PRA, Firenze, Nuova Italia, 1976). Importante a introdução do tradutor (p. V-LVII), na qual situa Abelardo dentro do pensamento de seu tempo e ressalta o uso e importância que o Mestre Palatino concedeu à Lógica.

²⁰ "*Comperi Iudeos stultos, Christianos insanos*" (*Dial.* 29). Segue-se a isso a explicação que o filósofo apresenta por terem escolhido Abelardo como juiz. Na verdade, Abelardo está fazendo uma *auto laudatio* ao colocar na boca do filósofo palavras como essas: "*Sendo notório que te destacas em grau sumo pela acuidade de teu intelecto e por teus vastos conhecimentos em ambas as Escrituras [...] Consta, com efeito, quão sutil é teu engenho e quão abundante é o tesouro de tua memória em sentenças filosóficas e divinas. [...] Consta também que brilhaste em ambas as doutrinas mais que teus próprios mestres [...] Uma prova evidente disso nos brinda essa obra admirável de Teologia, a qual a inveja não pôde suportar e nem tampouco conseguiu destruir; pelo contrário, ao persegui-la mais a engrandeceu*" (*Dial.* 43-53). Abelardo se refere aqui ao que já contara na sua primeira carta, conhecida como *Historia calamitatum mearum* (cf. Z. ROCHA, *Abelardo e Heloisa – As cinco primeiras cartas*, bilingue, Recife, Ed. da UFPE, 1997, p. 47-169). Há nessa carta também uma referência aos debates que manteve, nos últimos anos de vida, com São Bernardo, Teodorico de Chartres e outros.

3.3 O debate entre o judeu e o filósofo

Dando prosseguimento, Abelardo pede aos contendores que iniciem o debate. O Filósofo toma então a palavra, argumentando que, como a primeira lei, que existiu desde sempre para os homens, é aquela seguida por ele, e tal é a lei natural, cabe a ele iniciar o questionamento dos demais, que seguem leis surgidas e acrescentadas posteriormente à lei natural.

Ele observa que *“cada homem abriga certo amor natural por seu próprio povo e por aqueles com os quais foi criado, de modo que tudo o que se diga contra a fé deles lhe seja odioso, e aquilo que os fiéis receberam como crianças, conservam como adultos”*.²¹ As pessoas, nesses casos, têm como certeza e como verdade aquilo que lhes foi transmitido, mesmo se não compreendem o que professam. Acabam, enfim, tendo uma fé mais de boca que de coração.

Com o argumento de que os israelitas foram os primeiros que receberam a Lei divina, o judeu se candidata a ser o primeiro a responder, começando por dizer que não possui grande instrução e que, por isso, teme não conseguir responder aos argumentos filosóficos da contraparte. Concordando com o filósofo, ele diz que é natural que as crianças adotem a fé dos pais; mais tarde, porém, é necessário usar a razão e deve ser ela, mais que a opinião, que conserva as pessoas na fé. O povo judeu, por tradição, diz que os antepassados receberam de Deus a Lei que seguem, *“e se não conseguimos convencer-vos de que ela nos foi dada por Deus, de vossa parte tampouco podeis refutar essa presunção”*.²²

A Lei divina, prossegue o judeu, foi um ato de bondade de Deus para com os homens. Os príncipes fazem leis para o bem da

²¹ *“Ita namque singulis hominibus proprii generis et eorum, cum quibus educantur naturaliter insitus est amor, ut, contra eorum fidem quicquid dicatur, abhorreant: et consuetudinem in naturam vertentes, quidquid didicerunt pueri, obnixè tenent adulti”* (Dial. 108-111).

²² *“Quod si vos eam cogere non possumus a Deo data fuisse, nec vos hoc refellere valetis”* (Dial. 189-190).

comunidade, e por que o Príncipe dos príncipes também não as faria para premiar os bons e intimidar ou punir os maus? E prossegue dizendo que os judeus, porém, espalhados pelo mundo, devido à sua fé, sofreram e sofrem muito por parte dos cristãos e dos pagãos. Acusados de culpa pela morte de Cristo, pagam altos impostos, são despojados de seus bens e, quando morrem, a autoridade se declara herdeira. Para sobreviver, resta-lhe apenas conceder empréstimos feneratícios – o que os torna ainda mais odiados. Por outro lado, os preceitos da Lei Mosaica também acarretam sofrimentos, como é o caso da circuncisão, do uso de ervas amargas na Páscoa, da proibição de comer certos alimentos deliciosos, e de comer carnes tidas como impuras, etc.

Após elogiar as palavras de seu contendor, o filósofo observa que todas as crenças se dizem servidoras de Deus. Mas – e aqui se inicia o núcleo do debate –, na história de Israel encontra-se uma incompatibilidade entre a Lei e a razão. Antes da Lei Mosaica, a maioria das pessoas se contentava com a observância da lei natural, podendo-se citar Abel, Noé, Abraão, Lot, Melquisedec, Isaac, Jacó e tantos outros que assim viveram. E não se pode afirmar que a Lei começou com a circuncisão que o Senhor ordenou a Abraão, pois diz a Bíblia que ele, ainda quando incircunciso, *“creu em Jahveh e isso lhe foi reputado em justiça”* (Gen. 15-16). Ora, tal fato aconteceu antes da promessa da terra prometida e da multiplicação de sua descendência. E, em favor da circuncisão, não se pode arrolar a ordem divina posterior, dizendo que os que não fossem circuncidados deveriam *“ser exterminados de seu povo”* (Gen. 17, 7. 10. 12.14). Ante esse “ser exterminado”, o filósofo observa que, se isso se refere à condenação da alma, melhor seria a situação de antes da Lei, pois então ninguém era submetido à circuncisão e, havendo a Lei, esta determinação estaria excluindo da salvação todos os futuros recém-nascidos que viessem a morrer incircuncisos. Olhando bem, vê-se que *“pela recompensa que o Senhor promete pela observância de toda a Lei [...] nada vos permite esperar dele, exceto a prosperidade*

terrena".²³ Ora, uma Lei que promete apenas os bens terrenos, promete muito pouco e nada tem a ver com a bem-aventurança celeste. Por ela, conclui o filósofo, o destino do homem seria o mesmo dos animais.

A resposta do judeu segue um caminho um tanto inesperado: na verdade ele está a fazer uma apologia da circuncisão. Não nega que alguém possa salvar-se seguindo apenas a lei natural e sem conhecer as prescrições da Lei escrita. E assim, nos primórdios, também os judeus obtinham a salvação sem a Lei de Moisés, pois o Senhor não deu Lei aos seus fiéis enquanto estes estiveram misturados com outros povos. Mas quando decidiu falar a Abraão a esse respeito, tomou a circuncisão como modo de diferenciar entre fiéis e infiéis e evitar casamento entre os grupos (Ex. 34, 12-14). E prossegue o israelita observando que, quando Deus fez uma aliança com o patriarca, declarou que era "*uma aliança eterna de ser eu o Deus de ti e de tua posteridade*" (Gen. 17,1), e que "*essa aliança estará na vossa carne como aliança eterna*" (Gen. 17,13). A circuncisão tornou-se, pois, o sinal da aliança de Deus com seu povo, o que quer dizer que ela não é apenas um sinal corporal, mas também uma circuncisão de coração, levando os fiéis para longe do erro e do mal. Mais ainda: a circuncisão devia ser feita não só nos filhos, mas em todos os de sexo masculino que se encontrassem na família, até mesmo nos servos. E foi o que Abraão fez, logo após receber a ordem do Senhor (Gen. 17, 26-27)²⁴, quando circuncidou também Ismael, o

²³ "*Quod etiam diligenter attendas, quam remunerationem observantie totius legis Dominus promittat et prefigat. Nihil utique inde ab eo nisi terrenam prosperitatem potestis expectare [...]*" (Dial., 395-398). Em favor dessa afirmação, o filósofo aduz várias passagens do *Deuteronomio*, nas quais Moisés bate na mesma tecla (Cf. *Deut.* 6, 7;17-24; Id. 7, 6;11-16. Id. 11, 14-15; Id. 28, 2-6; 12).

²⁴ Vê-se nessa passagem que o judeu reconhece no filósofo um descendente de muçulmanos, mas não o trata como se ele fosse daquela religião. "*[...] a patriarchis secundum preceptum Domini constat esse circuncisos, ut hinc etiam ipsorum posteri, si qui Deo adhererent circumcissionis exemplum sumerent, sicut et vos ipsi usque hodie servatis, qui Ismahel patrem vestrum imitantes*" ([...] consta que foram circuncidados pelos patriarcas segundo o preceito do Senhor, e desde então os descendentes deles, se aderiram ao Senhor, seguiram o exemplo da circuncisão. E vós mesmos até hoje conservais o costume de imitar Ismael, vosso pai, quando recebeis a circuncisão" *Dial.* 728-732).

antepassado do povo ao qual pertence o filósofo. Ora, se a Escritura fala de pessoas que talvez não fossem circuncidadas – como poderia ser o caso de Jó – e ela diz que eles agradaram ao Senhor, e se o filósofo afirma que pela lei natural chegamos ao sumo bem, por que Deus haveria de dar a seu povo escolhido um lei que chamou de “pacto eterno”, se ela servia apenas para prometer algo da vida terrena? “*A circuncisão é, pois, o modo através do qual nos fazemos aliados de Deus para sempre*”.²⁵ E também não teria sentido se Deus viesse prometer a seu povo a felicidade da vida na terra, na qual muitas vezes são mais felizes os que não pertencem ao povo escolhido, sendo alguns deles homens maus. “*Mas como é possível que eleja a nós como seu povo particular e especial, e o santifique pela fé, se depois torna vocês ou outros mais felizes do que nós?*”²⁶

O filósofo observa que, pela lei natural, sabemos que devemos amar a Deus e ao próximo. Ora, diz o judeu, isto se encontra também na Lei divina, que diversas vezes nos manda amar a Deus e também a amar o próximo, tanto o irmão na fé como o forasteiro.²⁷ Se no texto bíblico parece que o Senhor prometia mais os bens da vida terrena que os da vida eterna, é porque ele estava lidando com um povo carnal e recalcitrante. A menção da promessa da vida eterna parecia ser de certo modo ser supérflua, pois era sabido que os patriarcas gozavam dela mesmo antes de ser entregue a Lei a Moisés. E se essa Lei trouxe em si diversas determinações como as referentes a sacrifícios de animais, e outras mais, é porque visava à purificação dos judeus para que em nada fosse afetada a bem-aventurança prometida.

²⁵ “[...] *ex ipsa quoque circuncisione, quam Lex precepit, Domino in perpetuum federati sumus*” (*Dial.* 742-744).

²⁶ “*Quomodo igitur populum nos particularem et proprium sibi elegit e per legem sanctificat, si vos vel alios beatiores efficit?*” (*Dial.* 756-757).

²⁷ “*O forasteiro que vive convosco deveis considerá-lo como um de vosso povo e o amarás como a ti mesmo, pois vós também fostes forasteiros na terra do Egito*” (*Lev.* 18, 33-34; cf. *Ex.* 23, 4-5,9; *Deut.* 15,11).

Ao longo arrazoado do israelita, o filósofo responde também com um longo discurso que conclui o debate entre ambos. Começa dizendo que se trata de uma mentira afirmar que só depois da circuncisão Deus foi chamado Deus dos homens, pois Noé, por exemplo, afirmou que Yahveh era “*Deus de seu filho Sem*” (Gen. 9,27). Antes da circuncisão, também Henoch, por seus méritos, foi elevado por Deus ao céu de forma mais feliz que aquela dos israelitas, quando entraram na Terra Prometida, sem terem mérito algum.²⁸ E ainda mais: “*Na medida em que a vida de Noé e dos seus foi mais livre que a vossa, não estando ainda oprimidos pelo jugo da Lei [Mosaica], do mesmo modo é a nossa vida, o mais antigo dos modos de vida, a respeito do qual não poderás demonstrar que tal modo estava constrangido pelas obras externas de uma pesada lei*”.²⁹

A relação entre os judeus e os não-judeus também é analisada pelo filósofo. A Lei judaica, diz ele, muitas vezes assemelha os estrangeiros aos judeus e muitas vezes não o faz. Aqueles que vivem entre os judeus são, em muitos casos, tratados como iguais a eles. Mas em muitos outros casos, as prescrições são discriminatórias, como quando diz, por exemplo, que a cada sete anos as dívidas devem ser perdoadas entre os judeus, mas que eles podem cobrar o que têm a receber dos estrangeiros (Deut. 15, 1-3); ou quando proíbe os fiéis de comer carne de animais mortos, ordenando-lhes que deem ou vendam aos forasteiros que vivem entre eles (Deut. 14, 20-21; cf. Lev. 17, 10); ou quando diz: “*Não exigirás juro algum de teu irmão, quer se trate de dinheiro [...] ou do que quer que seja que se empreste a juro. Poderás exigí-lo do estrangeiro [...]*” (Deut. 23, 19-20). E prossegue dizendo que hoje

²⁸ “*Quod si etiam divina beneficia penses, ex quibus vos maxime gloriâmini tanquam eius populus peculiaris, vide, quia Enoche in paradysum felicis translatus est quam vos in terram Chanaan introducti; et hoc ille meruisse refertur, cum videlicet dicitur: ‘Ambulavitque Enoch cum Deo, et non apparuit, quia tulit eum Deus’*” (Deut. 4, 5-6) (Dial. 890-895).

²⁹ “*Quanto autem illa Noe et suorum vita liberior extitit quam vestra, nondum videlicet iugo legis vestre oppressa, tanto et nostra liberior est, illa antiquior vita, quam nullis exterioribus dire legis operibus constringi potestis convincere*” (Dial. 909-912).

não são os estrangeiros que se encontram entre os israelitas, mas sim estes que se encontram entre aqueles, e todos ficam sujeitos às mesmas leis. Algo semelhante se pode dizer da circuncisão, que a Lei considera como a aliança eterna entre Deus e os homens: “*Meu pacto será em vossa carne como uma aliança eterna*” (Gen, 17, 19). Ora, isso dá a entender que os circuncidados estão salvos para sempre; mas se assim é, então se conclui que também os maus judeus têm garantida a salvação. Contudo, considerando-se que muitas vezes esta expressão é usada de forma a entender-se que “eterna” significa tão somente ‘durante esta vida’ (Cf. Lev. 23, 40-41; Êx. 21, 5-6), ou é dito explicitamente que se refere só a esta vida³⁰, então se comprova que a promessa divina nada tem a ver com a vida eterna.

O israelita afirmara também que era dever dos hebreus fazer tudo e só aquilo que a Lei mandava, ao que o filósofo responde dizendo que a isso se podem opor vários fatos, nos quais foram feitas obras não prescritas pela Lei, como a do rei Ezequias, que destruiu a serpente de bronze; de Davi, que compôs os salmos; de Salomão, que construiu o templo, e de todas as profecias que foram escritas sem ordem de Moisés ou da Lei que lhe foi entregue. Em verdade, “*não é pecado fazer o que não está prescrito e sim obrar contra o preceito*”.³¹

Por último, segue o filósofo, surge a questão das purificações legais que lhe parecem sem sentido. O que o sacrifício de um animal significa, ou por que se ordena que a mulher, após o parto, deva purificar-se? O perdão da culpa, diz o judeu, provém do arrependimento do pecador, enquanto as purificações têm mais a ver com a manifestação da honestidade da vida presente.³²

³⁰ Assim, por exemplo, é dito em Gen. 17,8: “*Eu te darei a ti e a tua posteridade a terra em que andas como peregrino, todo o país de Canaan em posse perpétua.*”

³¹ “*Non enim in his, que manifestum habent utilitatem precepta Domini sunt exspectanda, nec est peccatum facere, quod non est preceptum, sed facere contra preceptum*” (Dial. 1058-1060).

³² “*Ex quo has purificationes ad quandam vite presentis honestatem quam ad anime salutem intelligas accomodari*” (Dial. 1137-1139).

E assim conclui-se o debate entre o filósofo e o judeu. À medida que o diálogo transcorria, tem-se a impressão de que o filósofo parecia ter cada vez mais certeza de que estava desmontando a argumentação de seu oponente em defesa da fé judaica.

3.4 O filósofo se defronta com o cristão

A esta altura o diálogo se modifica. Ao tratar com o judeu, o filósofo, por assim dizer, olhava do alto para o contendor, de quem refutava as convicções religiosas por considerá-las muito limitadas. Agora, ante o cristão, os dois se colocam no mesmo nível e, quem antes se mostrara triunfante, agora, se sente muitas vezes obrigado a dizer “Amém” ao que diz o oponente. Desde o início ele percebe que o cristão conhece bem a Filosofia e, devido a isso, o debate se torna mais filosófico.

Tentando fazer uma *captatio benevolentiae*, o filósofo começa afirmando que a Lei seguida pelo cristão deve ser mais perfeita que a do judeu e, para tanto – sabendo que fala com um intelectual – inicia sua argumentação apelando para Cícero, o qual diz, na *Retórica*, que em caso de duas leis que se opõem, deve-se seguir a mais recente.³³ O cristão, ao responder, começa recordando ao filósofo que este, quando lá no início conversavam com Abelardo, chamou de insanos os seguidores de Cristo e, contudo, os insanos, isto é, os apóstolos, pessoas de poucos conhecimentos, converteram uma multidão de filósofos gregos – algo que o filósofo aceita. Isto posto, o seguidor do Evangelho propõe que se examinem as doutrinas existentes e que nesse assunto sigam o que pensa Cícero no mesmo texto, quando diz que se deve dar preferência àquela lei que trata das questões mais importantes. O filósofo concorda e cita, entre outros, um tópico da carta de São Paulo aos Hebreus, em que diz, depois de apontar a

³³ CÍCERO, *De inventione Rhet.* 2, 49, 145.

superioridade de Cristo: “Com isto, está abolida a antiga legislação, por causa de sua ineficácia e inutilidade”.³⁴

O cristão observa que o filósofo conhece a Lei de Cristo, entretanto, mesmo vendo que ela é a mais perfeita, não a segue. Ao ouvir, porém, a resposta do filósofo, dizendo que é também seu interesse comparar as diversas doutrinas, ele constata que, de fato, estão ambos “voltados para aquilo que é o fim e a consumação de todas as ciências. Vós a chamais de *Ética*, ou *Moral*, e nós de *Divindade*. A nossa denominação deriva daquilo que aspiramos compreender, que é Deus. A vossa procura os meios de chegar até ele [...] Creio que o conteúdo essencial desta disciplina se resume em saber qual é o bem supremo e por qual caminho chegamos a ele”.³⁵

O filósofo concorda com o que acaba de ouvir e, por isso, fala da importância da *Ética*, à qual servem todas as demais ciências; chama-a de ‘Ciência da lei natural’ seguida pelos filósofos, que se preocupam em argumentar a respeito dela. E foi assim, diz ele, que o Cristianismo converteu os filósofos gregos. Mas como o cristão complementa dizendo que foi Cristo quem restabeleceu a lei natural e ensinou a perfeita edificação dos costumes, pede-lhe que se mostre como um verdadeiro lógico, cujos argumentos sustentem as palavras,³⁶ e que ele (o cristão) tenha certeza de que não haverá de contra-argumentar valendo-se de um miserável recurso do papa Gregório, quando dizia que “a fé não tem mérito

³⁴ *Hebr.* 7,18. Mais adiante, o cristão cita *Mt.* 5,20, onde Cristo diz que a justiça dos apóstolos deve ser superior à dos escribas e fariseus.

³⁵ “*Num profecto quantum percipio, ad omnium disciplinarum finem et consummationem profisciscimur. Quam quidem vos ethicam, id est moralem, nos divinitatem nominare consuevimus. Nos illam videlicet ex eo, ad quod comprehendendum tenditur, id est Deum, sic nuncupantes vos ex illis per que illuc, hoc est moribus bonis, quas virtutes vocatis. [...] Huius ut arbitror discipline in hoc tota colligitur summa, ut, quo summum bonum sit et qua illuc via nobis sit perveniendum, aperiat*”. (*Dial.* 1263-1269; 1280-1281).

³⁶ “[...] *utinam ut dicis, sic convincere possis, ut ab ipsa, ut dicitis, suprema sapientia, quam grece logon, latine verbum Dei vocatis, vos vere logicos et verborum rationibus exhibeatis esse armatos*” (*Dial.* 1369-1372).

algum para aquele a quem a razão humana lhe subministra uma prova".³⁷

Esse texto do papa Gregório Magno já fora citado por Abelardo, e o cristão dá uma interpretação diferente, que modifica a sua compreensão. Prosseguindo, o filósofo continua com a crítica, dizendo que o indivíduo, incapaz de argumentar, responde apenas com o argumento de autoridade, sem apelar para a razão. Mas nisto ambos - o filósofo e o cristão - estão de acordo. É evidente que Abelardo, nessa questão, está trazendo à baila a posição de São Bernardo, defensor ardoroso da cega adesão à fé, sem procurar argumentos para tanto. O cristão critica essa posição valendo-se de um texto bíblico: "*Há caminhos que parecem retos, porém, no final, são caminhos de morte*" (Prov. 14,12). O filósofo esclarece melhor ainda o que dissera, afirmando que em qualquer disputa filosófica, a autoridade deve ser a última a ser aduzida, se é que o deve, pois apelar para a autoridade ante um argumento é uma maneira de colocar na própria boca, sem reflexão, o que outro disse. E, voltando-se para a tradição, prossegue citando Boécio, que fala dos "*juízos extrínsecos [...] que apresentam a aparência de prova, e não são senão tópicos sem criatividade intelectual [...] baseados mais em juízos e opiniões de outros que na própria coisa*".³⁸ Mas, como se isso não fosse suficiente, apela também para Agostinho, tido então como o maior pensador do Cristianismo, o qual ao comentar as palavras de Cristo: "*Pedi e recebereis; buscai e encontrareis; batei e abrir-se-vos-á*" (Mt. 7,7-9), diz: "*Pedi orando; buscai disputando; batei obrando*".³⁹ Noutra obra aqui citada, diz o santo Doutor: "*a disciplina das disciplinas, que chamam 'dialética', ensina a ensinar e ensina a apreender*".⁴⁰ E logo após: "*A dialética é de*

³⁷ GREGÓRIO MAGNO, *Homiliae XL in Evangelia* 26, PL 76, 1197).

³⁸ "*A rei iudicio [...] que sunt argmenta quasi testimonium prebent et sunt inartificiales loci [...] nec rem potius quam opinionem iudiciumque sectantes*" (BOÉCIO, *De differentiis topicis* II, PL 64, 195A, cf. *Ibid.* III, 1199C e 1199D) (*Dial.*, 1425 - 1427).

³⁹ AGOSTINHO, *Tractatus de oratione et elemosyna* (texto apócrifo, PL 40, 1277).

⁴⁰ ID., *De ordine*, 2.13.38, PL 32, 1023 ,

grande valor para entender e resolver toda classe de questões planteadas nos Livros Sagrados".⁴¹

O cristão aprova que se deve fazer uma investigação e uma discussão racional também a respeito da fé cristã. As palavras de autoridades – como a dos doutores e do próprio Cristo – não devem ser desprezadas, mas elas abrem espaço para muitas questões, “*de forma que, mais que formar um juízo a partir delas, deve-se antes formar um juízo acerca delas*”.⁴² E conclui dizendo que os cristãos aceitam essas palavras e as defendem valendo-se de argumentos racionais.

Isto posto, os contendores concordam entre si em tratar a respeito do sumo bem e do caminho para chegar a ele, cabendo ao filósofo, por primeiro, apresentar a própria doutrina. Ele inicia com uma definição tomada de Agostinho, afirmando ser o bem supremo aquele que, uma vez alcançado, deixa a pessoa feliz, de uma felicidade que não provém dos prazeres corporais, mas da paz interior da alma, tanto ante a adversidade como ante a prosperidade. E, ao contrário, o sumo mal torna mísera a pessoa. De um lado, pois, a virtude; do outro, o vício.⁴³ Mas, para os filósofos, ao contrário do que professam os cristãos, a felicidade da outra vida não será maior do que a desta. Ao que o cristão contesta observando que nesta vida sempre encontramos males (e para comprovar cita Aristóteles, Cícero e Agostinho⁴⁴), enquanto na outra vida não existirá nenhuma espécie de mal. Esse argumento leva o filósofo a rever o que antes afirmara, mas ali mesmo surge outro problema: para ele, todos os que praticaram o bem tiveram a

⁴¹ ID., *De doctrina christiana* II 2.3.48, PL 34, 57-58.

⁴² “[...] *Neque enim ad fidem astruendam refert quid sit in rei veritate, sed quid in opinionem possit venire, et de ipsius auctoritatis verbis plerique questiones emergunt, ut de ipsis prius quam per ipsa iudicandum sit*” (*Dial.* 1485-1488).

⁴³ Fica evidente que o filósofo se refere à ‘ataraxia’ dos estoicos, o que o leva a criticar a leitura que se faz geralmente de Epicuro.

⁴⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Categoriae* 13b35-14a5; CÍCERO citado através de Boécio, *De diff. top.* 3; PL 64, 1998A; AGOSTINHO, *De civitate Dei*, 13,5.

intenção de praticá-lo⁴⁵, independente da obra que foi feita, pois, como era pensamento de alguns filósofos, quem possui uma virtude possui todas as virtudes⁴⁶ e o prêmio alcançado não é aquele dos homens que o concedem conforme o efeito das obras, mas aquele que considera a intenção da pessoa. E assim sendo, todos, na outra vida, terão igual felicidade. Disso discorda o cristão, mostrando que cada pessoa possui suas próprias virtudes em grau diferente dos outros. É o que acontece, por exemplo, com a virtude da caridade e, por isso, *“assim como a natureza provê a todos com o necessário, mas não no mesmo grau, assim também acontece com os bens espirituais ou virtudes, que não são repartidos igualmente para todos.”*⁴⁷ Dizer que os homens virtuosos são todos igualmente virtuosos, seria o mesmo que dizer que os homens belos são todos igualmente belos.

Os debatedores vão se aproximando sempre mais e o cristão vai se adonando da conversa para explicar enunciados da fé não de todo conhecidos pelo filósofo. A esse repetido ele lhe diz: *“Não é meu propósito [...] inculcar-te minhas próprias razões, e sim dar-te a conhecer a fé comum ou doutrina de nossos maiores. E aduzindo assim seu testemunho, não pretendo obrigar-te a aceitá-lo”*.⁴⁸

⁴⁵ Quase como *en passant*, o filósofo toca aqui num tema desenvolvido por primeiro e magistralmente por Abelardo, qual seja o do valor moral da intenção. Cf. a respeito L. A. DE BONI, “A moralidade da intenção” no texto “A Ética de Pedro Abelardo”, in ID., *De Abelardo a Lutero – Estudos de Filosofia Prática na Idade Média*, Porto Alegre, Edipucrs, 2003, p. 13-51.

⁴⁶ Para tanto é citado CÍCERO, *De officiis*, 2.9.34-2.10.35. Convém observar que muitas citações de autores antigos, feitas pelo filósofo, são, na verdade, citações já discutidas por Abelardo em outras obras suas.

⁴⁷ *“Sicut enim a natura omnia corporis commoda tribuuntur, sed non omnia omnibus, sic et in bonis anime seu virtutibus contingit, ut non omnia omnibus equaliter detur”* (*Dial.* 1840-1844).

⁴⁸ *“Propositum mihi est [...] non me tibi proprias inferre sententias, sed communem maiorum nostrorum tibi fidem seu doctrinam aperire. Que igitur testimonia de nostris afferro, non ut per hoc cogaris intendo”* (*Dial.* 2761-2764). – Um século e meio após a morte de Abelardo, João Duns Scotus trouxe à tona esse problema, ao perguntar *“Se é necessário ao homem, no presente estado, alguma doutrina que seja inspirada de modo sobrenatural”* (*Ord. I, Prol. q. I, n. 1; Vat. I, 1*). Ao responder, ele constata que existe ali uma disputa entre filósofos e teólogos e que os argumentos dos teólogos, para os que não aceitam uma premissa que é apenas crida, são apenas “persuasões teológicas”. Cf. a respeito R.H. PICH, tradução, introdução e notas João Duns Scotus – *Prólogo da Ordinatio*, Porto Alegre/Bragança Paulista, Edipucrs/Edusf, 2003. L. A. DE BONI, “Filosofia y Teologia en Duns

Concordam ambos que o sumo bem em si é Deus, e que o sumo bem do homem é chegar à contemplação de Deus na outra vida.⁴⁹ O homem chega a ele pelas virtudes e chega ao sumo mal pelos vícios. A esta altura eles procuram então elencar e examinar quais as virtudes que estão ao alcance dos humanos para alcançar o sumo bem. O filósofo toma a palavra, sendo complementado pelo cristão, e enumera e especifica as virtudes como a caridade, as quatro virtudes cardeais e muitas outras como a reverência, a magnanimidade, etc. Mas, perguntam-se eles, o que vem a ser o bem ou o mal no que acontece durante a vida humana? E com isso passam a tratar da questão da bondade e da maldade dos atos, dizendo que a criatura, em si, é boa, mas pode vir a praticar o mal. E quando o pratica é castigada; porém, “*o castigo em si é bom, contudo não se pode dizer que seja um bem*”.⁵⁰ Mas, pergunta o filósofo, que se pode dizer então dos anjos, ao serem criados? Eles contemplaram a Deus, que é a própria bem-aventurança e, depois, uma parte deles se revoltou? A resposta do cristão é clara: os anjos, tal como os homens, foram criados por Deus sem nenhuma determinação para seguirem o bem ou o mal. Eles não viram a Deus antes de optarem por amá-lo, ou por seguir a Lúcifer. Se, pois, eles houvessem logo contemplado a Deus, seriam todos bem-aventurados para sempre. Mas não foi isso que aconteceu.⁵¹

Passando para a situação dos homens, pergunta o filósofo: se as almas dos eleitos estão com Deus, o que se dá com os corpos? A resposta é clara: eles não serão ressuscitados por necessidade da alma, nem é supérflua sua ressurreição, pois os corpos também

Scotus. El Prólogo de la ‘Ordinatio’ y la condenación de 1277”, in *Miscellanea Mediaevalia* n. 26, Berlin, Walter De Gruyter, 1998, p.403-413.

⁴⁹ [...] *summum bonum Deus ipse est vel eius beatitudinis summa tranquillitas quam tamen non aliud quam ipsum estimamus, qui ex se ipso, non aliunde, beatus est. Summum autem hominis bonum illa est perpetua quies sive letitia, quam quisque pro meritis post hanc vitam recipit [...]*” (*Dial.* 2308 - 2314).

⁵⁰ “[...] *aliud sit dicere penam esse bonam et aliud dicere penam esse bonum, id est, rem bonam*” (*Dial.* 2337-2338).

⁵¹ *Dial.* 2530 - 2550.

contribuem para louvor do poder divino.⁵² Contudo, para a reta compreensão da ressurreição é preciso ter presente que em Deus não existe temporalidade nem localização. Nós não nos acercamos dele em sentido espacial, e os eleitos não terão cada vez uma maior visão da divindade – o que contradiz a afirmação do filósofo - nem estarão localizados nas alturas do céu, pois Deus se encontra em todo o lugar.⁵³

Do mesmo modo, também, falamos alegoricamente que Deus possui olhos, braços, boca, etc., mas sabemos que ele não é dotado de órgãos físicos. E algo semelhante vai ocorrer, a seu modo, também com aqueles que terão seus corpos ressuscitados: os órgãos não estarão ali por necessidade, mas somente para glorificar a Deus.⁵⁴ *“A visão da divina majestade será a luz que não se acaba, a suma santidade, o repouso perpétuo, a paz que supera todos os sentidos, todo o bem, toda a virtude e toda a alegria.”*⁵⁵

O cristão prossegue esclarecendo outros pontos de sua fé, retomando diversas vezes temas que já havia tratado. Mas, inesperada e abruptamente, o texto se encerra.

3.5 Conclusão

A singularidade dessa obra e o fato de estar incompleta merecem algumas considerações finais.

Em primeiro lugar, surge a pergunta: por que o *Dialogus* permaneceu inconcluso? Há diversas hipóteses a respeito. A mais provável, e com ela concordo, é a de que a redação do texto se

⁵² *Dial.* 2610 – 2613.

⁵³ *“Ipse quippe est, qui sic nunc quoque sine positione locali sicut ante omnia tempora consistens non tam in loco esse dicendus est, qui nullatenus localis est quam in se cuncta concludere loca, ipsos etiam, ut scriptum est [Is. 40, 12] celos palmo suo continens”* (*Dial.* 2631 -2635).

⁵⁴ *“Quod itaque ibi oculos carnis com ceteris corporis membris resumturi sumus, non itaque fiet propter officia eorum, quibus egeamus, sed ad glorificandum Deum ut prefati sumus”* (*Dial.* 2928-2932).

⁵⁵ *“Ipsa illa divine majestatis visio nobis erit lux indeficiens, sanctitas summa, quies perpetua, pax omnem sensum exsuperans, omne denique bonum, omnis virtus, omne gaudium”*(*Dial.* 2911-2914).

encerrou devido à morte de Abelardo, ocorrida em 21 de abril de 1142. Ora, em 02 de junho de 1141,⁵⁶ por convocação pontifícia, reunira-se o Sínodo de Sens no qual São Bernardo, liderando os presentes, e não concedendo direito de defesa ao acusado, fez com que fosse pronunciada sentença condenatória contra Abelardo, por esse não se retratar do que havia escrito em algumas obras consideradas como heréticas. Graças à intercessão de Pedro, o Venerável, abade de Cluny, o Sumo Pontífice Inocêncio II permitiu que o Mestre Palatino, absolvido de todas as penas, viesse a passar seus últimos tempos naquela abadia e nela ele iniciou a redação do *Dialogus*. Mas o trabalho não chegou ao fim, pois em breve ele veio a falecer no priorado de Saint-Marcel, em Châlons-sur-Saône, que fazia parte da abadia. Portanto, estamos ante uma obra do final da vida, que foi interrompida abruptamente devido à morte do autor.

Em segundo lugar, constata-se que a palavra ‘diálogo’, usada por Abelardo, não equivale ao que se esperaria encontrar. Num mundo como o atual, onde seguidamente são realizados encontros entre diversas religiões ou entre confissões diferentes, poder-se-ia supor que a obra de Abelardo iria tratar de um debate entre três religiões distintas. O que constatamos, porém, são dois diálogos: um entre o judeu e o filósofo, e outro entre o cristão e o filósofo, não havendo diálogo algum envolvendo simultaneamente os três. Além disso, o filósofo, como vimos, não apela uma vez sequer para a religião muçulmana, embora os que debatem com ele mencionem a fé da qual ele procede, como acontece quando o judeu se refere à circuncisão de Ismael, que a Bíblia considera como o antepassado dos árabes⁵⁷.

Contudo, e esta é a terceira observação, o que está em jogo no ‘Diálogo’ não é, como se poderia supor, uma debate entre várias religiões, mas sim um debate dentro de da religião cristã. “O *que*

⁵⁶ Os autores divergem a respeito da data desse sínodo, variando entre 1139 e 1141. Fico pela última data, aceita pelas Enciclopédias Britânica e Treccani, que é, aliás, compartilhada pela maioria.

⁵⁷ “*Sicut et vos ipsi usque hodie servatis, qui Ismaelem patrem vestrum imitantes anno duodecimo circuncisionem accipitis*” (*Dial.*, 730-732).

verdadeiramente está em jogo no Dialogus é uma discussão interna do cristianismo muito mais que um ajuste de contas com as outras religiões".⁵⁸ Naquele momento, a discussão fervilhava nos meios eclesiásticos; esse debate intraeclesial era o assunto do momento. O que estava em jogo era a ortodoxia de Pedro Abelardo, o maior pensador da época. As inovações que ele propunha assustaram os leitores e por isso suas obras se encontravam sob violenta crítica em círculos eclesiásticos, salientando-se entre seus oponentes a figura de São Bernardo, abade de Claraval. O Mestre Palatino, ao ser acusado, havia proposto ao bispo de Sens que fosse realizado um debate público com Bernardo, mas este recusou, explicando mais tarde ao papa o motivo: "*Eu sou ainda um menino e ele um guerreiro desde a adolescência*".⁵⁹ Em vez do debate, o político Bernardo, valendo-se de seu prestígio e de sua retórica, preferiu, com sucesso e empunhando a bandeira da ortodoxia, levar os bispos e o papa a condenar o oponente. O *Dialogus*, portanto, foi redigido como uma discreta resposta às acusações e condenações.

Abelardo⁶⁰ foi um lógico, foi um teólogo lógico, um teólogo dialético, seguindo os passos de Santo Agostinho⁶¹ e de Boécio – passos esses que seriam posteriormente os de Tomás de Aquino, de Duns Scotus e muitos outros pensadores do século XIII. Foi professor renomado de Arnaldo de Brescia, de João de Salisbury, de Otão de Freising (tio de Federico Barbarossa), de Rolando

⁵⁸ "*Mi suposición se ve avalada por varios aspectos generales del diálogo: en primer lugar, el papel menor desempeñado por el judío en la discusión; en segundo lugar, el hecho de que el filósofo, si bien es presentado como musulmán, no defiende una sola tesis específicamente islámica, sino solo posiciones filosóficas; en tercer lugar, el hecho de que se dé cierta primacía al filósofo en la discusión, sin que el cristianismo se vea menoscabado por ello. Estos elementos constituyen indicios de que lo que verdaderamente está en juego en el Dialogus es una discusión interna del cristianismo mucho más que un ajuste de cuentas con las otras religiones*" (M. SVENSSON, "Abelardo. 'El argumento del Diálogo entre un filósofo, un judío y un Cristiano'", in *Revista Philosophica*, n. 137, vol 32 (2007), Valparaíso, p. 127-155, aquí p. 140).

⁵⁹ "[...] *puer sum et ille vir bellator ab adolescentia*" (SÃO BERNARDO, *Ep. ad Inocentium II*, PL, 1182, col. 355). De fato, Bernardo era 11 anos mais jovem que Abelardo.

⁶⁰ L. A. DE BONI, *op. cit.*, p. 38-39.

⁶¹ Cf. acima notas 39-41.

Bandinelli, futuro papa Alexandre III, e de muitos outros bispos e cardeais. Seu interesse, em se tratando da Teologia, não era expor a inteligibilidade espiritual da fé cristã, como o fizeram Anselmo e os Vitorinos, pois “*seu pensamento funciona em registro diferente*”⁶². Santo Anselmo, um dos grandes nomes do pensamento medieval, defendia que, pelas *rationes necessariae*, era possível demonstrar os mistérios da Trindade, da Encarnação e da Redenção.⁶³ Abelardo não pensa assim. Ele reconhece que o mistério de Deus ultrapassa o conhecimento do homem, mas não existem razões necessárias que permitam compreendê-lo. O que se pode fazer é utilizar a dialética para descobrir até onde a razão pode chegar ao tratar de questões de fé. A razão não abarca tudo aquilo que Deus revelou, nem se constitui em causa fundante do conhecimento que o homem tem da transcendência divina; ela não explica o mistério, mas nem por isso deixa de examiná-lo com seu instrumental de trabalho. “*Esclarecer [por que as Pessoas divinas distinguem-se assim e não de outro modo] pertence a este mesmo Deus por quem esta fé foi revelada, na vontade do qual consistem imutavelmente as causas de todas as coisas, e das quais nenhuma razão humana pode conhecer sequer a menor de todas*”⁶⁴, diz ele dentro da mais tradicional ortodoxia. Com isso, a razão humana se coloca dentro da velha afirmação de “*crer para compreender e compreender para crer*”.

Valer-se, porém, da razão para perguntar sobre os mistérios divinos custou-lhe caro e ele resumiu isso muito bem quando, após

⁶² J. JOLIVET (trad.), *Introdução*, in *Abélard, Du bien suprême (Theologia summi boni)*, Montreal/Paris, Belarmin/Vrin, 1978, p. 8.

⁶³ Cf. a respeito o texto de J. LAUAND, *Rationes Necessariae x Theologia Negativa* (encontrável em: <http://hottopos.com/notand22/jeanAnselmo.pdf>), em que mostra a oposição existente entre a Teologia de Anselmo e a de Tomás de Aquino. Esse tema é desenvolvido por santo Anselmo no *Monologion* (Cf. F. S. SMITH (ed.). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, vol. 1, p. 1-87, Toronto/Paris, Thomas Nelson, 1946).

⁶⁴ ABÉLARD, *Du bien suprême*, livro. 2, c. 5, p. 87.

a condenação de 1141, escreveu a sua amada Heloísa: “*odiosum me mundo reddidit logica*” (a Lógica me tornou odiado pelo mundo)⁶⁵.

Sua ousadia intelectual foi o motivo do escândalo, tanto por dizer coisas novas, como por mostrar a relatividade dos conhecimentos do homem a respeito do sobrenatural. É isto que horroriza São Bernardo, quando escreve ao papa Inocêncio II: “*Pedro Abelardo parece querer esvaziar a fé em Cristo quando julga que pela razão pode compreender tudo o que Deus é. Sobe aos céus e desce até os abismos. Nada existe que lhe seja desconhecido, tanto nas profundezas do inferno como nas alturas celestes*”.⁶⁶ Escrevendo ao cardeal Guido de Castelo, volta ao tema e diz: “*Mestre Pedro em seus livros introduz novidades profanas nas palavras e nas ideias: disputa sobre a fé contra a fé e impugna a Lei com as palavras da própria Lei. [...] Melhor seria para ele se, conforme o título de seu livro, conhecesse a si mesmo, a fim de não ultrapassar seus limites e de ser sábio dentro da medida [...] Quando fala da Trindade, sabe a Ario; quando da graça, a Pelágio; quando da pessoa de Cristo, a Nestório*”.⁶⁷ Noutra carta diz: “*Que coisa existe mais contra a razão que esforçar-se para pela razão transcender a razão? E o que existe mais contrário à fé que não querer crer naquilo que não pode atingir pela razão?*”⁶⁸

O abade de Claraval, e tantos outros, tinham da fé cristã a noção de que ela se encontrava completa na Bíblia e totalmente explicada, bastando, para conhecê-la, compulsar a obras dos

⁶⁵ Ep. VII, apud TRUCI, N. C. *Abelardo ed Eloisa – Lettere*. Torino, Einaudi, 1979, p. 272).

⁶⁶ “*Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuari nititur, dum totum quod Deus est ratione arbitratur se posse comprehendere. Ascendit usque ad caelos et descendit usque ad abyssos. Nihil est quod lateat eum sive in profundum inferni sive in excelsum supra*” (SÃO BERNARDO, *Epist. ad Innocentium II*, PL 182, 357).

⁶⁷ “*Magister Petrus in libris suis profanas vocum novitates inducit et sensum: disputat de fide contra fidem; verbis legis legem impugnat. [...] Melius illi erat, si juxta titulum libri sui se ipsum cognosceret [...] Cum de Trinitate loquitur, sapit Arium; cum de gratia, sapit Pelagium; cum de persona Christi, sapit Nestorium*” (Id., *Ibid.*, Ep. ad Magistrum Guidonem (cardinalem) de Castello, 358-359).

⁶⁸ “*Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere? Et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quidquid non possit ratione attingere?*” (Id., *Ibid.*, 1055).

Padres da Igreja. Abelardo pensava diferente; para ele, a compreensão da fé encontra-se aberta a sempre novas perguntas, e não se pode impedir à razão de argumentar de modo diferente daquele dos antepassados. *“Ele ultrapassa os limites que nossos pais fixaram; discutindo e escrevendo sobre a fé, sobre os sacramentos, sobre a santa Trindade, transforma todo argumento a seu modo, aumenta-o, diminui-o”*, diz são Bernardo.⁶⁹ E nisto estava dizendo a verdade. De fato, a razão levava Abelardo a transformar os argumentos, a dar-lhes maior ou menor força, a questioná-los, em suma. E para debater com os não cristãos, valia-se dos argumentos da razão, por saber que eles simplesmente não aceitariam o discurso teológico.⁷⁰

Bernardo foi o personagem mais importante de seu tempo. Sua correspondência é imensa, tratando dos mais diferentes assuntos eclesiásticos e dirigindo-se a todo o tipo de pessoas, desde jovens, monges e religiosas até reis, imperadores, cardeais e papas. Legou à posteridade algumas centenas de cartas, uma grande série de sermões e muitos textos sobre a vida espiritual. Sua obra ocupa quatro volumes (182-185) da Patrologia Latina. Seu tratado *De consideratione ad Eugenium Tertium*⁷¹, enviado ao papa Eugênio III, que antes fora monge, é um monumento literário e um lindo opúsculo de Ética, mostrando o que se espera de um sumo pontífice, para quem o modelo deve ser Jesus Cristo. O mesmo se diga da beleza literária e da grandeza mística do *Tratado sobre o*

⁶⁹ ID., PL 182, 359.

⁷⁰ No início da *Contra gentiles*, Tomás de Aquino, como que dando razão a Abelardo, cuja obra não conheceu, observa que os Padres da Igreja conheceram o que os pagãos outrora disseram, e assim puderam valer-se dos argumentos deles para combatê-los. Hoje, porém, *“entre os que erram, alguns, como os maometanos e os pagãos, não aceitam, como nós, a autoridade de algum texto das Escrituras, pelo qual possam ser convencidos. Por meio delas, no entanto, podemos disputar contra os judeus, usando o Velho Testamento, e contra os heréticos, usando o Novo. Mas não o podemos contra quem não aceita nenhum dos dois. Por esses motivos, deve-se recorrer à razão natural, com a qual todos são obrigados a concordar. Além disso, [...] mostraremos [...] como a verdade racional concorda com a da fé”* (*Contra gentiles*, l. 1, c. 2, n. 4).

⁷¹ PL 182, 727-808.

amor de Deus,⁷² e de sua doutrina sobre o amor. É dele também o hino “*Ave maris stella*”, que a Igreja entoava até hoje em louvor à Mãe de Deus. Na *Divina Comédia*, Dante o chama de “*quel contemplante*”⁷³ (aquele contemplante), pois o toma como símbolo da Mística, e lhe concede a honra de encerrar a obra pondo em seus lábios o mais lindo hino de louvor a Maria.

Como se explica que um homem tão dedicado à fé cristã, canonizado e declarado doutor da Igreja, modelo de monge, tenha redigido as cartas acima mencionadas contra Abelardo? E tenha composto o longo tratado “*Contra quaedam capitula errorum Abaelardi epistola seu tractatus ad Innocentium II pontificem*”⁷⁴ Ou tenha escrito que Abelardo é “*Herodes por dentro e João Batista por fora*”⁷⁵

Boa conhecedora da vida de Bernardo e da formação que teve, a professora Mariateresa F. B. Brocchieri⁷⁶ encontra uma resposta convincente. Como ela observa, tanto Bernardo como Abelardo eram de uma família de cavaleiros e, em sua vida, aquele se mostrou sempre como alguém disposto à luta. Em sua formação, estudou Gramática e Retórica, que o tornaram grande conhecedor da língua latina e renomado orador. Mas não estudou a Lógica – conhecida também como Dialética – que ele chamava de “*duelo de loucos*”. Ora, Abelardo, como vimos acima, foi um dialético, que lecionou e escreveu obras importantes a respeito, sendo que uma delas leva até o mesmo nome de *Dialética*.⁷⁷

⁷² “*De diligendo Deo*”, *Ibid.*, 973-1000.

⁷³ DANTE ALIGHIERI, *Divina Comédia, Paraíso* canto 32, 1.

⁷⁴ PL 182, 1053-1072.

⁷⁵ “*intus Herodes, foris Joannes*” (SÃO BERNARDO, *Epistola 193, Ad cardinalem Ivonem*, PL 182, col. 359).

⁷⁶ Atenho-me aqui ao minucioso trabalho feito pela Profa. M. F. BEONIO BROCCHERI, *Eloisa e Abelardo*, Milano, Mondadori, 1984, principalmente o cap. XIII, p. 167-179. Em seu trabalho, a autora apresenta muitos textos de outros pesquisadores, de Bernardo e de Abelardo, mas não indica a fonte.

⁷⁷ PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica*, L.M. De Rijk (editor), Assen, Van Gorcum, 1956. As 96 páginas de introdução, feitas pelo editor, oferecem uma visão da amplitude do texto abelardiano. Sobre outras obras de Lógica redigidas por Abelardo cf. B. GEYER, *Peter Abaelardus, Philosophische Schriften*,

Admirado por todos, teve entre seus alunos bispos, cardeais e papas. E isso explica o motivo pelo qual São Bernardo recusou participar de um debate público com o Mestre Palatino.

M. B. Brocchieri observa que a aversão de Bernardo pela Dialética corria *pari passu* com a aversão pela arte. Ele criticava as esculturas que encontrava nos mosteiros: monstros grotescos, leões ferozes, estranhos centauros, caçadores soprando o corno, diversos corpos sob uma cabeça, um animal andando a cavalo, “*e assim a jornada [dos monges] transcorre em contemplar estas curiosidades, em vez de se dedicarem à meditação da Lei divina*”.⁷⁸ Para Abelardo, a Dialética e a razão estão aí para clarificar a expressão e controlar a correção do enunciado teológico, sendo assim possível construir uma doutrina humana que apresente a fé aos crentes e aos não crentes. Para Bernardo, não são as praças com seus debates o local privilegiado, como o faz quem se vale da Dialética; o espaço amado por ele é o do silêncio do claustro, que possibilita a meditação. O livro fundamental e único da fé, tanto para Abelardo como para Bernardo, é a Bíblia. “*Mas aquele perscrutava e analisava as palavras, enquanto para Bernardo é o livro que estimula para a oração, [...] o livro que prepara a festa íntima da alma na contemplação da verdade*”.⁷⁹ Para o professor, a fé é o ponto de partida para o estudo e a pesquisa; para o abade, ela é tudo, abrangendo até as coisas inacessíveis, fazendo com que se creia naquilo que não se pode compreender.

Na hora do embate final, observa a professora: “*Para Bernardo, Abelardo não é mais o portador de um erro, mas o erro personificado [...] A ironia, ou melhor, o sarcasmo se torna a arma do abade [...] E enfim o ódio se volta diretamente contra o homem, a ponto de escrever ao papa: ‘Que precipício esse homem preparou*

Münster, Aschendorff, 1933; L. MINIO-PALUELLO, *Abelardiana inedita (Super Periermeneias e Sententiae)* Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1958; M. DAL PRA. *Pietro Abelardo, Scritti di Logica*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

⁷⁸ Apud M. F. BEONIO BROCCHERI, *op. cit.*, p. 168s.

⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 170.

*para a própria ruína [...] Não seria mais justo golpear e frustrar uma boca que assim fala, do que tentar responder? Mestre Pedro, tu não estás mais à altura de render graças a Deus com os redimidos, porque tu não és um redimido!”*⁸⁰

* * *

O tempo passou. O século seguinte viu surgirem as universidades e nelas ensinaram os grandes nomes da Teologia. Citemos alguns. Boaventura, cardeal, santo e doutor da Igreja, redigiu textos sublimes de Mística, mas em sua obra cita Aristóteles quase tanto quanto Agostinho. Tomás de Aquino, santo, doutor, tomado pela Igreja como modelo de pensador, comentou 13 obras de Aristóteles; suas *Quaestiones disputatae* assemelham-se, a seu modo, ao *Sic et Non* de Abelardo; dez tomos dos 54 de sua *Opera omnia*, em edição atualmente, são reservados a temas aristotélicos. O mesmo fez seu mestre, Alberto Magno, cuja edição em preparo, constando de 40 tomos, reserva 17 deles para comentar obras aristotélicas. Duns Scotus não foi diferente: falecido aos 42 anos, legou-nos comentários a Aristóteles que abrangem cinco volumes. Esses três autores, em suas obras, citam mais Aristóteles que Agostinho. E todos os quatro, piedosos frades, sempre seguiram a Bíblia como o livro da fé, mas fizeram Teologia valendo-se da Filosofia – algo que todos seus contemporâneos também fizeram.

Se Abelardo tivesse voltado ao mundo no século XIII, haveria de sentir-se feliz ao ver tantos e tão importantes discípulos. E como se sentiria São Bernardo?

⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 176s.

Referências

Obras de Pedro Abelardo

P. ABAELARDUS. *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. *Patrologia Latina* 178, col. 1609 – 1682.

_____. *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Edição crítica por Rudolf Thomas. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Verlag, 1970.

_____. *A dialogue of a philosopher with a Jew, and a Christian*. Translated by Pierre J. Payer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

_____. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Traduction de Anselmo Sanjuán y Miquel Pujadas. Zaragoza: Yalde, 1988.

_____. *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Lateinisch-deutsch, herausgegeben und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz. Frankfurt: Insel Verlag, 1995.

_____. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca. Buenos Aires: Losada, 2003.

_____. *Dialogo tra un filosofo, un Giudeo e un Cristiano*. Traduzione di Cristina Trovò. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, 2009.

_____. *Conférences (Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien), Connais-toi toi-même (Éthique)*. Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac. Paris: Cerf, 1993.

_____. *Philosophische Schriften*. B. Geyer (editor). Münster: Aschendorff, 1933.

_____. *Dialectica*. L.M. De Rijk (editor). Assen: Van Gorcum, 1956.

_____. *Abelardiana inedita (Super Periermeneias e Sententiae)*. L. Minio-Paluello (editor). Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1958.

_____. *Scritti di Logica*. M. Dal Pra (editor). Firenze: La Nuova Italia, 1969.

- _____. *Conosci te stesso o Etica*. Introdução, tradução e notas de M. Dal Pra. Firenze: Nuova Italia, 1976.
- _____. *Du bien suprême (Theologia summi boni)*. Montreal/Paris: Belarmin/Vrin, 1978.
- _____. *Abelardo ed Eloisa – Lettere*. Torino: Einaudi, 1979.
- _____. *Ethical Writings*. Translated by Paul Vincent Spade. Indianapolis: Hackett, 1995.
- _____. *Historia calamitatum mearum*. Tradução de Z. Rocha. Abelardo e Heloísa – *As cinco primeiras cartas, bilingue*. Recife: Ed. da UFPE, 1997.
- . _____. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Demais referências

- AGOSTINHO. *De doctrina christiana*. Patrologia Latina 34, col. 15 -122.
- _____. *De civitate Dei*. Patrologia Latina 41 (todo o volume).
- _____. *De ordine*. Patrologia Latina 32 col. 977-1020.
- _____. *Tractatus de oratione et elemosyna* (texto apócrifo). Patrologia Latina 40, col. 1225- 1226.
- ANÍCIO S. BOÉCIO *De differentiis topicis* II. Patrologia Latina 64.
- ANSELMO, Santo. *Monologion*. F. S. Smith (ed.). *Opera omnia*. Toronto/Paris: Thomas Nelson, 1946, vol. 1.
- ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. Editora UFG – Alternativa, 2005.
- AVEMPACE. *El régimen del Solitario*. Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

AVERRÓIS. *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a Religião e a Filosofia*. Tradução de Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional, 2006.

BENTWICH, N. *Philo-Judæus of Alexandria*. Philadelphia. Jewish Publication Society of America, 1910.

BERNARDO, São. *Ep. ad Inocentium II*. Patrologia Latina 1182, col. 355.

_____. *Epistola 193, Ad cardinalem Ivonem*. Patrologia Latina 182, col. 359.

_____. *Ep. ad Magistrum Guidonem (cardinalem) de Castello*. Patrologia Latina 183, col. 358-359.

_____. *De consideratione ad Eugenium Tertium*. Patrologia Latina 182, col. 727-808.

_____. *De diligendo Deo*. Patrologia Latina 182, col. 973-1000.

BÍBLIA. São Paulo: Ed. Ave Maria, 65^a ed. 1989.

BROCCHIERI, Mariateresa F. B. *Eloisa e Abelardo*. Milano: Mondadori, 1984.

DANTE ALIGHIERI. *Divina Comédia*. Tradução de Italo E. Mauro. São Paulo, 1998.

DE BONI, Luis A. A Ética de Pedro Abelardo. In : DE BONI, L. A. *De Abelardo a Lutero - Estudos de Filosofia Prática na Idade Média*: Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

_____. Teologia em Duns Scotus. El Prólogo de la ‘Ordinatio’ y la condenación de 1277. In: AA. VV. *Miscellanea Mediaevalia* n. 26, Berlin, Walter De Gruyter, 1998, p. 403-413.

GREGÓRIO MAGNO, *Homiliae XL in Evangelia*, n. 26. Patrologia Latina 76, col. 1197.

IBN TUFAYL. *O filósofo autodidata*. Tradução de Isabel Loureiro. São Paulo: Unesp, 2005.

JOÃO DUNS SCOTUS. *Ordinatio*. Roma, Commissio Scotistica, 1954, v. 1.

- _____. *Prólogo da Ordinatio*. Tradução, introdução e notas de R. H. Pich. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Edusf, 2003.
- JUSTINO, São. *I e II Apologias e Diálogo com Trifon*. São Paulo, Paulus, 1995.
- LAUAND, J. *Rationes Necessariae x Theologia Negativa* (encontrável em: <http://hottopos.com/notand22/jeanAnselmo.pdf>).
- LESSING, G. E. *Nathan der Weise*. In: Lessing Werke. Wiesbaden: Emil Vollmer Verlag, 1975, vol I.
- LUTZ-BACHMANN, M; FIDORA, A. (ed.). *Juden, Christen und Muslime. Religions- Dialoge im Mittelalter*. Darmstadt: WBG, 2004.
- MAIMÓN, Mosé Ben. *Guía de Perplejos*. Traducción de David Gonzalo Maezo. Madrid: Editorial Trotta, 1994.
- MARCO TÚLIO CÍCERO. *De inventione Rhetorica*. Harvard: Loeb Classical Library/Harvard University Press, 1954.
- _____. *De officiis*. Harvard: Loeb Classical Library/Harvard University Press, 1913.
- RUNIA, D. T. Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew. *Studia Philonica Annual* 7, 1995.
- SVENSSON, M. Abelardo. El argumento del Diálogo entre un filósofo, un judío y un Cristiano. *Revista Philosophica*, n. 137, vol 32, 2007.
- TERTULIANO. *De praescriptionibus adversus haereticos*. Patrologia Latina 2, col. 14-91.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: EST/Sulina/UCS, 1990.

Fé e razão em São Boaventura

Ricardo Antonio Rodrigues

4.1 Introdução

Nos manuais de História da Filosofia, normalmente não há espaço reservado para São Boaventura ou Boaventura de Bagnoregio (1221-1274). Os motivos para tal são muitos. Destaca-se o embate conceitual que São Boaventura empreendeu contra os averroístas e os acadêmicos em seu breve tempo como docente na Universidade de Paris. Enfim, talvez tenha ficado mais forte em nossas mentes a visão de São Boaventura como Geral da Ordem Franciscana, com suas *Collationes* de cunho apologético, do que propriamente com o que ele escreveu como pensador da Filosofia.

Há aspectos filosóficos consistentes na obra do Doutor Seráfico, e ao lermos os seus textos, embora possamos incorrer na tentação de considera-lo apenas um dos teólogos que combatiam a ciência, a filosofia e o bom uso da razão, essa visão de Boaventura de Bagnoregio como combatente da ciência e da razão pode ser exagerada. Se lermos apenas trechos de seus escritos, de modo isolado, até poderíamos tender a conclusões de que ele era um fideísta ou avesso ao pensamento filosófico. O que não pode ser desconsiderado é o fato de que ele tinha grande implicância com a aceitação unânime de Aristóteles como autoridade teórica única no pensamento acadêmico daquele período. Não tanto aversão ao pensamento aristotélico, mas no modo como os acadêmicos se

relacionavam com as ideias aristotélicas, aceitando tudo sem questionar.

No entanto, precisamos superar essa tentação reducionista de que Boaventura era antifilosófico e compreendermos esse autor em questão, dentro de algumas nuances que precisam ser consideradas. São Boaventura lecionou pouco na Universidade de Paris, porque como recebera da Ordem Franciscana a incumbência de ser Ministro Geral da Ordem, essa função de governo acabou absorvendo seu tempo. Mesmo assim, é preciso separar as funções de governo da Ordem Franciscana e posteriormente os seus discursos como como Cardeal da Igreja, com a proposta acadêmica-filosófica do autor. Dito isso porque, de um Cardeal ou de um Ministro Geral de uma Ordem religiosa devemos esperar um discurso que faça jus ao cargo e nesse sentido, a visão apolagética. Até porque se ele não tivesse essa convicção não exerceria essas funções.

Não se pretende aqui defender o autor ou separar as teses filosóficas e teológicas das funções de governo da igreja, mas alertar que determinados textos de São Boaventura foram escritos em períodos, nos quais o foco não era propriamente filosofar e sim esclarecer pontos da doutrina cristã e reafirmar a identidade da Ordem Franciscana em um período difícil do ponto de vista conceitual e cultural, e essa referência se faz necessária para entendermos as 23 *Collationes* (palestras, conferências) proferidas na Universidade de Paris, que rendem ao frade franciscano, de algum modo, uma reputação de combate à Filosofia.

Sabemos que desde a metade da segunda década do século XIII, há uma gradativa redescoberta dos textos aristotélicos e que esses impactam na percepção filosófica e teológica no mundo acadêmico daquele tempo. Concomitante com essa redescoberta veio, inclusive, a proibição eclesiástica e acadêmica de leitura e debate de tais textos. Talvez porque a *eudaimonia* aristotélica, traduzida de algum modo pela noção de *bene vivere*, e depois assumida por autores como Marsílio de Pádua, contrasta com as

verdades da fé cristã e com o fato de estas estarem profundamente impregnadas dos traços mais fundamentais da filosofia platônica e agostiniana.

Poderíamos cair na tentação de pensar que a ética aristotélica e a noção política do Estagirita são contrapontos com a fé cristã, mas na verdade carregam um problema ainda maior. Isso se dá pela interpretação que os árabes deram aos propósitos filosóficos de Aristóteles. De modo mais resumido, podemos inferir que as discordâncias de São Boaventura residem, sobretudo, no que tange aos contrastes da Física aristotélica, que sugeria a eternidade do mundo e alguns desdobramentos e interpretações da ética e da psicologia do Estagirita, porque, no entendimento de São Boaventura, essas definições¹ contrastariam com os princípios da fé cristã, sobre a origem da vida, sentido da vida e da morte, inclusive no quesito juízo final. Para Boaventura, a noção de pena eterna ou prêmio eterno tinha papel importante na vida humana e na moral cristã².

E mais, voltando ao tema do *bene vivere*, para um cristão, segundo a concepção vigente da época, era inconcebível ter um foco maior na vida feliz neste mundo, desprezando a vida eterna.

¹ Nas *Collationes*, Boaventura entende que ao se admitir a eternidade do mundo, como Aristóteles propôs em sua física, estaria extinta a possibilidade da encarnação, a ideia de criação e também de Redenção. Outro elemento foi a possibilidade de interpretação, sobretudo pela vertente árabe, da unidade do intelecto humano, para Boaventura isso destruiria a noção de imortalidade pessoal e individual, tornando sem sentido a tese do juízo final, um preceito moral cristão importante em seu entendimento. E reage igualmente a Aristóteles, quando entende que este, ao negar as *Ideias* (pensamento de Deus), reserva a Deus apenas a função de causa Final. Isso causaria problemas conceituais para a fundamentação da responsabilidade e liberdade humana e não deixaria espaço para a providência divina.

² “Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam, ex quo non habet rationes rerum in se, per quas cognoscat. -- Dicunt etiam, quod nulla veritas de futuro est nisi veritas necessariorum; et veritas contingentium non est veritas. -- Et ex hoc sequitur quod omnia fiant a casu, vel necessitate fatali. Et quia impossibile est fieri a casu; ideo inducunt necessitatem fatalem Arabes, scilicet quod illae substantiae moventes orbem sunt causae omnium necessariae. -- Ex hoc sequitur veritas occultata, scilicet dispositionis mundalium secundum poenas et gloriam. Si enim illae substantiae movent non errantes, nihil ponitur de inferno, nec quod sit daemon; nec Aristoteles unquam posuit daemonem nec beatitudinem post hanc vitam, ut videtur. Iste est ergo triplex error, scilicet Occultatio exemplaritatis, divinae providentiae, dispositionis mundanae.” *Collatione in Hexaëmeron*, VI, n. 2.

Isso porque, platonicamente falando, retomando os passos dados por Santo Agostinho, a vida neste mundo é apenas uma passagem e não deve ser encarada com um fim em si mesma. Notamos fortemente isso quando São Boaventura, em vários textos, com destaque ao *Itinerarium Mentis in Deum*, de 1259, apresenta o homem como *homo viator*, como um viajante, estando nesse mundo, mas não sendo deste mundo.

Dito isso, podemos então ter a tentação de acreditar que para São Boaventura a fé explica tudo e que devemos colocar a razão sob desprezo e suspeição. Na verdade, se assim o fizéssemos, não teríamos entendido de fato o propósito do autor. O que podemos notar é que Boaventura não despreza Aristóteles ou sua filosofia, mas opta pela convicção cristã e quando ataca o pensamento aristotélico, o faz mais pela interpretação da época de que o Estagirita era a única fonte de verdade ou de que as interpretações dadas ao pensamento aristotélico devessem ser assumidas como a única fonte de verdade e autoridade.

Precisamos lembrar que até o tempo de São Boaventura como professor na Universidade de Paris, textos como *A Política*, de Aristóteles, não eram manuseados e provavelmente nem eram conhecidos. No entanto, apesar das proibições acadêmicas e eclesiásticas, como São Boaventura foi orientando de Alexandre de Hales, e este último conhecia e valorizava alguns textos do pensador grego, certamente teve acesso a eles e os estudou. Prova disso é que em diversas passagens, mesmo em textos mais apologéticos, São Boaventura credita a Aristóteles verdades filosóficas fundamentais, como a importância dos sentidos e da experiência para a construção do conhecimento, entre outras convicções. Segundo Bougerol³, Boaventura citou 930 vezes Aristóteles em seus textos, e quando discordou das posições aristotélicas, o fez mais em virtude do averroísmo latino, sobretudo como no caso de pensadores como Siger de Brabante, pela forma

³ Bougerol, 1961, p.62-63.

como interpretaram Aristóteles, do que propriamente pelo pensamento aristotélico em si.

Outra possibilidade é o que De Boni⁴ sugere de que, para Boaventura, o pensamento cristão supera o pensamento grego em vários aspectos, principalmente por causa da noção de criação.

São Boaventura compreendeu e teve acesso aos textos de Aristóteles, e muito embora não concordasse com as interpretações mais racionalistas dadas, de modo especial pelos tradutores árabes, mesmo assim soube reconhecer aspectos filosóficos fundamentais presentes naquilo que Aristóteles escreveu. Talvez por causa disso comumente fazemos uma leitura positiva de Tomás de Aquino e nem tanto de São Boaventura, que foram contemporâneos e exerceram o magistério na mesma Universidade.

No entanto, é notório e sabido que iniciativas conceituais e acadêmicas empreendidas por São Boaventura foram fundamentais para que Tomás de Aquino pudesse receber inclusive o título de Doutor, nesta mesma Universidade. Sobretudo textos como *De paupertate* e o *Apologia pauperum* convenceram o papa de que os mendicantes não eram heréticos. Duas décadas depois, no início da década de 70, do século XIII, houve uma gradativa separação conceitual entre franciscanos e dominicanos, mas não podemos esquecer que foi um discurso e um texto de São Boaventura que amenizou uma crise entre diocesanos e mendicantes a respeito da pobreza e da vida acadêmica e que, de algum modo, garantiu o reconhecimento acadêmico de Tomás de Aquino.

Não cabe aqui investigar e avaliar o papel dos mendicantes na Universidade de Paris e comparar quem por ventura foi melhor, se dominicanos ou franciscanos. Nem parece adequado contrapor Tomás de Aquino e São Boaventura, isso porque Tomás de Aquino lecionou por duas vezes na Universidade de Paris, e por bem mais tempo, e não teve o peso do governo da igreja e da Ordem como

⁴ De Boni, 2010.

teve São Boaventura, até porque um foi absorvido bem cedo pelos afazeres de cunho administrativo e o outro teve mais tempo e oportunidade para desempenhar suas atribuições acadêmicas.

4.2 Razão e Conhecimento filosófico

Não há consenso entre os autores da história da filosofia sobre o papel de São Boaventura como filósofo ou teórico da Filosofia ou então alguém que tenha se preocupado em fazer uma síntese filosófica. As suas funções de governo pelo posto de Geral da Ordem Franciscana e depois como Cardeal da Igreja Católica, parecem ter consumido o tempo e a energia do São Boaventura pensador que, para muitos, merece destaque no campo teológico e não no terreno filosófico. Notamos isso, sobretudo, nas *Collationes*, proferidas na Universidade de Paris, nas quais percebemos São Boaventura defendendo mais os ideais teológicos cristãos do que propriamente preocupado em fazer filosofia pura.

Esse embate teórico sobre se há em São Boaventura uma Filosofia ou síntese filosófica aparece no texto de Saranyana, *A Filosofia Medieval*. Para Saranyana⁵, a divergência reside no que foi estabelecido entre Steenberghen e Gilson. Segundo Saranyana, citando Copleston, *História de la filosofia*, o entendimento de Fernand Van Steenberghen, na obra *La filosofia nel XII secolo*, é que São Boaventura é apenas um teólogo, sem qualquer originalidade filosófica e, portanto, não poderia ser considerado um filósofo. Já Gilson, em seu clássico *A Filosofia de São Boaventura*, teria levado ao extremo a discordância de São Boaventura com as teses aristotélicas e de seus intérpretes árabes, situando o Doutor Seráfico como um filósofo de matriz platônico-agostiniana. Para Saranyana⁶, Gilson exagerou na intenção de apresentar São Boaventura como pensador independente da

⁵ Para Saranyana, 2006, p.294-296.

⁶ Ibid.

Teologia. O mais adequado seria adotar a postura de Copleston⁷, e avaliar cuidadosamente os exageros de Steenberghen e também de Gilson.

Segundo o raciocínio de Saranyana⁸, há sim em São Boaventura indícios de originalidade em sua síntese filosófica, e podemos, sem dúvida, notar no conjunto de suas obras, um notável desenvolvimento filosófico. São vários elementos que aparecem em seus textos e que facilmente nos oportunizam notar que ele não apenas segue ou repete a tradição, mas reflete sobre ela, avalia-a e posiciona-se a respeito. O fato de São Boaventura ser comumente reconhecido como teólogo, não invalida o seu posicionamento em questões bem basilares⁹ da filosofia e que podem ser facilmente reconhecidas no todo de sua obra.

Conforme nos observa Speer¹⁰, em São Boaventura há a certeza da possibilidade do conhecimento humano e, em nenhum

⁷ Copleston, *História da Filosofia*, 1975, p. 245.

⁸ Saranyana, 2006, p. 297.

⁹ Apenas para enumerar algumas construções filosóficas de São Boaventura: a) ele discorda da tese de Pitágoras sobre a alma. Pitágoras defendia que os animais e homens possuem a mesma alma, Boaventura segue outra linha de raciocínio nesse quesito. b) Embora tenha se inspirado muito em Hugo de São Vitor, discorda dele sobre a tese de que a alma separada do corpo é pessoa. Para Boaventura, alma separada do corpo não possui o estatuto de pessoa. c) Entra em desavenças teóricas com neoplatônicos que defendiam certo desprezo pelo corpo em favor da elevação da importância da alma. Notadamente, Boaventura assume uma postura mais positiva em relação ao corpo. d) Retomando a questão da relação entre corpo e alma, discorda de Pedro Lombardo sobre a noção de alma. Lombardo defendia que a alma não precisa do corpo para ser pessoa. e) Divergiu duramente contra Averróis sobre a teoria da alma universal. Para Boaventura, não viemos de uma grande alma e voltamos para ela como se fosse um logos universal, isso implicaria na anulação da individualidade. f) São Boaventura reage duramente à tese dos Maniqueus que defendiam o desprezo ao corpo e à matéria. Para Boaventura, até para conhecer Deus precisamos passar pela experiência do sensível, que é um degrau da escada que nos conduz a Deus. g) Discorda conceitualmente de Tomás de Aquino sobre a noção de criação, sobre o intelecto, sobre a noção de imagem de Deus e a relação entre Filosofia e Teologia. h) Buscou conciliar as teses de Platão (transcendência) e Aristóteles (imanência), mas não toma nenhuma integralmente. j) Acolhe as teses de Boécio sobre a definição de pessoa, mas não as reproduz literalmente. Acrescenta a noção de relação como constituição principal da definição de pessoa. l) Acolhe o pensamento de Santo Agostinho em dois aspectos, a ênfase da alma como definição de pessoa e a desconfiança com relação ao corpo, no entanto, sua visão de pessoa humana é bem mais otimista e fundada na confiança, na autodeterminação e na possibilidade do conhecimento.

¹⁰ Speer, 2005.

momento, o autor titubeia sobre a possibilidade de o intelecto humano conhecer a verdade e a realidade. A dignidade humana reside não apenas na racionalidade em si, mas na possibilidade do conhecimento¹¹, inclusive do ôntico fontal de todos os seres: Deus. Ele também reconhece os limites teóricos e práticos da razão humana, conforme nos observa De Boni¹², de modo similar ao que nos propõe Kant mais tarde. Podemos considerar, nesse sentido, a possibilidade do conhecimento humano como nossa principal capacidade e distinção qualitativa enquanto seres.

O que melhor nos define, segundo o frade franciscano em questão, é a *Capax Dei*¹³. De modo diverso de Tomás de Aquino¹⁴, que sugeriu a dignidade humana como *Imago Dei*. A *Capax Dei*, para São Boaventura, é o que melhor nos define enquanto humanos. Somos capazes de conhecer porque temos em nossa natureza a semente desta possibilidade, isso nos torna semelhantes a Deus. Isso não significa compreender o humano com capacidade divina de conhecimento ou mesmo ser detentor da possibilidade de abarcar a infinitude na finitude. O Doutor Seráfico parece ter se dado conta da controvérsia filosófica e teológica que implicava acolher a definição integral de *pessoa*¹⁵ sugerida por Boécio. Tanto no sentido do essencialismo que isso implica do ponto de vista

¹¹ No texto III Sent., d.5, a.2, q. 2, ad 1-2; III, 132, lemos: “Hoc enim nomen persona suntum est a dignioribus”. E na III Sent., d. 5, a. 2, q. 2, ad 1-2; III, 133, ele define a pessoa humana como “Superemienetis dignitatis”. Também encontramos em I Sent., d. 23, a. 1, q. 1, concl.; I, 405: “Dicendum, quod persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente”.

¹² De Boni, 2010.

¹³ “Quodmodo est anima omnia...quia nata est cognoscere omnia; et maxime ‘capax Dei’, quia est imago e similitudo”. (I Sent., d. 3, p. I a. um, ad I; I, 69 a.)

¹⁴ Segundo Reale (2005, p. 261), o Papa Leão XIII (1879) inferiu que São Boaventura e Tomás de Aquino eram como “duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia”. Muito embora Gilson nos alerte sobre a diferença de posicionamento entre eles: “A tendência fundamental de Boaventura é exatamente inversa à de Tomás de Aquino. Os filósofos que ele cita constantemente não são os que exaltam a criatura (...) mas os que prejudicam a imensidade de Deus, atribuindo uma independência e suficiência excessiva à criatura (...) a analogia bonaventuriana projeta (...) dá lugar a esse pulular de símbolos que se chama Itinerário da Alma a Deus”. (Gilson, 2007, p. 227)

¹⁵ “Naturae rationalis individua substantia”. Boécio, Contra Eutychem et Nestorium, III.

filosófico, como na possível dificuldade de compararmos metafisicamente a pessoa humana com as pessoas divinas.

Nesse sentido, concluiu que a definição de pessoa sugerida por Boécio, nos moldes em que originalmente aparece, é mais adequada se essencialmente aplicada às pessoas divinas¹⁶. Mesmo que Boécio tenha inferido que o homem é pessoa por semelhança¹⁷, Boaventura parecer ter percebido o problema conceitual que isso implica, e ao definir a pessoa humana prefere agregar ao conceito a noção de relação, que lhe dá um caráter mais aberto e de possibilidade, enquanto a definição metafísica de pessoa, aos moldes de Boécio parece sugerir que somos, enquanto humanos, uma realidade fechada e pronta.

Sobre a percepção e o papel da razão, São Boaventura não teria dificuldade em aceitar os parâmetros conceituais de Aristóteles¹⁸. Em teoria do conhecimento, podemos afirmar que São Boaventura é aristotélico¹⁹ e não platônico. Embora tenha adotado o *Exemplarismo*²⁰ como fundamento de sua metafísica, faz distinções importantes, sobretudo no que diz respeito ao papel da experiência²¹, para a construção do saber científico.

Para São Boaventura, a investigação racional não suprime a fé e nem a supera. A nossa capacidade racional é a principal distinção qualitativa diante dos outros seres, no entanto, é preciso reconhecer que existem limites teóricos e práticos na razão

¹⁶ “Definitio illa Boethii est bona et conveniens divinis personis”. I Sent., d. 25, a.1, q. 2, concl: I, 439.

¹⁷ “Singulus quisque homo una persona est”. Contra Euthyches et Nestorium, IV, Boécio.

¹⁸ “Intellectus vero humanus, quando creatur, est sicut tabula rasa, et in ita omnimoda possibilitate”. (II Sent. d. 25, p. 2 un. q. 6, concl.; 623a.)

¹⁹ “Indubitanter verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae”. *Sermo Christus unus omnium Magister*, n. 18; V, 574 a.

²⁰ Exemplarismo é a teoria metafísica de que cada coisa que existe, primeiramente existe na mente divina, aos moldes da definição platônica na obra Parmênides, que denominamos *Teoria das Formas*.

²¹ “Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quase quinque portas, per quas intrat cognitio omnium quae sunt mundo sensibili in animam ipsius”. *Itinerarium Mentis in Deum*, II, n. 3; V, 300b.

humana. O reconhecimento desses, antecipa o que o próprio Kant²² observa alguns séculos mais tarde, ou seja, antes de conhecermos qualquer realidade *extra* ao ser humano, devemos analisar e avaliar a nossa capacidade de conhecer. Para Boaventura, a razão, no caso do conhecimento de Deus como ôntico fontal dos seres, perscruta até certo limite apenas, tendo em vista que Deus sendo quem é, não poderia ser abarcado pelo intelecto humano. Ou seja, não haveria possibilidade do finito abarcar o infinito.

Para o leitor mais atento, isso poderia representar uma contradição ou um contrassenso, afinal, se o ser humano é portador de *Capax Dei*, como então a capacidade humana poderia ser limitada a tal ponto de não poder acessar a mente divina, sendo que é justamente na mente divina que é possível reconhecer e conhecer a verdade dos seres em ato? A aparente solução conceitual do Doutor Seráfico é intercambiar a fé e a razão, numa operação onde a razão eleva-se até certo limite perante a mente divina e somente a graça permitiria o acesso a ela. Notamos essa construção teórica de modo especial na obra *Itinerarium Mentis in Deum* (1259).

Essa dialética dos opostos, entre esse movimento *intra* e *extra* da mente humana, como nos sugere o *Itinerarium Mentis in Deum*, escrito no Monte Alverne, remonta a experiência mística de São Francisco de Assis, que segundo a tradição franciscana, o pobre de Assis recebeu a confirmação máxima de sua fé ao receber as chagas de Cristo. Para o que nos interessa aqui, Boaventura sugere que a mística não suprime a razão, isso porque se assim fosse, a primeira parte da elevação da mente ficaria comprometida, tendo em vista que os primeiros movimentos de reconhecimento da realidade e do mundo passam pela razão.

Para São Boaventura, a razão é fundamental, sem ela, não há a possibilidade de reconhecimento de *Deus-no-mundo* através dos

²² Cf. De Boni, 2010.

seus vestígios, sinais e imagem. O frade franciscano foi coerente com seu fundador, pois concebeu o Transcendente como uma presença-ausente neste mundo. Presença no sentido de que Deus criou e está presente em cada ser, por mais ínfimo que seja, e ausência porque tudo o que existe é um reflexo da existência divina, uma expressão concreta do seu amor, não a total presença de Deus.

Boaventura assume que a razão é, aos moldes do que sugeriu Aristóteles, a faculdade de abstração conceitual. Segundo Peratoner²³, referindo-se à *Redução das Ciências à Teologia*, existem níveis de elevação que se dividem em *Primum Lumen* – que se refere à arte produtiva; o *Secundum Lumen* que está relacionado ao conhecimento sensível; o *Tertium Lumen* que diz respeito ao conhecimento filosófico propriamente dito; e o *Quartum Lumen que faz referência* à verdade da revelação (fé). Essas distinções implicam em pensarmos de modo intercambiado²⁴ a relação entre razão e vontade, por exemplo. A razão, segundo São Boaventura, é reflexão, e está ligada à virtude cognitiva. Já a vontade move-se segundo a virtude apetitiva. A constituição da liberdade humana reside justamente na boa articulação da faculdade cognitiva, com o reconhecimento das potências da alma e da graça divina. Peratoner²⁵ ressalta que precisamos compreender esses dois movimentos em São Boaventura: i) a razão como faculdade cognoscitiva própria de alguns seres dotados de intelecto (potência da alma e dom de Deus); ii) a razão como princípio diretivo e explicativo da realidade ou de qualquer um de seus aspectos particulares.

²³ Peratoner, 2008, p. 651.

²⁴ “Sicut ratio movendi se inchoatur in ratione et consummatur in voluntate, sic et arbitrii libertas residet penes rationem et voluntam, ita quod in illarum potentiarum inchoatur et in illa consummatur”. II Sent. d. 25, p. 1 a. un., q. 6, Q II.

²⁵ Peratoner, 2008.

Peratoner²⁶ insiste que em textos com o Brevilóquio, Boaventura retoma o sentido conceitual da alma humana com três faculdades, sendo elas: vegetativa, sensitiva e intelectiva. E sugere que, para Boaventura, a razão possui muitas acepções com diversas funções. Portanto, ao tratarmos do tema da razão em São Boaventura, precisamos cuidar para não confundirmos com a visão grega ou moderna de razão como dimensão essencial de medida e proporção em sentido estrito.

Para Peratoner²⁷, a razão em São Boaventura pode ter o sentido de distinguir, do ponto de vista do conhecimento, o que é verdadeiro do que é falso, ou seja, é a condição por excelência para se conhecer a verdade. Também é a razão que é responsável pelo conhecimento da verdade como bem. No Brevilóquio, Boaventura define dois movimentos do intelecto humano, a parte inferior e superior, referindo-se ao primeiro movimento como reconhecimento das coisas sensíveis e ao outro, o reconhecimento das verdades reveladas. No *Itinerarium Mentis in Deum*, São Boaventura intuiu as três elevações da *mens*, sendo elas: o corpo, a espiritual e a divina. Nas *Collationes*, sobretudo na V, 24, ele apresenta o problema da razão pelo viés do que chama de três olhos: o olho da carne, o olho da razão e o da contemplação.

Nesses textos poderíamos pensar que ele está desprezando a razão e sua função. No entanto, podemos interpretar de modo inverso, que a própria elevação mística e espiritual pressupõe, em primeira instância, o reconhecimento da razão e o seu papel insubstituível de compreender os fatos naturais e através deles observar e reconhecer a dimensão sobrenatural. A fé sozinha não conseguiria dar conta desse movimento conceitual.

Segundo Pompei²⁸, precisamos compreender a dinâmica da razão e da fé, dentro da perspectiva do que para São Boaventura é

²⁶ Peratoner 2008, p. 649.

²⁷ Ibid.

²⁸ Pompei, 2008, p. 404.

a fé a graça santificante. No Brevilóquio, 5, 7, d. 23-25 e III Sent., há o indicativo de que o cristão participa da vida divina por causa de Cristo, e essa graça santificante é ampla e complexa, é dom sobrenatural, criada e infusa na alma humana. E sobre isso, podemos considerar a dialética do justo e do pecador como a distinção de alguém que acessou, através da elevação, a virtude da graça, no caso do justo e do pecador que não praticou a fé, e a sapiência enquanto conhecimento da realidade eterna divina, que é a Trindade²⁹.

Para Boaventura, as virtudes teologais da fé, da esperança e da caridade e as virtudes cardinais da prudência, da justiça, da fortaleza e da temperança encontram sua satisfação última na graça, e esta última é que permite a elevação plena do humano. É nesse sentido que precisamos compreender o que ele postulou ao afirmar que é preferível perder todo o conhecimento filosófico a perder a fé. O êxtase da experiência humana, para ele, não reside no mero domínio racional ou científico do mundo, isso porque para ele o mundo não era concebido como um fim em si mesmo, mas um meio de elevação para Deus ou mesmo uma escada que deve conduzir a Deus.

Essa hierarquização proposta pelo autor em questão, sobretudo no *Itinerarium Mentis in Deum*, entre os saberes da fé e os saberes da razão, incidem no reconhecimento da diferença entre vestígios e sinais da manifestação divina no mundo. Essa distinção revela uma compreensão de qualidade distintiva de certo grau de dignidade entre os animais e os seres inanimados. E por via semelhante, quando trata da imagem de Deus, Boaventura deixa claro, aos moldes de Boécio, que somente a pessoa humana possui esse grau tão elevado de semelhança com Deus. Isso não implica num antropocentrismo moderno e tampouco numa visão de desprezo aos demais seres, porque justamente essa capacidade de compreender e conhecer oportuniza a noção de fraternidade

²⁹ Ibid., p. 406.

cósmica e a superação da dialética do senhor e do escravo, tanto na relação entre os humanos (minorismo) como na relação com os demais seres (fraternidade cósmica).

O reconhecimento dos limites da razão humana não significa desprezo a ela. A proposição de que Deus é a causa primeira, e que a pessoa humana precisa acessar a mente divina para conhecer tudo em ato, revela um reconhecimento dos limites da razão pura e prática por um lado. Por outro, encontramos explícito em seus textos que, para Boaventura, não se pode chegar a Deus sem passar pelo mundo. O conhecimento abstrato e o conhecimento teológico passam pelo conhecimento filosófico e racional.

4.3 Fé e Mística

Antes de considerarmos alguns aspectos referentes ao que concebe São Boaventura a respeito da fé, precisamos levar em conta, conforme observa Saranyana³⁰, que no tempo em que viveu o autor em questão, ainda não estava formulada a dicotomia pascaliana de que há um Deus dos filósofos e um Deus dos teólogos. A noção de Deus precisa ser compreendida na perspectiva de que para Boaventura é preciso investigar a causa Primeira. Para ele, a própria Filosofia só tinha sentido enquanto investigação da causa primeira. Tanto é que para o Doutor Seráfico, diferentemente de Santo Anselmo, pai da escolástica, a existência de Deus³¹ não precisa ser investigada. Para o frade franciscano em questão, a existência de Deus é indubitável. O que ele se propõe a investigar são as vias de acesso a Deus, mas em nenhum momento titubeia em analisar se Deus existe ou não.

As matrizes filosóficas de Boaventura são diversas. Conforme nos orienta Saranyana³², de Aristóteles ele retira a

³⁰ Saranyana, 2006, p. 299.

³¹ Cf. *De Mystero Trinitatis*, q.1, a.1: CN V/1, 242, “a existência de Deus é uma verdade de razão indubitável”.

³² Saranyana, 2006, p.301.

doutrina das sensações, os temas relacionados à lógica e a doutrina da abstração; de Santo Agostinho, assume a noção de autoconhecimento intuitivo da alma, a doutrina da iluminação, ideias e razões seminais. Boaventura retirou de Avicena a distinção entre essência e existência, de Avicbron a tese do hilemorfismo universal, de Anselmo de Bec a aceitação do argumento a simultâneo, de Roberto Grosseteste e Alexandre de Hales retirou a doutrina da luz da pluralidade das formas substanciais. A filosofia de São Boaventura é uma síntese aristotélica-neoplatônica-aviceniana-avicebronizante, eis o seu mérito, de recolher elementos dispersos em diversos autores e reuni-los de modo sistemático³³. Ao discorrermos sobre mística em São Boaventura, não podemos entendê-la como oposição à razão, negação ou mesmo sombreamento da dimensão racional do ser humano. A fé, para o autor, compreende noções racionais. O próprio universo criado é um livro que Deus escreveu para que servisse de escada conceitual para a elevação da mente humana até a mente divina. A negação da razão, ou a sua total subordinação à fé, impediria o processo de ascensão da mente humana à mente divina. Embora reconheça a dimensão frágil da razão humana, Boaventura concebe que a mística é o silenciar da mente diante de sua própria finitude e limitação. Poderíamos afirmar, com grande margem de certeza, que a própria Filosofia é mística, segundo o entendimento de São Boaventura.

O livro místico de São Boaventura, *Itinerarium Mentis in Deum*, como já dito, foi escrito no Monte Alverne, em 1259. Esse espaço geográfico foi e é muito importante para a Ordem Franciscana, pelo simbolismo que representa. Lá, Francisco de Assis recebeu as chagas de Cristo, num acontecimento que parece identificar ao máximo o pobre de Assis com os preceitos evangélicos. A interpretação mais adequada para esse texto, um clássico da mística ocidental, é que São Boaventura está assumindo

³³ Saranyana, 2006, p.301.

funções de governo dentro da Ordem Franciscana, e parece buscar as origens, para refletir e meditar sobre o sentido e a missão de seu cargo, bem como para buscar, simbolicamente, aos moldes de São Francisco de Assis, as respostas e inspirações para as controvérsias e querelas dentro da própria Ordem Franciscana como as infundáveis discussões sobre estudar ou não, sobre propriedade e pobreza, e tantas outras temáticas que afligiam o Governo da Igreja e da Ordem Franciscana.

A filosofia como mística, como silêncio meditante, oportuniza a elevação e o aprimoramento da mente humana, a mística é o reconhecimento da capacidade humana de conhecer e, por outro lado, é também o reconhecimento das limitações que a condição humana implica. A relação entre fé e razão se dá numa perspectiva de que a primeira eleva a segunda ao grau mais elevado de ciência. A mística, portanto, também é reconhecimento do mistério que somos e do mistério que envolve a busca pela verdade. Dentro da perspectiva exemplarista³⁴, o autoconhecimento³⁵ é condição para o conhecimento de qualquer realidade, inclusive a divina. Quando a pessoa humana, aos moldes do que São Bernardo postulou, reconhece-se como algo diverso do anjo e do demônio, ou seja, que não somos nem um nem outro, abre-se com isso as cortinas, de algum modo, para pensarmos em nossa identidade humana. Reconhecer o que não somos como postulou o próprio Hegel, também é um modo de reconhecer o que somos. Se não somos deuses, nem anjos, nem demônios, ao reconhecermos essa realidade, podemos constituir convicções a partir disso sobre o que somos e o que podemos e devemos ser.

A mística pressupõe e implica autoconhecimento. A fé sozinha não garante o conhecimento de Deus e da realidade

³⁴“Haec est tota nostra metaphysicha: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione”. *Collatione in Hexaëmeron*, I, n. 17; vol. V, p. 332.

³⁵ Observamos em *Soliloquium*, c. 1, n.2, VIII, 29, nesse trecho Boaventura sugere que conhecer-se a si mesmo é muito mais importante do que conhecer todas as demais ciências.

humana. Tampouco a razão sozinha oportuniza esse salto epistemológico de conhecermos plenamente a nossa realidade, a realidade das coisas e de Deus. Para Boaventura, a razão e fé precisam estar intercambiadas. A fé permite a visão para além daquilo que pode ser percebido pelos sentidos, mas é a razão que possibilita o reconhecimento daqueles elementos da fé como constitutivos de uma verdade aceitável. Para Boaventura, diante dos sinais e vestígios de Deus no mundo, o homem consegue perceber que existe a criação e o criador. A mística é a dimensão afetiva e efetiva desse movimento. Para ele, não basta apenas reconhecer a possibilidade da existência de Deus, e sim poder acessar gradativamente a realidade divina através de suas manifestações. Para Boaventura, diferente de pensadores como Santo Anselmo ou mesmo Santo Agostinho, não é preciso provar ou investigar a existência de Deus, para o frade franciscano, a existência de Deus é uma questão resolvida, o grande problema é como conhecer e acessar Deus.

Para facilitar a compreensão do que está sendo proposto aqui, basta lembrar a inspiração franciscana sobre a percepção de como Deus é, sendo que essa visão teológica dista e muito da visão tradicional, traços esses já identificados por pensadores como Albert Einstein, em sua obra *Mein Weltbild*³⁶. O panenteísmo concebido por São Francisco de Assis talvez não tenha sido uma criação proposital do pobre de Assis. Certamente ele não estava preocupado com questões teóricas, até porque não tinha uma grande bagagem em termos de formação acadêmica, e certamente estava muito mais preocupado em viver conforme os ditames do Evangelho do que propor modelos teóricos para si ou para os outros. No entanto, podemos identificar uma visão inovadora, Deus, para o fundador da Ordem Franciscana, não está no céu ou totalmente transcendente, tampouco totalmente imanente no

³⁶ Ele distingue três grandes visões sobre Deus: O panteísmo de Spinoza, o atomismo de Demócrito e o Panenteísmo de São Francisco de Assis.

mundo. A fraternidade cósmica empreendida pelo franciscanismo ancora-se num fundamento de que Deus é amor, ama a todos e concebeu carinhosamente cada ser que existe. Essa metafísica sem ordem hierárquica na escala dos seres foi bem observada pelo teólogo Fritz Jahrs³⁷, quando propõe que em Francisco de Assis temos um pressuposto fundamental para pensarmos uma visão integrada e integradora entre os seres humanos e os demais seres. A ideia de relação precisa ser entendida dentro da compreensão trinitária, de um Deus que, ao mesmo tempo, é Uno e Trindade, relação entre três pessoas. Essa visão remonta à tradição teológica de alguns autores e textos³⁸ que precisam ser aqui considerados, e que têm um sentido profundo do ponto de vista antropológico, a partir de uma visão teológica de que na Trindade não existe hierarquia e, portanto, na ordem dos seres, também essa é a premissa da fraternidade cósmica.

O místico presente na obra do *Itinerarium Mentis in Deum* indica uma visão de que Deus está presente na dinâmica de todos os seres e que, gradativamente, a profunda meditação permite o reconhecimento de uma nova compreensão de Deus, como alguém profundamente amoroso, e que no caso de São Francisco de Assis, justifica a escolha por ser pobre. A pobreza é uma forma de não colocar nada no lugar daquele que se fez pobre para se dar a conhecer ao ser humano. A teologia do presépio, inventada por São Francisco de Assis, é também uma teologia inclusiva, promotora da vida e da dignidade humana, não deve ser percebida apenas como a denúncia de que Deus veio ao mundo e foi ignorado pelo homem.

³⁷ Editado por Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde, Stuttgart, n. 24. ano de 1927, Francksche Verlagshandlung, Stuttgart. Pode ser encontrado sob título "Bioética: Um panorama sobre as relações éticas do ser humano com os animais e as plantas por Fritz Jahr, <https://www.ufrgs.br/bioetica/jahrport.pdf>

³⁸ Santo Agostinho: *De Trinitate* – lib. 7, c. 6, n. 11, PL 42, p. 943 (Relação Substancial); Boécio – *Contra Eutyches et Nestorium* – III, IV; Santo Anselmo – *Monologium* – c. 78, PL 158, p. 221. : "Quot sunt personae, tot sunt substantiae"; Hugo de São Vítor – *De Sacramentis* – p.1, Lib. 2, c. 4, PL 176, p. 577; Ricardo de São Vítor – *De Trinitate*, Lib. 4, c. 23, PL 196, p. 946 a. Alexandre de Hales – *Suma Halensis*, n. 404: I, 593. (Hipóstasis diferenciada pela propriedade).

Mas, simbolicamente, a sua vinda ao mundo, teologicamente falando, elevou as categorias humanas mais excluídas e suspeitas, como no caso do presépio, num período em que a mulher e a criança eram consideradas inferiores e que nele se constituem como figuras centrais.

Para São Boaventura, inspirado em São Francisco de Assis, o olhar humano precisa ser educado. É preciso ver para além do que se vê. Há no mundo criados sinais, vestígios e imagens que indicam para além da realidade dada, o místico aqui, portanto, não é a negação da realidade, mas um convite filosófico para o exercício da reflexão e da meditação sobre a realidade, para que se possa ver para além dela, seu sentido e sua referência. Notemos que, para São Boaventura, não podemos desprezar o uso da razão e tampouco ele sugere um fideísmo essencialista com um fim em si mesmo. A fé permite um novo olhar sobre o modo como olhamos a realidade vivida. A mística requinta a visão de quem olha para a realidade à sua volta e percebe cada ínfima e singela senda de verdade como uma mínima e privilegiada epifania de outra realidade maior, rica de valor e sentido. A mística é a tentativa de desvelamento do que se apresenta. A mística é o recolhimento necessário como *epoché*, diante de tudo o que existe, para que possamos, segundo São Boaventura, olhar para além do que se vê, e encontrar não apenas a realidade que notamos pelos sentidos, mas sentir a realidade que se dá sem ser previamente percebida.

Nesse sentido, tudo o que existe é uma epifania do criador. A mística boaventuriana não prescinde o uso da razão, apenas faz o convite de que a razão se eleve para perceber que o sentido da existência não pode ser explicado no plano meramente racional, especulante e investigativo. Carece-se de uma razão sentinte, que avance para além do estritamente racional. Perceba e acolha a beleza das criaturas em si. Mas não apenas isso, é preciso meditar que tudo possui valor e significado, e que cada ser, em grau maior ou menor é a expressão do próprio criador. Todas as coisas existentes não podem ser vistas de forma isolada, isso porque, no

todo, cada ser tem um papel importante, e também porque a composição do todo é uma manifestação afetiva e efetiva do Criador. Em suma, a realidade não é apenas realidade objetiva, mas criação que revela de algum modo o próprio criador. O mundo é a escada para nos elevar até Deus.

4.4 Considerações finais

A visão filosófica de São Boaventura pode ser considerada similar ao proposto por Teilhard Chardin na obra *O Fenômeno Humano*, na qual o processo de evolução humana e do mundo, não é uma contradição com a fé, e sim a concretização dela. A Cosmovisão boaventuriana, assim como a de Chardin, pretende sistematizar a fé com o saber filosófico e científico. Essa convicção teórica incide numa percepção mais acurada do papel do humano no mundo, da relação deste com o outro, consigo mesmo e com os demais seres.

E nesse sentido, a convicção teológica de São Boaventura remonta São Francisco de Assis que inferiu que Deus é amor. Para Francisco de Assis, Deus ama infinitamente a pessoa humana e todas as coisas criadas. Se no caso do fundador da Ordem Franciscana, essa certeza do amor de Deus pelo humano é motivo de alegria e de louvor, para Boaventura a visão positiva de Deus permite o reconhecimento do amor divino ao humano como pressuposto que liberta e eleva. A convicção da amorosidade divina cria novas perspectivas de relação entre os humanos, da pessoa humana com os demais seres, também pauta a condição humana na relação com o divino num fundamento diverso do horizonte da soteriologia grega e mesmo do Antigo Testamento, é Deus que sacrifica seu filho pela redenção humana e não um Deus que exige sacrifício. É um Deus que ama primeiro, não como no modelo antropomórfico grego em que os deuses exigiam amor e devoção.

O resultado é que a pessoa humana passa a se perceber como possibilidade de uma nova relação consigo mesma, com o

Transcendente e com as demais alteridades. A fraternidade cósmica, portanto, não significa a necessidade de um novo ser, mas outra forma de ser e habitar o mundo. A mística franciscana não pode ser reduzida à simplificação em que, no caso de São Boaventura, haja uma subordinação da razão aos ditames da fé e em que o fideísmo resolve tudo. Boaventura não é fideísta e nem essencialista. Isso porque sem a razão a fé não se constitui, e para conhecer e reconhecer Deus, é preciso que consideremos o mundo real e o trabalho racional nesta identificação.

Na proposta conceitual do frade franciscano em questão, a razão possui prerrogativas e limites. A razão nos distingue demais seres, habilita-nos ao conhecimento e nos eleva. Já a graça pode contribuir para a elevação da razão, rumo ao que podemos definir como *êxtase*, como estágio mais elevado, onde há o repouso, semelhante ao que fez o Criador no sétimo dia.

A contemplação não pode ser considerada negação da razão, nem mesmo o fim do processo empreendido por ela. Para São Boaventura, o conhecimento pleno de tudo dá-se no acesso à mente divina, onde tudo está em ato. O evidente nessa proposta teórica, não é o fato de conseguirmos humanamente esse acesso à mente divina, mas o reconhecimento de que somos finitos e essa teologia negativa, também é importante para reconhecermos o que somos do ponto de vista antropológico: *homo viator*.

O *homo viator*, definição recorrente em vários textos de Boaventura, sobretudo no *Itinerarium*, indica a certeza de que o homem é um ser passageiro por esse mundo. Não deve ser miserável do ponto de vista humano, e mesmo a pobreza, na perspectiva franciscana, só pode ser entendida como um desprendimento das coisas materiais em razão da conexão com o que é essencial. Nesse caso, a pobreza serve como estatuto de liberdade espiritual e não como masoquismo material ou mesmo como sugere o maniqueísmo.

A convicção de que somos passantes, peregrinos deste e neste mundo, nos livra do apego exagerado ao que é supérfluo,

secundário, segundo a proposta franciscana. E também para que o apego aos bens materiais não nos prive de perceber a riqueza do cotidiano como modo de constituirmos o nosso ser em relação com os demais seres. O que Boaventura pareceu intuir é que estamos neste mundo, mas não somos deste mundo. O apego às coisas materiais, honrarias, poderes, riquezas e prazeres podem afastar a alma humana do Sumo Bem. Ser pobre e menor, aos moldes de São Francisco de Assis, tem maior relação com a liberdade e transcendência, do que mero desprezo pela riqueza material. Desse modo, São Boaventura construiu conceitualmente, como legado à sua Ordem e à própria Igreja Católica Romana, que a virtude maior não é a pobreza, mas sim a caridade.

Parece que Boaventura mergulhou nos ensinamentos de São Francisco de Assis e o compreendeu como aquele que pratica a passagem evangélica de, ao encontrar um tesouro, abandona tudo, por causa desse bem maior. E não se trata de qualquer tesouro, trata-se de um modelo de vida que liberta e eleva o humano, segundo São Boaventura. Essa reflexão ainda é pertinente, se notarmos que o próprio existir humano, mesmo em nosso tempo, tem se tornado um fardo, até mesmo o estudo e o trabalho estão sendo vivenciados numa perspectiva sísifca (considerando a ideia de dupla tortura: a física e a mental). O trabalho é *tripalium*, no sentido estrito de tortura. Isso porque precisamos de dinheiro para acessar minimamente os bens de consumo sugeridos pela sociedade de produção em massa e as nossas noções de desejo não são mais metafísicas, como a busca pela felicidade. Vivemos para produzir e consumir, e isso nos tortura duplamente: física e mentalmente, como no castigo de Sísifo.

Já interpretando o nosso tempo à luz da pobreza franciscana, podemos dizer que esse despojamento aos moldes de Francisco de Assis ao sair da casa do Pai e da cidade de Assis, pode ser traduzido na escolha por uma vida mais simples e frugal. Nesse estilo de vida, primeiro reconhecemos a importância de nossas pequenas conquistas e progressos e o próprio cotidiano é visto como espaço

privilegiado de crescimento e construção de nosso ser. A fé e a razão estão imbricadas num movimento de promoção da liberdade e da dignidade humana. Não são faculdades opostas, complementam-se.

Notamos em nosso tempo que desejo, necessidade e vontade se misturam propositalmente. Quando conquistamos algo que somos induzidos a querer, a coisa em si conquistada, no momento imediatamente posterior a conquista, não faz nenhum sentido. O império da imanência prioriza as coisas e os processos, desumanizando a vida e as pessoas, nunca conseguimos traduzir em concretude o desejo fabricado. Quando conquistamos algo, esse objeto não é mais aquilo que queremos. Compramos algo e, ao chegarmos em nossa casa, a propaganda nos diz que aquilo não é mais importante, e planta em nossas mentes outro objeto de sonho e necessidade que supera em muito- *performance, design*, funções - o nosso objeto adquirido. É a transcendentalização da imanência. Já para Boaventura, precisamos perseguir a presença da transcendência na imanência como condição de possibilidade para nossa libertação.

A dimensão da fé, contribui com a razão porque possibilita compreensão de que a imanência é seta que indica a transcendência. Ou seja, o mundo é apenas um *signum Dei*, uma seta que aponta para o alto e não um fim em si mesmo. É nesse sentido que devemos compreender a relação entre fé e razão em São Boaventura. Fé e razão são realidade intercambiadas. Se o mundo não é presença total de Deus, Sumo Bem, por outro lado, sem o mundo não podemos acessar Deus. No entanto, nossa relação com o mundo deve ser de frugalidade.

Frugalidade, dentro dessa perspectiva, não é desprezo às coisas. É opção pela liberdade de ser e agir, optando por aquilo que é essencial, aquilo que promove o nosso ser, que permite uma relação mais equilibrada entre os sujeitos e o ambiente. E mesmo numa sociedade secularizada em que estamos vivendo, as noções de imanência e transcendência estão presentes no cotidiano. O

grande nó conceitual é que nem sempre a noção de transcendência permite que constituamos mecanismos de libertação e promoção da vida humana. Podemos constatar esse descompasso no consumo excessivo de produtos entorpecentes, medicamentos resultados de pesquisas neurofarmacológicas que controlam a ansiedade e moldam comportamentos que, outrora, eram pautados pela reflexão e formação para se viver em sociedade, e que hodiernamente podem ser controlados não pela causa, e sim pelos sintomas. Somos a primeira geração de humanos com forte tendência de entender que a cura deve ser dos sintomas e não de sua causa.

A mística sugerida por Boaventura como tensão entre o racional e a fé, indica que precisamos refletir mais, meditar mais, ouvir mais e praticar a arte da escuta de nós mesmos, dos outros, da natureza, enfim, buscar compreender que somos em relação, que não somos mônadas divinas, essencialmente perfeitas e que não precisamos de nada e de ninguém.

Do século XII podemos acolher o legado filosófico de que a natureza não precisa ser vista como divina e cruel, como no período mítico antigo. Tampouco como bruxa e máquina, como nos orientaram os pensadores modernos. Do legado franciscano podemos aprender que a natureza é nossa mãe e irmã. Que somos parte dela, que não somos seus donos, que compomos um cenário momentâneo com tudo e com todos, depois simplesmente deixamos de existir e, se for possível levarmos algo, talvez seja isso: somente o amor que conseguimos amar.

Para São Boaventura, a razão e a fé estão dispostas de modo diferente, e isso não significa oposição. A fé ressignifica a razão, eleva o entendimento de como tudo é e está relacionado. A mística boaventuriana convoca a uma nova visão da própria Filosofia e da Teologia, ao propor um novo conceito de Deus e uma nova maneira de se relacionar com Ele, considerando a realidade, o

valor e a importância de todos os demais seres. Para Sertillanges³⁹, a visão de São Boaventura representa uma sabedoria teológica e mística, unindo e refundando os saberes, mais do que propriamente uma Filosofia em seu sentido estrito.

Referências

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (São Boaventura). *Obras escolhidas*. Organizado por Luis Alberto de Boni; tradução de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: Sulina, 1983.

_____. *Escritos Filosóficos-Teológicos*. Introdução, notas e tradução de Luis Alberto de Boni e Jerônimo Jerkovic. Coleção Pensamento Franciscano, v. 1. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *Scriptos spirituales de S. Boaventura*. Escolhidos e traduzidos por Frei Saturnino Schneider, O.F.M., v. I, Série I, Petrópolis: RJ, 1936.

_____. *Scriptos spirituales de S. Boaventura*. Escolhidos e traduzidos por Frei Saturnino Schneider, O.F.M., v. II, Série II, Petrópolis: RJ, 1937.

_____. *Opera Omnia*. Edita Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Plurimos codices mss. Emendata, anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata (AD CLARAS AQUAS - Quaracchi, 1882-1902). Prope Florentiam Ex Typographia Collegii S. Bonaventure, 10 volumes.

_____. *Obras de San Buenaventura*. Texto bilingüe (espanhol-latim). Edición dirigida anotada y com introcciones por los padres Frei Leon Amoros, OFM, Frei Bernardo Apeirribay, OFM, Frei Miguel Oromi, OFM. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 6 volumes, 1945-1949.

_____. *Itinerarium Mentis in Deum; De Reductione Artium Ad Theologiam*. Pilgerbuh der seele zu Gott; Die zurückführung der Künste auf Die Theologie. Eingeleitet, Übersetzt und Erlautert von Julian Kaup OFM. Kösel-Verlag München - Alemanha: Graphisce Werstätten Kösel, 1961.

³⁹ Sertillanges, 1950, T.1, p. 360-365.

_____. *Utrum Mundus productus sit ab aeterno, na ex tempore.* p. 2-29, In: *Über die Ewigkeit der Welt.* Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien. Mit einer einleitung von Rolf Schönberger. Übersetzung und Anmerkungen von Peter Nickl. Frankfurt, Alemanha: Vittorio Klostermann am Main, 2000.

BERUBE, C. *De la Philosophie à la sagesse dans l'itinerarium bonaventurien.* Collectanea Francescana, 1968.

_____. *De la Philosophie à la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon.* Roma : Instituto Storico Cappucini, 1976.

BETTONI, E. S. *Bonaventura da Bagnoregio: gli aspetti filosofici del sua pensiero.* Milano: Biblioteca Francescana Provinciale, 1973.

BEUCHOT, M. Significado y carácter general de las pruebas de Dios en el pensamiento boaventuriano. *Revista de Filosofia.* Ano XX, Números 58-59. Mexico: Departamento de Filosofia Universidad Iberoamericana, 1987.

BISSEN, J.M. *L'Exemplarisme Divin Selon Saint Bonaventure.* Étude de Philosophie Médiévale ; Directeur Étienne Gilson. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1929.

BOUGEROL, J.G. *Introduction a L'Étude de Saint Bonaventure.* Tournai: Desclé & Cie, Éditeurs, 1961.

_____. *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne.* Paris : Éditions du Seuil, 1963.

_____. *Dossier Pour l'étude des rapports entre Saint Bonaventure et Aristote ;* in Archives d'histoire Doctrinale et littéraire du moyen age, t.40, Paris, Vrin, 1974.

_____. *Lexique Saint Bonaventure.* Paris: Éditions Franciscaines, 1969.

_____. *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée.* Northampton : Variorum Reprints, 1989.

CORVINO, F. *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore.* Roma: Dedalo Libri, 2006.

- _____. *La dignità dell' uomo e sua libertà secondo Bonaventura da Bagnoregio*. Napoli: Dehoniane, 1980.
- DE BONI, L.A. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010.
- DELIO, I. *Simply Bonaventure: an introduction to his life, thought, and Writings*. New York: New City Press, 2001.
- DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE. *Contenat l'exposé des doctrines de la Théologie Catholique*. Comentários e direção de A. Vacant ; E. Mangenot ; É. Amann. Tome Treizeme, Première Partie. Paris: Libraire Letouzey Et Ané, 1936.
- DIZIONARIO BOAVENTURIANO. *Filosofia; Teologia; Spiritualità*. A Cura di Ernesto Caroli. Padova: Editrici Francescane, 2008.
- DETTLOFF, W. *Weltverachtung und Heil : eine interpretation der allgemeinen einleitung Bonaventuras zu seinem ecclesiasteskommentar*. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1974.
- GARRIDO, J. Dignidad ontológica de La persona em San Buenaventura. *Revista Trimestral de Investigacion Científica y Alta Cultura*, Publicada por PP. Franciscanos. Madrid: Gráficas Canales, 1970.
- GILSON, E. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006.
- _____. *La Filosofía de San Buenaventura*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948.
- _____. San Buenaventura, Franciscano. Selecciones de Franciscanismo: *Revista Ctrimestral*. Vol. XIV, Mayo-Agosto, num. 41, Valencia: Provincia Franciscana de Valencia, Aragón y Baleares, 1985.
- _____. *The Philosophy of St. Bonaventure*. Translated by Dom Illtyd Trethowan monk of Downside Abbey & F. J. Sheed. London, Sheed & Ward, 1940.

_____. BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, OFM. 3ª Edição, Petrópolis, 1985.

_____. *Études sur Le Role de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris : J. Vrin, 1951.

_____. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SARANYANA, J.I. *A Filosofia Medieval: Das origens Patrísticas à Escolástica Barroca*. Tradução Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006.

_____. Conocimiento profético y futuros contingentes según San Buenaventura (a propósito del ‘argumento dominante’ de Diodoro de Cronos). In: Pacheco & Meirinhos, 2006.

SERTILLANGES, A. D. *Le christianisme et les philosophies*. 2e. Édition, T.I, Paris, Aubier, Published by Aubier Montaigne, Paris, 1950.

SPEER, A. Veritas Morum: practical truth and practical science according to Bonaventure. *Veritas*, n. 38, n° 150. Porto Alegre: PUCRS, 1993.

_____. Boaventura: a certeza do conhecimento. In: Kobusch, T. *Filósofos da Idade Média*. Coleção História da Filosofia. 2ª Edição. Tradução Paulo Astor Soethe. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

Tomás de Aquino: a razão serve a fé

Noeli Dutra Rossatto

Uma rápida revisão da literatura que trata a relação entre fé e razão em Tomás de Aquino (1224-1274) nos mostra duas coisas principais. Primeiro, que ele defende a harmonia entre fé e razão. Segundo, que tal harmonia não ocorre sem que a razão esteja a serviço da fé, ao que se aplica perfeitamente o popularizado dito medieval: a filosofia é serva da teologia.

Com base nisso, o leitor minimamente informado não poderia deixar de perguntar: que tipo de harmonia é essa que acaba por legitimar um regime de servidão? O que significa de fato harmonizar fé e razão e, a um só tempo, manter o domínio de uma sobre a outra? E como seguir com tal relação sem encobrir a tácita dissimetria entre ambas?

Em um sentido, não há como disfarçar o problema de que a tentativa tomasiana de harmonizar fé e razão implica em apregoar, com base em um único tipo de racionalidade – a racionalidade lógico-formal –, a superioridade de uma crença, o catolicismo, sobre as demais. Ou ainda, em um sentido interno, implica em pressupor um conjunto de verdades, tomado como revelação divina, que serve de instância reguladora e de árbitro no caso de interpretações divergentes a respeito da fé.

Com quais argumentos Tomás de Aquino justifica a defesa da superioridade da fé católica frente às demais crenças, em especial a fé judaica e a islâmica? E em nome de que verdade se

justifica a superioridade da ortodoxia católica sobre outras interpretações alternativas do cristianismo, notadamente a dos albigenses e dos averroístas?

Sabemos que Tomás de Aquino trata do problema da relação entre fé e razão em vários de seus textos. O tema já aparece no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, de 1254-56. Volta a aparecer no *Comentário ao De Trinitate de Boécio*, de 1256-57. E retorna com força em um estudo mais exaustivo que resultará no longo trabalho dos anos 1259-63, publicado como *Suma contra os gentios*. Tomaremos por base este texto, pois, embora o tema reapareça mais tarde na *Suma teológica* (1265-1273), a *Suma contra os gentios* continuará sendo a obra que trata mais detidamente da relação entre fé e razão.

5.1 Fé e razão na *Suma contra os gentios*

O título que consta no início (*incipit*) do texto latino da *Suma contra os gentios*, ao que tudo indica, posto pelas próprias mãos de seu autor, não é o que vai vigorar, a saber: “o livro da verdadeira fé católica contra o erro dos infiéis” (*liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*). O título que vigora, de outro modo, se apoia no que consta ao final (*explicit*) do Livro IV, nos seguintes termos: “tratado da fé católica contra os gentios” (*tractatus de fide catholica contra gentiles*).¹ De qualquer modo, temos aí a indicação de dois dos principais adversários do que o autor entende por verdadeira fé católica. O erro dos gentios, em alusão à antiga designação evangélica dos não judeus, agora se aplica indiscriminadamente a não cristãos e a cristãos considerados fora da ortodoxia católica; e o erro dos infiéis, de modo semelhante, nomeia os que não professam a verdadeira fé católica, entre eles os judeus e islâmicos.

¹ Cf. MOURA, O. Introdução, em: TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios*. Volume I. Tradução e Introdução de Odilão Moura. Porto Alegre-Caxias do Sul: Est-Sulina-Ucs, 1990, p. 11.

Não obstante, por detrás da aparente discussão inútil sobre a dubiedade do título da *Suma contra os gentios*, já podemos vislumbrar um problema de fundo que, entre outras coisas, poderá nos levar à verdadeira intenção implicada no texto tomasiano. Quais são os reais inimigos da fé católica indicados pelos termos “infel” e “gentio”?

5.1.1 Os gentios e os infiéis

Embora muitos estudiosos ponderem a respeito de que, na obra tomasiana, não haja uma clara alusão favorável à guerra contra o islã, sabe-se que na gênese da *Suma contra os gentios* está o pedido do também dominicano Raimundo de Penaforte, conselheiro do rei de Aragão, Jaime I (1208-76), o Conquistador. Daí que, entre suas preocupações principais, está a conversão dos judeus e muçulmanos recém-conquistados. Sabe-se também que, na hierarquia tomasiana dos erros contra a fé, era mais grave a infidelidade dos gentios que a dos judeus e hereges.² Porém, ainda que, pela comum origem, os judeus gozassem de maior condescendência frente aos islâmicos, sobre eles também pesava a marca indelével da infidelidade, a qual servia para qualificar sua fé como errônea. Além do mais, em termos jurídicos, eles estavam classificados entre os servos, tal como nos mostra Thonnard,³ referindo-se ao *De regimine judeorum*, escrito entre 1269 e 1272: “Na questão judaica, Santo Tomás estabelece o direito de a sociedade cristã se defender contra os judeus, proibindo-lhe qualquer propaganda de seu erro (...) o santo doutor aceita o princípio de direito em vigor: *Iudei sunt servit.*”

Desta perspectiva, um dos reais motivos implicados no texto de Tomás de Aquino é o de empreender uma cruzada contra os

² TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tradução Alexandre Corrêa. Reedição Rovillo Costa e Luis A. De Boni. Porto Alegre-Caxias do Sul: Est-Sulina-Ucs, 1980, II-II, q. 10, a. 6.

³ THONNARD, F.-J. *Compêndio de História de Filosofia*. Traduzido da Quinta edição francesa por Valente Pombo. Tournai: Sociedade de São João Evangelista-Desclée, 1953, p. 337.

“erros” daqueles que não professam a verdadeira religião, notadamente os judeus e os islâmicos, os quais serão tratados indistintamente como infiéis ou gentios. Neste sentido, ao contrário do que possa indicar a etimologia, com o uso do termo “infiel”, Tomás não se está reportando aos que não têm fé, senão aos que professam uma fé diferente da sua. A propósito, a *Suma contra os gentios* se ampara em uma passagem bíblica que pretende ser não só a base da diferenciação entre os falsos e verdadeiros deuses, senão que da profissão de fé em um Deus único. Ao dar as tábuas da lei a Moisés, Deus, que neste texto é o próprio Javé dos judeus, faz uma exortação que culmina com uma exigência fundamental: “Ouve Israel! O Senhor, teu Deus, é o único” (*Dt 6,4: Audi Israel: dominus Deus tuum unus est*).⁴

A exigência fundamental é que se deve prestar culto a um único Deus (*Deus unus est*); e, em decorrência dessa exegese, passa-se a discriminar os demais cultos como falsos. É com base nesta prerrogativa interpretativa que Tomás de Aquino poderá firmar mais adiante uma espécie de princípio negativo da diferenciação religiosa, segundo o qual “se exclui o erro dos que dizem que, para a salvação humana, é indiferente a fé com que se serve a Deus”.⁵ Se as outras crenças não levam à salvação é porque uma delas se autoelege como superior. No caso de Tomás, apenas uma é verdadeira e superior às demais: a fé católica. Desta posição proselitista e não ecumênica, todo e qualquer credo que não seja o católico, por lei divina, será tomado como falso. É o que indica o título do Capítulo 118, do Livro I da *Suma contra os gentios: Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur* (Que, por lei divina, os humanos estão obrigados a aceitar a fé verdadeira).

Vinculado ao primeiro motivo, temos um segundo, de caráter mais conjuntural. Ao ardente desejo missionário da ordem

⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe. 2 volúmenes. Madrid: Editorial Católica, 1953, III,118.

⁵ Cf. *Id. ibid.*

dominicana de converter os povos recém-conquistados, se soma uma das bandeiras levantadas por seu próprio fundador, o espanhol Domingos de Gusmão (1170-1221), a saber: a tarefa de conversão dos cátaros. Não obstante, se, por um lado, o texto tomasiano não defende abertamente a guerra santa; de outro, também não se volta diretamente para a conversão dos islâmicos, judeus ou cátaros. Dirige-se mais precisamente aos pregadores católicos, pretendendo que seu texto seja uma espécie de manual para auxiliar os missionários na empreitada da conquista espiritual dos infiéis ou gentios, entre eles os cátaros e averroístas.

Do que foi dito acima, é preciso sublinhar algo. A proposta tomasiana de relacionar fé e razão não pode ser tomada simplesmente como uma discussão distanciada de seu contexto histórico específico e de precisos interesses políticos e eclesiásticos daquele momento. De fato, seu horizonte está balizado pela acirrada disputa entre três credos: o cristianismo, o judaísmo e o islamismo. E o *magister* Tomás não só defenderá o primeiro contra os outros dois, senão que o tomará de antemão como sendo o detentor de uma verdade divina. Assim, a defesa da fé católica se estriba desde o início em um conjunto de verdades teológicas inquestionáveis; e estas verdades, tomadas de forma dogmática, acabam por dispensar, finalmente, o próprio uso dos artificios fornecidos pela razão.

Do ponto de vista filosófico, duas são as implicações que já podemos antever. Primeiro, a confirmação daquilo que se tornou senso comum nos meios escolásticos: a razão estará a serviço da dogmática teológica. Segundo, que a defesa desta prática esconde precisamente o que hoje se condena sob o nome de irracionalismo, fundamentalismo ou intolerância religiosa. Sem necessidade de argumentação, os dogmas da fé católica serão identificados com uma verdade divina e, como tal, farão frente às verdades (humanas) afirmadas pelo judaísmo e o islamismo, e mesmo pelas próprias comunidades cristãs não alinhadas com a interpretação oficial. Não é por acaso que ainda hoje encontramos os resquícios

deste tipo de discriminação religiosa na literatura que trata dos pensadores judeus e árabes medievais. É claro exemplo disso o *Compêndio de História da Filosofia*, escrito pelo religioso da ordem dos Agostinhos da Assunção, F. J. Thonnard, várias vezes reeditado em diversas línguas, o qual engloba os pensadores judeus e árabes sob o emblemático título “Os infiéis”.⁶

5.2 Infiel é o não cristão

Não levando em consideração o contexto de produção da obra, a maioria dos estudiosos assinala que a *Suma contra os gentios* pretende mostrar quatro aspectos principais da relação entre fé e razão. São eles: a) que as verdades da fé podem ser alcançadas a partir da própria capacidade da razão; b) que as verdades compreendidas pela razão não são contrárias às da fé; c) que, no caso de haver contrariedade, a fé sempre prevalece sobre a razão; e por fim, c) que as verdades da fé são superiores às da razão.

Antes de tratar cada um desses aspectos, faremos três esclarecimentos prévios, indispensáveis para entender o real teor da relação entre fé e razão na obra e no autor.

O primeiro se volta para a terminologia utilizada. O segundo leva em conta a crítica dirigida aos que não professam a fé católica, notadamente os judeus e os islâmicos. O terceiro tem em vista os cristãos considerados dissidentes ou heterodoxos, em especial os cátaros e os averroístas.

5.2.1 A verdadeira religião

Tomás de Aquino utiliza as expressões “fé cristã” (*fide christiana*), “religião cristã” (*christiana religione*) ou “verdade da fé cristã” (*veritate fidei christianae*) para qualificar um credo em

⁶ THONNARD, *op. cit.*, p. 258ss.

especial. Trata-se da fé cristã professada por uma igreja em particular, a igreja católica. Como bem indica o termo *katholikón*, em sua origem grega com o significado de “universal”, as verdades da igreja católica terão de ser tomadas como a única possibilidade de interpretação da revelação bíblica, sobretudo a evangélica. Frente a isso, os conteúdos dos textos sagrados de outros credos serão considerados de antemão como falsos, como é o caso do islamismo; ou inferiores, no caso do judaísmo.

Além disso, no interior do próprio cristianismo, as hermenêuticas dos textos evangélicos que divergirem da oficial também serão tomadas como falsas, heterodoxas ou heréticas, de acordo com os parâmetros arbitrados pela ortodoxia eclesiástica. Incluem-se aí, em particular, as interpretações levadas a cabo pelos albigenses, no campo teológico, e pelos averroístas, no filosófico. Todos eles serão comparados aos antigos hereges maniqueus, gnósticos ou arianos; e como nos tempos de afirmação inicial do cristianismo, serão combatidos com todas as armas.

Já podemos prever as consequências advindas desta metafísica universalista: os grupos cristãos minoritários, do mesmo modo que outras designações religiosas, ao defenderem interpretações divergentes, terão apenas duas alternativas a seguir: ou são forçosamente convertidos ao catolicismo; ou, se não houver conversão, serão separados da igreja católica pela excomunhão, e entregues ao juízo secular para o extermínio com a morte.⁷ Mais tarde, tal prática se repete na relação entre católicos e protestantes no interior da Europa e, sem dúvida, reverbera também na conquista dos aborígenes do Novo Mundo.

5.2.2 As seitas errôneas

Desde uma perspectiva geral, não é de estranhar que Tomás de Aquino, já no início da *Suma contra os gentios*, eleja o

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, ed. cit., II-II, q.11, a.3.

islamismo como a principal “seita errônea” (*sectas errorum*), alegando simplesmente que é uma *via contraria* à verdadeira fé cristã.⁸

Em suas palavras, Maomé, seu fundador, será tomado como um falso profeta. A justificativa se ampara em considerações gerais que, em alguns casos, se aplicam perfeitamente a qualquer religião, inclusive ao próprio cristianismo. São elas: a) ter seduzido seus seguidores com promessas referentes a desejos carnaís; b) não ter apresentado testemunhos da verdade além daqueles a que qualquer medíocre ilustrado poderia chegar pela razão natural; c) introduzir fábulas e falsas doutrinas; d) não apresentar sinais sobrenaturais ou milagres; e) não ter sábios entre seus discípulos, senão seguidores “animalizados pelo deserto”; f) ser enviado e se manter pelo poder das armas; g) e, por fim, deturpar os testamentos bíblicos.⁹

Tomás de Aquino não indica a fonte em que encontra tais erros no islamismo e em seu fundador. Certamente ele não os tira do *Alcorão*, tampouco de seus comentadores, mas reproduz traços do estereótipo popularizado na época. É o que indica o Capítulo II do Livro I, da *Suma contra os gentios*,¹⁰ intitulado “A intenção desta obra”, em que ele declina dois dos motivos pelos quais não trata de forma exaustiva dos erros das outras religiões. O primeiro é que ele desconhece completamente os argumentos dos que erram, alegando que não vive em seu meio nem dele se deriva, como é o caso dos primeiros apologistas cristãos. O segundo é que, dentre os que erram, os maometanos, assim como os antigos gentios, não aceitam a autoridade dos textos bíblicos. Ao que conclui: inútil será tentar convencê-los pela via da revelação.

Tal não é o caso dos judeus, pois eles aceitam as antigas escrituras, e dos dissidentes cristãos – como os cátaros e os

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios I*, ed., cit., I,6,3, p. 28.

⁹ *Id. ibid.*, I,7,3, p. 28.

¹⁰ *Id. ibid.*, II,1, p. 21.

averoístas –, que seguem os evangelhos. Por isso, sua proposta metodológica será recorrer a argumentos de razão com os quais todos estariam obrigados a concordar. É com base nestes argumentos que ele pretende não só mostrar os erros das outras religiões e das dissidências internas ao cristianismo, como também a coincidência entre a verdade e a fé católica.

No final da exposição em que pretende mostrar a causa pela qual não se detém na argumentação a respeito do conteúdo teológico das outras religiões, Tomás escreve: “Por esses motivos, deve-se recorrer à razão natural, com a qual todos estão obrigados a concordar. Além disso, ao investigarmos uma verdade, juntamente mostraremos os erros por ela excluídos e como a verdade racional concorda com a fé cristã”.¹¹

5.2.3 Os infiéis

Ainda que Tomás não faça menção explícita aos textos islâmicos, e que identifique de saída a verdade com a fé católica, ele parece ter em vista passagens corânicas bastante popularizadas no mundo cristão medieval, sendo que algumas delas até hoje são divulgadas. É o caso daquelas *suratas* que designam igualmente como profetas Moisés, Cristo e Maomé (*Surata* 4:170).¹² Do ponto de vista cristão, o problema residiria em tomar Cristo apenas como um dos profetas bíblicos, e não como o Filho de Deus encarnado no mundo.

Outras passagens corânicas questionam mais abertamente os dogmas cristãos, em especial o dogma trinitário. Em uma delas lemos: “Crê, pois, em Deus e em seus apóstolos e não digais: há trindade. Cessai de fazê-lo. Isto será mais vantajoso, pois Deus é único” (*Surata*, 4:169). Outras mais, que não deixam de despertar

¹¹ *Id. ibid.*, I,2,4, p. 21.

¹² As *Suratas* foram tomadas e traduzidas por nós da edição castelhana: MAHOMA. *El Corán (Alqur'an)*. Granada: Editorial Azahara, 1994.

curiosidade, são as que prometem prazeres carnavais como recompensa no paraíso. Diz uma delas: haverá como prêmio “belezas de grandes olhos negros, belezas semelhantes às pérolas cuidadosamente ocultas” (*Surata* 56: 22).

Neste segundo caso, o problema radica na promessa de prazeres corporais no paraíso, pois, segundo a metafísica tomasiana, após a morte sobreviveria apenas a substância espiritual, o que inabilitaria os prazeres do corpo, dado que seríamos como os anjos. Outro argumento em reforço desta perspectiva tem apoio na ética aristotélica. Segundo Aristóteles, há bens mais valiosos que os sensíveis; e na leitura cristã, apenas estes bens deveriam ser esperados numa vida futura.¹³ Além disso, uma tendência da exegese corânica, bastante alardeada nos meios cristãos, sugere que, em outra vida, os fiéis seriam premiados com muitas virgens e teriam um gozo carnal sempiterno. Parecem precisamente estes os aspectos que Tomás está rebatendo ao escrever: “A não ser que talvez alguém queira dizer que a bem-aventurança dos anjos é imperfeita porque carece dos deleites dos brutos, o que é absolutamente absurdo. Daí que diz o Senhor (Mt 22,39): «na ressurreição não se casarão nem se darão em casamento, senão que serão como os anjos de Deus»”.¹⁴

O que está em jogo aqui, em primeiro plano, é a negação dos prazeres carnavais, da corporeidade e do sensível. Em uma palavra: não pode haver prazeres carnavais no paraíso nem casamentos, pois seremos como anjos assexuados.

De igual modo, Tomás de Aquino também condena a recompensa de bens temporais prometida pelo judaísmo, ainda que neste caso haja uma diferença significativa em relação ao islamismo. No judaísmo, os bens seriam recebidos ainda nesta vida. A superioridade do cristianismo viria do fato de que ele é apresentado como uma revelação que realiza de forma mais

¹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios I*, I,5,2, p. 26.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, ed. cit., IV,1.

perfeita a letra do Antigo Testamento. Como realça Tomás, a religião cristã “promete de modo especial os bens espirituais e eternos. Daí serem propostos muitos bens que excedem a percepção humana. A lei antiga (isto é: o judaísmo), que prometia bens temporais, propôs umas poucas verdades que excedem o conhecimento da razão humana”.¹⁵

Em alguns casos, os dogmas cristãos postos em dúvida pelo islamismo, serão também objeto do ajuste de contas com o judaísmo. De igual modo, os judeus teriam de aceitar o dogma trinitário e o da Encarnação do Filho de Deus. A diferença é que o judaísmo estaria mais perto da conversão que o islamismo, pois, além de trazer consigo de forma implícita a noção de Trindade, vaticina a vinda de um Messias: um Filho de Deus feito homem.

5.3 Os cristãos heterodoxos

Na *Suma contra os gentios*, os termos “gentio” e “infiel” também designam as tendências heterodoxas nascidas no interior do próprio cristianismo. São aquelas tendências que expressam outra opinião (*doxa*) que a hegemônica ao interpretar os evangelhos ou os artigos de fé.

5.3.1 A impureza da carne

Entre outras coisas, os cátaros afirmavam que o mundo fora criado por uma entidade má, revivendo assim o fantasma do arianismo e do maniqueísmo, bem como alguns resquícios de um platonismo radical, já condenados pelos Padres apologeticos. Se o mundo é mau e foi criado por uma entidade maligna, coloca-se em dúvida o dogma da criação por um Deus bom; e, além disso, levanta-se um interdito em relação às cinco vias tomasianas das provas da existência de Deus a partir das criaturas sensíveis

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios I*, ed. cit., I,5,2, p. 26.

dispostas por graus de perfeição, que veremos adiante. Se a carne é impura, também fica difícil admitir a união entre carne e espírito, na qual se sustenta o dogma da Encarnação.

Neste sentido, a hermenêutica cátara não só afirmaria algumas teses contrárias à ortodoxia católica vigente, como também ao próprio judaísmo e ao islamismo, ao defender a união carnal como pecaminosa, seja nesta ou noutra vida, o que coloca em cheque a um só tempo o sacramento do matrimônio, o dogma da Encarnação e o pressuposto de que o mundo foi criado por uma entidade boa.

Em vista disso, a *Suma contra os gentios*, além de ter em seu horizonte a preocupação com o islamismo e o judaísmo, se volta de modo especial para aos desvios da própria doutrina cristã. É neste sentido que Tomás de Aquino, sobretudo no Livro IV, retoma os erros das antigas heresias, já combatidos pelos padres apologéticos. São as querelas em torno de temas tais como a Trindade, a Encarnação divina e a economia dos sacramentos.

5.3.2 O averroísmo

Outra disputa no interior do cristianismo também traz, ainda que indiretamente, a marca da herança islâmica. É o chamado averroísmo. Mesmo que se possa duvidar que a expressão “averroísmo latino” englobe adequadamente as teses defendidas pelo grande filósofo árabe Averróis (Ibn Roschd – 1226-98), conhecido como “o comentador de Aristóteles”, impossível é negar que tal designação não se reporte ao pensamento islâmico.

Em termos da relação entre fé e razão, o averroísmo se caracteriza pela defesa de posições contrárias às principais teses de Tomás de Aquino. Conhecidos historiadores da Filosofia Medieval, como Etienne Gilson por exemplo,¹⁶ observam que, quando se quer

¹⁶ GILSON, E. *La philosophie au Moyen Age. Des origines Patristiques a la fin du XIVe siècle*. 2ª Edição. Paris: Payot, 1962, ps. 366-70.

saber se um filósofo é averroísta ou não, basta inquirir com as seguintes questões: a filosofia ensina teses contrárias às que a fé impõe? A filosofia defende a eternidade do mundo? A filosofia advoga que há apenas um intelecto agente para todos os indivíduos? Se a resposta a qualquer uma delas for positiva, estamos frente a um averroísta convicto.

Também conhecido como aristotelismo radical ou ortodoxo, o averroísmo designa o conjunto de ideias surgidas na segunda metade do século XIII em torno da Escola de Artes de Paris. Caracteriza-se, entre outras coisas, pela defesa de teses que mesclam platonismo e neoplatonismo com ideias provenientes dos comentários de Aristóteles por Averróis. Dentre os averroístas latinos, os mais destacados são Siger de Brabante (1240-85) e Boécio de Dácia (1200-1299). Das teses contrárias às verdades católicas, temos as principais: a eternidade do mundo, que destoa do dogma criacionista; a unidade do intelecto ou monopsiquismo, segundo a qual só o intelecto divino atua – e, portanto, o intelecto individual é paciente –, o que desabilitaria as noções de imortalidade individual e de vontade livre. E, por fim, o que mais interessa para o nosso estudo: a teoria da dupla verdade, a qual defende a separação entre as verdades da fé e as da razão.

Muitos estudos sobre Averróis vão conceder que a teoria da dupla verdade, ainda que não tenha sido formulada com todas as letras pelo filósofo árabe, radica em sua distinção entre os três modos de leitura do *Alcorão*. De acordo com teoria aristotélica dos três tipos de argumentos, Averróis sugere: a) o argumento literal: serve para os iletrados, aos quais basta a fé sem provas, a retórica fácil e as imagens que impressionam a sensibilidade; b) o argumento alegórico: serve para os teólogos, que se contentam com a persuasão, a probabilidade e a verossimilhança; e, por fim, c) o argumento racional: serve para os filósofos, que precisam de provas e demonstrações lógicas, pois não se deixam enganar pela letra ou pelos símbolos e alegorias teológicas.

Assim, para o averroísmo latino, as verdades da teologia e as da filosofia poderão entrar em contradição. E mais: na teoria dos três tipos de argumento, radica uma das justificativas a favor da superioridade da razão sobre a fé, o que faz com que alguns encontrem no averroísmo as raízes do racionalismo moderno. Tal vinculação, no entanto, logo será contestada com base na alegação de que o filósofo árabe é antes de tudo um homem de fé, ao contrário dos modernos racionalistas. Porém, a julgar pelo que sugere Hannah Arendt,¹⁷ os próprios racionalistas, e em especial ela cita Hobbes e Descartes, também são homens de fé que morreram temendo o fogo do inferno ou orando à Virgem Maria.

No fim das contas, parece certo que a prerrogativa averroísta que separa razão e fé, fiel ou não a Averróis, põe a razão em uma posição de superioridade. Da condição de serva da teologia, a filosofia será alçada ao posto de senhora, pois, em última instância, quem determina o que deve ser interpretado de forma alegórica pela teologia é a própria filosofia.

5.3.3 As razões condenadas

Ao lado disso, é preciso não só ponderar a respeito da ligação entre Averróis e os racionalistas senão que também no tocante à vinculação entre o pensamento do filósofo árabe e o averroísmo latino de finais do século XIII. Para tanto, no contexto medieval, é importante levar em conta os duzentos e dezenove “erros dos gentios” (*errores gentilios*) condenados em 1277, três anos após a morte de Tomás de Aquino.

Ao contrário do que se costuma admitir, parece certo que a teoria da dupla verdade não foi formulada por Averróis em todos os seus termos. Ela teria se gestado no ambiente universitário reativo às sucessivas condenações de Aristóteles. Entre as reações ao aristotelismo, temos em especial aquela dirigida pelo bispo de

¹⁷ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 104.

Paris, Estevão de Tempier, conhecida como as duzentas e dezenove teses condenadas em 1277. A condenação não se dirigia apenas às teses remanescentes da filosofia grega, senão que a toda e qualquer manifestação intelectual que destoasse frente ao que se entendia por ortodoxia, tal como era o caso dos albigenses e averroístas.

Não vamos aqui trazer ao leitor a totalidade das teses condenadas em 1277, pois além de ser um aglomerado disforme de proposições, poucas dizem respeito diretamente ao nosso tema. Tomemos como exemplo as formulações que contradizem a dogmática católica no que toca à relação entre fé e razão ou teologia e filosofia.

Contrariando ao dogma da criação *ex nihilo*, temos a tese 217: “Não é verdade que algo seja feito do nada, nem que tenha havido uma primeira criação”.¹⁸ Ou ainda, a tese 98: “O mundo é eterno, pois o que possui uma tal natureza que lhe permite existir através de todo o tempo futuro, tem também natureza que lhe permite existir durante todo o passado”. A primeira tese contraria abertamente a *narratio* criacionista do Livro do Gênesis, pois, ao defender que não houve um ato criador por parte de um Deus, nega também os seis (ou sete) dias em que o mundo foi feito, além de desacreditar a criação de um primeiro homem (Adão) e de uma primeira mulher (Eva). Ademais, as duas proposições se encontram na afirmação da tese grega da eternidade do mundo, o que põe em dúvida a visão judeu-cristã de uma história com início (Gênesis) e fim (Apocalipse).

Contestando a ideia de indivíduo como substância separada, temos as teses sobre o intelecto agente e a vontade individual. A tese 153 diz: “A vontade e o intelecto não são levados ao ato por si mesmos, mas pela causa sempiterna, isto é, pelos corpos celestes”. Da perspectiva cristã, o problema reside em pressupor que o centro das decisões humanas não radica no intelecto e na vontade

¹⁸ As teses citadas estão em: DE BONI, L. A. *Filosofia medieval. Textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 271-294.

individuais. Com efeito, entende-se que os atos humanos seriam movidos por um intelecto universal, uma espécie de Alma do Mundo (*anima mundi*), em linguagem platônica, que tudo decide por e em nós; ou ainda, que as decisões individuais se derivam de um determinismo cósmico, decorrente do movimento dos astros.

E, por fim, temos as teses que afirmam mais propriamente a superioridade da razão sobre a fé. A tese 37 eleva o argumento de razão sobre o de autoridade: “Não nos contentemos com a autoridade quando quisermos ter certeza de alguma coisa”. Para a tese 154, “Os sábios do mundo são somente os filósofos”. No entanto, entre as proposições mais polêmicas – que, a nosso ver, são as que refletem mais o espírito do averroísmo latino, e até certo ponto do pensamento de Averróis –, destacamos apenas duas delas. A tese 180, que diz: “A religião cristã impede o conhecimento”. E a tese 183: “Os discursos dos teólogos baseiam-se em fábulas”. Especialmente esta última remonta à teoria dos três tipos de argumentação, antes apresentada, em que os argumentos teológicos ficam restritos à alegoria, à imaginação e à persuasão retórica.

Com base no exposto até aqui, podemos concluir que a relação entre fé e razão em Tomás de Aquino não pode ser pensada sem antes levar em conta três aspectos decorrentes da conjuntura em que ele escreve sua obra. A saber: a) o embate entre três distintas crenças que disputam a hegemonia, b) as dissidências internas ao próprio catolicismo e c) as diferentes recepções do pensamento aristotélico no interior do cristianismo, sobretudo aquelas mediadas pelos comentadores árabes.

Com isso, chegamos ao momento de tratar os quatro principais aspectos da relação entre fé e razão no interior da *Suma contra os gentios*.

5.4 A harmonia entre razão e fé

Em termos gerais, já caracterizamos suficientemente o que está pressuposto pela tentativa tomasiana de harmonizar fé e

razão. Em suma, no plano exterior ao catolicismo, pressupõe a exclusão de outros credos como falsas crenças, em especial o judaísmo e o islamismo. No plano interno, pressupõe a interdição de toda e qualquer hermenêutica alternativa, a qual passa a ser considerada interpretação incorreta, como no caso dos cátaros e dos averroístas.

Neste momento, trataremos dos quatro aspectos da relação entre fé e razão já indicados como os pilares básicos da *Suma contra os gentios*. Examinaremos primeiramente a afirmação de que as verdades da fé podem ser compreendidas com base na razão.

A principal verdade da fé elencada por Tomás de Aquino é a existência de Deus. Para ele, tal verdade está revelada em uma passagem do Antigo Testamento em que Moisés, depois de dirigir-se a Deus perguntando pelo seu nome, obtém a enigmática resposta: “*Ego sum qui sum*” (Ex 3,14). A observação de Tomás é que a resposta “Eu sou quem sou”, é suficiente para o vulgo concluir que Deus existe, pois ele não se ocupa com elucubrações metafísicas; no entanto, quem se ocupa disso, como o filósofo, terá de provar a existência de um ser que diz ser quem é.

Eis o problema: como, então, demonstrar a existência de Deus? Em resposta, temos as conhecidas cinco vias da demonstração de sua existência.¹⁹

5.4.1 As verdades da fé são racionais

Na tentativa de demonstrar a existência de Deus, Tomás de Aquino, de saída, rejeita a solução platônica trazida por Santo Anselmo. Tal solução tomava como ponto de partida o nome ou a ideia de “Deus”; e daí concluía sua existência. O *magister* concede que, em sentido absoluto, a proposição “Deus existe” (*Deus est*) é evidente por si mesma, pois o sujeito e o predicado são idênticos.

¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios I*, ed. cit., I,3, p. 22; e *Suma teológica*, ed. cit., I-I q. II, a3.

No entanto, em seguida, ele objeta que, neste caso, não sabemos quem é o sujeito “Deus”. Fiel a Aristóteles, ele então sugere o caminho inverso que parte das coisas sensíveis, pois é através delas que “nosso intelecto é levado ao conhecimento divino de modo a conhecer que Deus é”.²⁰

Com base no pressuposto aristotélico de que não há nada no intelecto que não tenha passado pelos sentidos, as cinco provas da existência de Deus conjugam, de diferentes modos, dois elementos principais: a) a constatação de que há um efeito sensível cuja causa não se explica por si mesma; e b) o pressuposto lógico de que, em uma série causal, seria absurdo proceder ao infinito.²¹

Assim, por exemplo, quando partirmos da constatação de que algumas coisas sensíveis se movem, e que em uma cadeia de causas não poderemos retroceder infinitamente explicando uma pela outra, teremos de concluir forçosamente que existe uma Causa não causada a qual chamamos “Deus”.

Das cinco vias propostas por Tomás de Aquino, quatro delas repetem o mesmo procedimento que parte de um efeito sensível, busca a sua causa em uma série causal e chega a uma Causa inicial não causada; apenas uma é teleológica, pois se remete a uma Causa final.

A primeira via, como já vimos acima, parte do movimento e chega a um Motor imóvel. A segunda via, por sua vez, diz respeito à causa eficiente: se todo efeito tem uma causa, esta causa, por sua vez, não pode dar origem a si mesma. Conclui-se, então, que há uma Causa não causada que está na origem de todas as causas. A terceira via parte da constatação de que todos os seres existentes no mundo são contingentes, remetendo-nos à existência de um ser necessário. A quarta diz respeito à organização dos seres por graus de perfeição, do que se infere que há um ser perfeito em e por si mesmo. E, por fim, a prova teleológica: a quinta via parte da

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios I*, ed. cit., III,3, p. 22.

²¹ Cf. GILSON, *op. cit.*, p. 530ss.

constatação de que todas as coisas se orientam para um fim; e tal finalidade só explica por uma finalidade exterior, ou seja, Deus.

As cinco provas da existência de Deus exemplificam como a razão pode chegar à demonstração da verdade revelada “Deus é”. No entanto, a simples análise das cinco vias já nos mostra alguns traços que distinguem fé e razão. Um deles é que o conhecimento teológico é dedutivo, pois toma como ponto de partida a revelação contida nas escrituras, ou as chamadas verdades da fé. De outro modo, o conhecimento filosófico só poderá admitir como verdadeiro aquilo que for demonstrado pela razão ao tomar como ponto de partida a experiência sensível.

É precisamente neste ponto que Tomás de Aquino terá de enfrentar uma segunda questão. Poderá haver contradição entre as verdades demonstradas pela razão e as da fé? Sua resposta será negativa.

5.4.2 A contradição entre razão e fé

Para Tomás, a razão não poderá chegar a verdades contrárias à fé. Com isso, de um lado, ele quer evitar a posição averroísta que, como vimos, não só admitia a possibilidade da contrariedade entre fé e razão, senão que dava prioridade ao conhecimento racional frente à crença. Quer evitar também certa herança platônica que conduzia a uma espécie de fideísmo, em que a crença cega dispensava o trabalho do conceito.

Em vista dessas posições, postular a harmonia entre fé e razão significava não só dissolver a contrariedade, senão que estreitar a relação entre essas duas vias. Assim, Tomás admite um núcleo comum de conteúdos que poderão ser tratados conjuntamente pela teologia e a filosofia, entendendo que, a respeito deles, se deve chegar a idênticas conclusões. É aí que residiria propriamente o núcleo central da harmonia entre fé e razão. Ainda que as duas vias, a filosófica e a teológica, pudessem dispor de métodos diferentes para alcançar a verdade, havendo

uma única verdade, ambas terão de chegar a idênticas conclusões. Com isso, fica descartada de vez a teoria averroísta da dupla verdade. Em seu lugar, admite-se que há uma única verdade, e que dois são os modos de acesso (*duplex veritatis modus*) a ela.²²

No entanto, a defesa da tese de que há uma única verdade, e de que dois são os caminhos para acessá-la, não é garantia suficiente de que todos os resultados alcançados sejam sempre coincidentes. A questão então é saber como tratar os casos em que houver dissidência ou mesmo contradição entre as verdades da fé e aquelas obtidas pela via racional. Em uma palavra: como resolver a desarmonia entre fé e razão?

Antes de tratar diretamente desta questão, Tomás apresenta alguns inconvenientes de permanecer apenas com o uso da simples razão.

5.4.3 A prerrogativa da fé

O primeiro inconveniente é que poucos teriam acesso ao conhecimento das coisas divinas. O segundo é que a via racional, por ser mais difícil, é mais longa que a revelada, o que demandaria mais tempo e maior preparo intelectual para chegar às verdades já contidas de forma evidente na revelação. Este trabalho, no entanto, poderia ser abreviado pelo acesso direto às verdades reveladas. E, por fim, outro inconveniente radicava na própria debilidade da razão humana, a qual poderia facilmente conduzir ao erro, à falsidade e à confusão.²³

Os dois primeiros inconvenientes já têm história no cristianismo. É bastante conhecida a questão platônica: como a multidão de ignorantes (*apaidós*) que se converteu ao cristianismo poderia ter acesso às verdades mais elevadas? Também é conhecida uma das respostas dadas a esta questão: o acesso não se

²² TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios I*, ed. cit., III,3, p. 22.

²³ Cf. *Id. ibid.*, I,4, p. 24-25.

dá pelo conhecimento direto das Ideias, senão que por meio de suas imagens. Com o tempo, Cristo será tomado como a imagem viva das realidades contempladas; ou ainda, como a própria Ideia (*Logos, Verbum*) encarnada no mundo.

A resposta de Tomás de Aquino, apesar de estar alicerçada no aristotelismo escolástico, não será tão diferente. Para ele, não é preciso trilhar a longa, árida e incerta via racional se já dispomos das facilidades da revelação. O que poderíamos perguntar a Tomás é se esta solução não se assemelha ao que ele criticara no islamismo, ao acusá-lo de não apresentar verdades mais elaboradas senão aquelas que qualquer medíocre poderia compreender.

5.4.4 O conflito entre fé e razão

Nos casos em que persistir o conflito entre fé e razão, Tomás entende que a contrariedade terá de ser tomada apenas como aparente, pois não pode haver duas verdades em disputa. O desacordo, então, residiria tão somente na má aplicação da razão, e não na disputa entre verdades rivais. Na *Suma contra os gentios*, Tomás apresenta quatro argumentos principais que pretendem mostrar que os conflitos resultam da má aplicação da razão.²⁴

O primeiro argumento é que os princípios conhecidos pela razão não podem contrariar a fé, pois tanto os conteúdos que possuímos naturalmente quanto os revelados são verdadeiros, já que foram informados pelo mesmo Deus. Segundo argumento: aquilo que Deus infunde na alma é verdadeiro, como é o caso dos primeiros princípios lógicos, e está de acordo com as verdades reveladas, a não ser que tenhamos sido enganados por Ele, o que não seria lícito pensar. O terceiro argumento é que nosso entendimento não pode alcançar o conhecimento da verdade quando guiado por razões contrárias; então, se Deus nos

²⁴ Cf. *Id. ibid.*, 1,7, p. 27ss.

infundisse razões contrárias entre si, estaríamos impedidos de chegar à verdade, o que também seria absurdo. Por fim, o quarto argumento: não é possível que algo natural mude e que sua natureza permaneça; de igual modo, em um mesmo sujeito não pode haver opiniões contrárias acerca de uma mesma natureza.

Pela estrutura dos quatro argumentos, podemos notar que esses pressupõem, de saída, que as verdades da fé são evidentes por si mesmas; e que, no caso de haver conflitos, o erro sempre será tributado ao uso incorreto da razão.

Por fim, há uma justificativa adicional que consta no final da *Suma contra os gentios*²⁵ e que poderia servir para entender melhor a hierarquia entre o conhecimento racional e o revelado.

Tomás entende que o conhecimento humano está hierarquizado por três graus. O primeiro é o conhecimento racional que, como vimos, parte das criaturas (por ex.: as cinco vias) e chega à demonstração da primeira causa identificada com Deus. Por meio deste procedimento, partimos da compreensão e chegamos às verdades reveladas. O segundo grau sobrepassa o conhecimento racional. Trata-se do conhecimento revelado, o qual toma como ponto de partida a crença e daí se chega a uma maior clareza mediante o uso da razão.

Por fim, o terceiro grau do conhecimento, não tratado até aqui, diz respeito à perfeita contemplação das coisas do mundo e das verdades reveladas, em que haveria plena circularidade entre crer e compreender. Este último degrau, correspondente ao conhecimento divino – daí a origem grega: *theíon* (divino), *theós* (deus) e *theōria* –, se destina a alguns eleitos: os santos, os mártires e os doutores. Estes modelos de virtude, de fé e de sabedoria são a própria verdade revelada em seu mais alto grau de perfeição.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, ed. cit., 1, proêmio.

Referências

- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- DE BONI, L. A. *Filosofia medieval. Textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- GILSON, E. *La philosophie au Moyen Age. Des origines Patristiques a la fin du XIVe siècle*. 2ª Edição. Paris: Payot, 1962.
- MAHOMA. *El Corán (Alqur'an)*. Granada: Editorial Azahara, 1994.
- MOURA, O. Introdução, em: TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios*. Volume I. Tradução e Introdução de Odilão Moura. Porto Alegre-Caxias do Sul: Est-Sulina-Ucs, 1990.
- THONNARD, F.-J. *Compêndio de História de Filosofia*. Traduzido da Quinta Edição Francesa por Valente Pombo. Tournai: Sociedade de São João Evangelista-Desclée, 1953.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios*. Volume I. Tradução e Introdução de Odilão Moura. Porto Alegre-Caxias do Sul: Est-Sulina-Ucs, 1990.
- _____. *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe. 2 volúmenes. Madrid: Editorial Católica, 1953.
- _____. *Suma teológica*. 10 volumes. Tradução Alexandre Corrêa. Reedição Roviho Costa e Luís A. De Boni. Porto Alegre-Caxias do Sul: Est-Sulina-Ucs, 1980.

João Duns Scotus sobre fé e razão: um ensaio sobre metodologias e compatibilidades*

Roberto Hofmeister Pich

6.1 Introdução

O tema das relações entre “fé” e “razão” é central na teologia fundamental e na filosofia da religião, seja em um corte histórico ou em um olhar contemporâneo. Mais especificamente, o debate “fé e razão” ou, em regra, entre o que se conhece pela fé e o que se conhece pela razão ou pelo entendimento, em perspectiva puramente natural, acerca de Deus e do mundo – prevendo, é claro, a medida em que uma incide sobre o desempenho da outra e também julga ou avalia esse mesmo desempenho – é um mote corriqueiro, ao se representar traços centrais de uma “filosofia na Idade Média”¹. É impossível sequer resumi-lo em poucas linhas. Afinal, mesmo na opção de um relato histórico-descritivo mais breve, isto é, em seguimento à sugestão de que a filosofia no Ocidente Medieval Latino está mais bem circunscrita do período

* Para esta exposição, faço uso, com permissão, de partes de texto dos seguintes estudos: (a) Roberto Hofmeister PICH, ‘Poder absoluto e conhecimento moral’, *Filosofia – Unisinos*, 11 (2011), pp. 141-162; (b) Roberto Hofmeister PICH, ‘Duns Scotus’s Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach’, *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 61:2 (2014), pp. 430-464.

¹ Cf., por exemplo, Philotheus BÖHNER e Étienne GILSON, *História da filosofia cristã*, (Petrópolis: Vozes, ⁵1991), pp. 9-22; John MARENBNON, *Early Medieval Philosophy (480–1150) – An Introduction*, (London – New York: Routledge, ²1988 (repr. 1991)), pp. 80-110. Sobre aproximações, distanciamentos e devidas relações entre “teologia” e “filosofia”, no período, cf., por exemplo, G. R. EVANS, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, (London – New York: Routledge, 1993 (repr. 1994)), pp. 3-16.

que se estende de Anselmo de Cantuária (1033–1109) até Nicolau de Cusa (1401–1464), as características do debate seriam tantas e as soluções (ou irresoluções) tão multifacetadas que qualquer tentativa de um apanhado geral estaria fadada ao fracasso ou, ainda mais seguramente, à superficialidade. Assim, no estudo que segue, (I) explicitarei, de início, certas assunções gerais sobre que tipo de problema filosófico é aquele sobre a relação entre fé e razão e o modo em que ele é um traço geral da filosofia na Idade Média, (II) atingindo como ponto de destaque as diretrizes da recepção, por João Duns Scotus O.F.M. (1265/1266–1308), do conceito aristotélico de “conhecimento em sentido estrito” (*episteme* ou *scientia*). (III) Em seguida, abordarei o tema “fé e razão” a partir de textos de Scotus que expõem uma controvérsia medieval em torno da *indispensabilidade da teologia face à filosofia*. É a análise desses mesmos que permitirá, em breves Considerações Finais, anotar itens sobre a metodologia do conhecimento na teologia e na filosofia, bem como os espaços de compatibilidade entre o saber pela fé e o saber pela razão somente.

6.2 O problema filosófico

Em três aspectos centrais, pode-se encontrar nos autores medievais o tratamento do tema “fé e razão”: (i) primeiramente, se os dados da fé – entendida, aqui, fundamentalmente como fonte cognitivo-volitiva de acesso a itens revelados por Deus – podem, em alguma medida, ser objeto de demonstração racional, tal como a *existência de Deus* e alguns dos *atributos divinos*²; (ii) em segundo lugar, em termos da meta de defender a concebibilidade de itens da fé e a credibilidade ou a “verossimilhança” de seus

² Para ficar em apenas dois exemplos fundamentais, cf. Sanctus THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ed. Leonina. Cura et studio Sac. P. CARAMELLO, (Torino: Marietti, 1962), I, q. 2, aa. 1-3; IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia II. Ordinatio – Liber primus: distinctio prima et secunda*, (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), I, d. 2, p. 1, qq. 1-2, nn. 1-156, pp. 125-221. Na filosofia da religião contemporânea, talvez se possa dizer que a obra que é o símbolo desse esforço intelectual é Richard SWINBURNE, *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press, 2004).

conteúdos, incluindo nesse sentido controvérsias apoloéticas com outras religiões, em especial o judaísmo e o islamismo, alegando a superioridade da religião cristã e o seu apelo universal *justamente pelo seu bônus em racionalidade*; o lema, nesse caso, passa pelo reconhecimento de que a religião cristã apresenta um conjunto de proposições inevidentes, *mas críveis*³, podendo ser objeto de crença justificada racionalmente, ainda que não de conhecimento (em sentido estrito)⁴; (iii) por fim, e em um passo curto, próximo do anterior, fazendo uso de expressões contemporâneas do problema, pensadores medievais também revelam interesse em analisar se as crenças teístas e religioso-cristãs são, elas mesmas, em seu caráter de atos mentais e intelectuais, e de novo nas características de seus conteúdos, *justificadas* ou *avalizadas* pela razão⁵. As três direções

³ Procurei mostrar isso em diversos estudos sobre apoloética e debates com outras religiões na obra de João Duns Scotus; cf., por exemplo, Roberto Hofmeister PICH, 'Scotus on the Credibility of the Holy Scripture', in: J. F. P. MEIRINHOS et O. WEIJERS (eds.), *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, (Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2009), pp. 469-490; Roberto Hofmeister PICH, 'A Conflict of Reason: Scotus's Appraisal of Christianity and Judgment of Other Religions', in: Gorge K. HASSELHOFF and Knut Martin STÜNKEL (eds.), *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*, (Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015), pp. 143-168.

⁴ Cf. o trabalho pioneiro de A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1962). Cf. também Y. SCHWARTZ and V. KRECH, *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004). Sobre a tradição de “diálogos religiosos” na Idade Média e o surgimento, como consequência principal da sua produção, de uma filosofia da linguagem e até mesmo de uma meta-linguagem dos credos religiosos, filosoficamente orientada e com recurso a certas “topologias”, para fins de mútuo entendimento e “balanço de posições”, cf. Knut Martin STÜNKEL, “Towards a Theory of Meta-Communicative Elements in Medieval Religious Dialogues. Abelard's *Collationes* and the Topology of “Religion””, in: Gorge K. HASSELHOFF and Knut Martin STÜNKEL (eds.), *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*, (Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015), pp. 193-205, bem como, no mesmo volume, Jörn MÜLLER, 'Lessons in Communication. A New Approach to Peter Abelard's *Collationes*', pp. 55-68.

⁵ Cf. novamente a bibliografia mencionada nas notas 3-4; cf. ainda Roberto Hofmeister PICH, 'Duns Scotus sobre a credibilidade das doutrinas contidas nas Escrituras', in: Luís Alberto DE BONI – Roberto Hofmeister PICH – Thiago Soares LEITE – Joice B. da COSTA – Cléber Eduardo dos Santos DIAS (orgs.), *João Duns Scotus 1308–2008 – Scotistas lusófonos*, (Porto Alegre – Bragança Paulista: EST Edições – Edipucrs – Edusf, 2008), pp. 125-155; Roberto Hofmeister PICH, 'Duns Scotus on the Credibility of Christian Doctrines', in: A. MUSCO – C. CAMPAGNO – S. D'AGOSTINO – G. MUSOTTO (a cura di), *Universality of Reason – Plurality of Philosophies in the Middle Ages*, (Palermo: Officina di Studi Medievali, Vol. II, 2012), pp. 999-1111. As três direções apontadas do debate “fé e razão” na filosofia na Idade Média podem ser verificadas em exposições referenciais da filosofia da religião

de orientação do debate, acima resumidas, são traçadas pelos autores medievais, em regra, segundo um conceito bem claro e articulado de “razão natural” ou “poder de conhecimento pelos meios naturais apenas” – que *do lado puramente mental* ganharia *lato sensu* a forma da apreensão de termos, do ajuizamento e do raciocínio inferencial (formal e/ou material) –, bem como de conhecimento filosófico, em contraste com o “conhecimento teológico”, sobretudo a partir do ingresso definitivo e completo, no Ocidente Medieval Latino do século 13, das obras aristotélicas, que pressupunham concepções bem determinadas sobre a origem do conhecimento humano na experiência sensorial e sobre o “conhecimento científico” ou “em sentido estrito”⁶.

Em regra, como se pode aprender com sobeja clareza dos antigos mestres Étienne Gilson e Philotheus Böhner, os pensadores medievais viram no uso da razão natural – tal como ela *é* ou *está* – para conhecer a Deus e a realidade uma forma válida de saber resguardada pela “sabedoria”, (i) cuja meta é a salvação e a comunhão com o mistério divino, (ii) para a qual vale, ademais, a reserva de verdade das proposições da fé reveladas, que preserva e põe metas à razão, e determina “espiritual” ou “psicologicamente” a “atitude cognoscitiva” do pensador cristão, a sua concepção de mundo e a sua seleção de problemas, mas que abre caminho, na prática irrestrito, ao uso da razão como instrumento *bom* tal qual a criação, com o qual se constrói o *intellectus fidei* e se oportuniza a descoberta racional⁷. Se esses aspectos podem caracterizar os seus agentes como proponentes de uma “filosofia cristã” – acepção conceitual e historiográfica exposta de forma sistemática só no

contemporânea, tal como se pode conferir in: Philip L. QUINN and Charles TALIAFERRO (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, (Oxford: Blackwell Publishing (Blackwell Companions to Philosophy), 1999), Partes V (“A Concepção Teísta de Deus”), Parte VI (“A Justificação da Crença Teísta”), Parte VII (“Desafios para a Racionalidade da Crença Teísta”) e Parte X (“Reflexão Filosófica sobre a Fé Cristã”), com contribuições de diversos autores.

⁶ Cf. a discussão abaixo, no texto principal, bem como as notas 18-21.

⁷ Cf. Philotheus BÖHNER e Étienne GILSON, *op. cit.*, pp. 145s.

século 20⁸ –, é fácil notar que essa visão *assertiva*, mas *orientada*, da mesma maneira como uma causa eficiente-instrumental é orientada por uma causa final, do que pertence à fé e do que pertence à razão coube, *sobretudo*, a “filósofos” como Anselmo de Aosta, Alberto Magno (ca. 1200–1280), Tomás de Aquino (1225–1274), Boaventura de Bagnorea (1221–1274), João Duns Scotus *et alii*, que, no entanto, virtualmente considerariam aquela denominação *escandalosa*, uma vez que sempre só se compreenderam *como teólogos*⁹.

Com efeito, a adoção do princípio de que a razão pode ser útil e virtualmente indispensável para esclarecer e convencer dos dados da fé foi o motivo que *fez nascer* o que veio a ser chamado de “escolástica”. Esse nascimento coincide com a vitória da dialética sobre a antidialética, da lógica ou da demonstração contra a não-lógica e a não-demonstração, na obra pioneira de Anselmo de Cantuária – de resto, formado nas disciplinas do *trivium* e do *quadrivium* promovidas e difundidas pelas *escolas monásticas e das catedrais* após a reforma educacional de Carlos Magno¹⁰. Em seu *Proslogion* ou “alocução a um outro”, isto é, ao tolo ou estulto

⁸ Cf. a nota anterior. Cf. Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, (Paris: Vrin, 1978), pp. 1-38, 413-440. Naturalmente, as observações no parágrafo anterior e neste (texto principal) são relativas à filosofia ensinada e praticada no Ocidente Medieval Latino; histórias da filosofia na Idade Média *lato sensu* enfatizaram, posteriormente, tradições plurais em termos de confissão cristã e também de identidade religiosa, que incluem a tradição bizantina, a tradição islâmica oriental, a tradição islâmica ocidental e o pensamento judaico, bem como, naturalmente, a obra filosófica de mestres das faculdades de artes liberais que não ensinaram nem produziram obras de teologia; cf., por exemplo, Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1995); em uma linha semelhante, mas com ênfase na exposição da diversidade de “sistemas” concorrentes na filosofia do Ocidente Medieval Latino e no grande número de autores e obras importantes que a pesquisa nos séculos 20-21 pela primeira vez revelou, cf. Theo KOBUSCH, *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters – Geschichte der Philosophie Band V*, (München: C. H. Beck, 2011).

⁹ Novamente, cf. a nota anterior, seja feita a ressalva de que a elaboração filosófica relevante por mestres de artes liberais que não se dedicaram, ao menos primariamente, à teologia, pode ser verificada tanto na “Alta Escolástica” quanto na “Escolástica Tardia”; cf., por exemplo, Theo KOBUSCH, op. cit., pp. 32-52 (sobre Pedro Abelardo) e pp. 439-443 (sobre João Buridano).

¹⁰ Cf. Étienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, (São Paulo: Martins Fontes, 2001), pp. 213-240, 291-305. Cf. também Kurt FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, (Stuttgart: Philipp Reclam, 1995), pp. 155-159.

que diz em seu coração que “Deus não existe”, Anselmo insistiu que a busca por razões e explicações é tanto motivacionalmente *precedida pela* quanto *pertencente à essência da* atitude de crer¹¹. Ali, como mostraram intérpretes autorizados como C. Viola e J. M. Costa Macedo, o seu *método investigativo* estava em pleno desdobramento e evolução, em que, para além da estrita fundamentação *sola ratiōne* tipificada no *Monologion*, Anselmo opera com o famoso “unum argumentum” *a priori* (que, aqui, significa apenas *sem* apelo a algum tipo de experiência do mundo exterior), a partir do qual verdades básicas da crença teísta cristã, já sabidas na fé, são demonstráveis só pela razão e sem nenhum recurso à Escritura ou à tradição – famosamente, a existência não só no entendimento, mas na realidade, do *aliquid quo nihil maius cogitari potest*¹². De todo modo, cabe destacar que todos esses passos de Anselmo – resultados concretos de uma proposta de conhecimento cristalizada nos motes famosos “credo ut intelligam” e “fides quaerens intellectum” – são variações teóricas, em seu contexto e tempo, dos temas e das orientações dadas originalmente por Agostinho (354–430)¹³ de uma fé que traz consigo o desejo de alcançar, acerca dos seus objetos, a visão da inteligência. O cenário

¹¹ Cf. ANSELM VON CANTERBURY. *Proslogion*, Lateinisch-Deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt, (Frommann-Holzboog, 31995), Prooemium, p. 70; c. 1, pp. 82-84; cc. 2-4, pp. 84-88.

¹² Cf., por exemplo, C. VIOLA, ‘La dialectique de la grandeur. Une interprétation du ‘*Proslogion*’, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 37 (1970), pp. 23-55; C. VIOLA, ‘Origine et portée du principe dialectique du ‘*Proslogion*’ de saint Anselme. De l’«argument ontologique» à l’«argument mégalogique»’, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 83:3 (1991–1992), pp. 339-384; C. VIOLA, ‘Saint Anselm, the Theologian of the Greatness of God’, *Hermathena – A Trinity College Dublin Review*, 166 (1999), pp. 95-127; K. VIOLA, ‘Evolution de la méthode anselmienne: les trois étapes’, in: Roberto Hofmeister PICH (ed.), *Anselm of Canterbury (1033–1109). Philosophical Theology and Ethics*, (Porto – Louvain la Neuve: FIDEM – Brepols, 2011), pp. 2-17; J. M. COSTA MACEDO, *Anselmo e a astúcia da razão*, (Porto Alegre: EST Edições, 2009), pp. 63-112.

¹³ Um excelente exemplo de reflexão sobre o “tipo de racionalidade” encontrada em Agostinho e a extensão de sua herança até e em Anselmo de Cantuária se encontra in: Coloman VIOLA and Joseph KORMOS (eds.), *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm*, (Piliscsaba: Pázmány Péter Catholic University – The Editor of the Philosophical Institute, 2005). Sobre o uso metodológico de ferramentas do “platonismo” (ou do “neoplatonismo”) e da lógica argumentativa em Agostinho e Anselmo, cf. também John MARENBNON, op. cit., p. 98.

mais radical, e de forma alguma menos confuso e cheio de tensões, das relações entre fé e razão na filosofia na Idade Média precisaria da “entrada de Aristóteles no Ocidente”¹⁴.

Afinal, a apreciação da fé como forma de conhecimento e da razão como veículo para conduzir ao objeto da fé, que é a entidade divina como tal, só estaria completa se, por um lado, fosse a primeira testada por um modelo de “conhecimento científico” (*scientia*) que só a *episteme* aristotélica providenciou no início do século 13 e, por outro, se a metafísica fosse adequadamente explicitada e proposta como caminho racional conducente a Deus, mesmo que, tal como herdado de Aristóteles, fosse cheio de obstáculos e acidentes. Dessa maneira, chega-se à maturidade do tema¹⁵. Ao final do século 13, quando, por exemplo, João Duns Scotus faz e refaz os seus comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo¹⁶, a aplicação do modelo aristotélico de ciência-*episteme* à teologia já era um processo consolidado. Rigorosamente falando, a pergunta pelo *caráter científico* da teologia foi posta, por primeiro, por Alexandre de Hales (ca. 1185–1245)¹⁷. Em específico,

¹⁴ Sobre esse tópico em si, cf. Luis Alberto DE BONI, *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, (Porto Alegre: EST Edições – Editora Ulysses, 2010). Cf. também Ch. H. LOHR, ‘The Medieval Interpretation of Aristotle’, in: N. KREZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 80-88.

¹⁵ Sobre isso, cf., por exemplo, Ludger HONNEFELDER, ‘*Scientia in se – scientia in nobis*: Zur philosophischen Bedeutung einer wissenschaftstheoretischen Unterscheidung’, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 22 – Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), pp. 204-214; Ludger HONNEFELDER, ‘Metaphysik zwischen Onto-Theologik, Transzendentalwissenschaft und universaler formaler Semantik – Zur philosophischen Aktualität der mittelalterlichen Ansätze von Metaphysik’, in: Jan A. AERTSEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 26 – Was ist Philosophie im Mittelalter?*, (Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1998), pp. 48-59.

¹⁶ Cf. A. B. WOLTER, ‘Reflections about Scotus’s Early Works’, in: Ludger HONNEFELDER – Mechthild DREYER – Rega WOOD (eds.), *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*, (Leiden: E. J. Brill, 1996), pp. 37-57 (45-47).

¹⁷ Cf. ALEXANDER DE HALES, *Summa Halensis [Summa theologica]*, Tomus I, Liber Primus, (Ad Claras Aquas (Quaracchi): Studio et Cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 1924), Tractatus introductorius, q. I (*De doctrina theologiae*), cc. 1-7, pp. 1-13. Cf. também Elisabeth GÖSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte, Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)*, (München: Max Hueber Verlag, 1964), pp. 15-27.

essa pergunta pressupõe a introdução e recepção dos *Segundos analíticos* de Aristóteles nas Faculdades de Artes, no século 13¹⁸ – ou, como expôs Pannenberg¹⁹, a recepção impactante da obra e do projeto científico de Aristóteles, que coincide historicamente com o surgimento das primeiras “faculdades” de teologia e das primeiras “universidades”²⁰. O modelo aristotélico, como ferramenta de sistematização teórica, tornou-se central desde a sua recepção por Tomás de Aquino²¹, que foi o primeiro a aplicar por inteiro o conceito aristotélico de ciência ao “hábito” da teologia.

Ainda que em um delineamento aqui drasticamente resumido, cabe prestar atenção ao debate sobre o caráter científico da teologia, na forma como Scotus o apresentou. Um conhecimento científico, se existe, trata de desdobrar (a) a essência de um objeto primeiro – em regra, *real*, mesmo que sob a forma representativa –, que é o sujeito de um primeiro princípio e do qual algo é dito na conclusão de um argumento silogístico ou de uma demonstração, obedecendo, portanto, a (b) certos critérios formais e de desempenho intelectual. Na *scientia*, trata-se, sobretudo, da organização mental do saber e da justificação de teses que se querem concluídas a partir de princípios, e não do

¹⁸ Cf. B. G. DOD, ‘Aristoteles latinus’, in: N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 46, 54-55. Cf. também E. SERENE, ‘Demonstrative Science’, in: N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 496-497.

¹⁹ Cf. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1973), p. 11.

²⁰ Cf. também É. GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 465-510.

²¹ Cf. L. HÖDL, Von der theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus, in: A. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 20 – Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, (Berlin: Walter de Gruyter, 1989), pp. 20-21; Martin GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt, (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1948), pp. 186-187.

saber hipotético, indutivo-experimental e probabilístico que caracteriza a ciência moderna. Fundamental, de toda maneira, é que, respeitando a objetividade do conhecido, é preciso haver certa proporção entre o objeto a ser conhecido e a mente que o conhece, do contrário o conhecimento, como ato mental, não ocorre ou não passa da mera “forma”²².

É compreensível, pois, que, Scotus tenha alertado para o fato de que, se certos objetos do mundo são apresentados ao pensamento na forma da linguagem natural, a saber, da proposição que pode ser verdadeira ou falsa, mas há, todavia, uma constatável desproporção entre aquilo que se apresenta ou representa objetivamente e a condição intelectual tanto de compreensão conceitual quanto de natural reconhecimento de evidência (alegada), não há ou não pode ser gerada *scientia*. Fazendo uso de uma distinção marcante, Scotus diz que, havendo a proporção entre o conteúdo objetivo e o poder intelectual, tem-se ou pode-se ter “ciência *in se*”; não havendo a proporção, tem-se só uma “doutrina para nós”. Caso alguém queira o hábito da “ciência *in se*”, como deve ser o seu saber ou como se precisa constatar os traços epistêmicos de um saber?²³

Para dizer o mínimo, o saber estrito, científico, o *scire* aristotélico, propunha condições bem determinadas²⁴, que o Doutor Sutil discutiu nas Partes 3 e 4 do Prólogo da sua *Ordinatio*²⁵, resumindo-as a quatro. As condições são as seguintes: (1) A ciência é um “conhecimento certo” (*cognitio certa*), sem equívoco e dúvida. Em relação a essa definição, a “opinião”

²² Para todo esse parágrafo cf. Roberto Hofmeister PICH, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, (Bonn: Universität Bonn, 2001), Capítulos 1 e 6, em especial.

²³ Id. *ibid.*, Capítulo 1, subdivisões 1.1 a 1.4, bem como Conclusão, subdivisão 3. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*, (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), prol., p. 3, qq. 1-3, nn. 141-149, pp. 95-101; p. 4, qq. 1-2, n. 208, pp. 141-142.

²⁴ Id. *ibid.*, nn. 208-213, pp. 141-146. Cf. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: ARISTOTELES, *Erste Analytik / Zweite Analytik*, hrsg. von Hans Günter ZEKL, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998), I, 2, 71b9-10, pp. 314s.

²⁵ Cf. as passagens de Scotus nas últimas duas notas.

(*opinio*), a atividade discursiva do entendimento que produz certeza só através de alguma probabilidade, e a “suspeita” (*suspicio*), a atividade discursiva do intelecto que produz certeza só através da mera inclinação a um de dois contrários²⁶, não são *virtutes intellectuales*, isto é, virtudes com dotes estritamente epistêmicos. (2) Além disso, a *scientia* como hábito intelectual se relaciona com alguma coisa conhecida necessária, isto é, com alguma coisa conhecida através de uma demonstração que parte de premissas necessárias²⁷. (3) Depois disso, cabe dizer que a ciência é efetivada por uma causa que é *evidente* à potência do conhecimento. Trata-se de conhecer “por uma causa e pela evidência do objeto”, ou seja, a causa do saber científico, que é evidente à potência do conhecimento, é o conhecimento evidente do objeto na forma de uma primeira proposição imediata²⁸. (4) Finalmente, o “conhecimento científico” é aplicado à coisa conhecida por meio de um discurso silogístico. Esse quarto item, que sugere a discursividade do conhecimento, consiste em uma comparação com um dado entendimento que vem a ser aperfeiçoado pelo objeto conhecido. Scotus *et alii* o consideraram dispensável para a ideia de “conhecimento”²⁹.

De um ponto de vista epistêmico, o conjunto de apreciações que Scotus fez às condições aristotélicas são extremamente

²⁶ A saber, um tema dos *Tópicos* e da *Retórica* de Aristóteles; cf. Richard MCKEON, ‘Philosophy and the Development of Scientific Methods’, *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), pp. 10-11; C. MARMO, ‘*Suspicio*: A Key Word to the Significance of Aristotle’s *Rhetoric* in Thirteenth Century Scholasticism’, *Cahiers de l’Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 60 (1990), pp. 165-169, 187-191.

²⁷ Cf. também JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], *Reportatio I-A – The Examined Report of the Paris Lecture*, ed. by Allan B. WOLTER and O. V. BYCHKOV, Latin Text and English Translation, (St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, Vol. 1, 2004), prol., a. 1, n. 8, p. 3.

²⁸ Cf. também IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia XVI. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam*, (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960), prol., p. 3, q. 1, n. 107, p. 39.

²⁹ Para todo esse parágrafo cf. Roberto Hofmeister PICH, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Capítulo 6, subdivisões 6.1 a 6.3. Cf. também Roberto Hofmeister PICH, ‘O conceito scotista de “conhecimento científico” (*scientia*) está em concordância com a *episteme* de Aristóteles?’, *Thaumazein*, 5 (2013), pp. 32-70.

importantes. Em especial, ele fez notar que a noção de conhecimento científico, caso aplicado com sucesso à teologia, teria de ser expandida, dado que a teologia, ao tratar da *essência divina singular*, (a) exige um conceito essencial *de uma entidade única*, que desafia a generalidade do conceito; mais ainda, (b) trazendo ao cenário a teoria das modalidades, a teologia contém em sua maior parte um corpo de proposições que são contingentes³⁰, não necessárias, uma vez que expressam a vontade divina e teriam de ser explicadas de forma última não por uma visão do intelecto divino, mas da vontade divina. Assim, pois, na *scientia* pretendida, o singular ou uma *essentia ut haec* teria de entrar na dimensão do conceito, e o conteúdo proposicional contingente, não o necessário, teria de estar contido no primeiro objeto tanto em si mesmo quanto enquanto conhecido, em uma epistemologia nova³¹. Para o presente propósito, cabe afirmar que, mesmo que tenha sido formulado por Scotus um modelo expandido de “conhecimento científico”³², em “nossa condição atual” não se atinge uma “teologia *in se*”; atinge-se só uma “doutrina”³³. O saber teológico humano poderia ser ciência em um intelecto proporcionado, mas esse, agora, não é o caso humano. Além disso, o próprio conhecimento da fé como hábito e ato de crer em “artigos” ou “objetos da fé” não é dotado de evidência, sendo no máximo um conhecimento – de

³⁰ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 3, qq. 1-3, n. 150, p. 101; prol., p. 4, qq. 1-2, nn. 210-213, pp. 144-146.

³¹ Cf. Roberto Hofmeister PICH, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, especialmente Capítulos 1 e Capítulo 6, bem como a Conclusão. Cf. também Roberto Hofmeister PICH, ‘O conceito scotista de “conhecimento científico” (*scientia*) está em concordância com a *episteme* de Aristóteles?’, op. cit., pp. 32-70.

³² Esse tópico foi retomado e ainda mais expandido in: Roberto Hofmeister PICH, ‘Onipotência e conhecimento científico’, in: C. A. LERTORA MENDOZA (coord.), *Juan Duns Escoto*, Anais do XII Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval, Buenos Aires, 2008, (Buenos Aires: FEPAL, 2008), pp. 1-17.

³³ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 3, qq. 1-3, n. 141, pp. 95-96. Cf. Roberto Hofmeister PICH, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, especialmente Capítulo 1, subdivisões 1.1 a 1.4 (incluindo demais subdivisões internas).

coisas em si “críveis” ou “verossímeis”³⁴ – dotado de “certeza” (*certitudo*) e “sem temor [da verdade do oposto]” (*sine formidine*). Esse mesmo conhecimento certo da fé pode se dar, pois, ou com a firmeza (*firmiter*) baseada na autoridade veraz dos que receberam a revelação original e a transmitem por pregação e testemunho e a preservam e esclarecem pelo ensino, a saber, os apóstolos e os seus representantes e o magistério eclesiástico (“fé adquirida” – *fides acquisita*)³⁵, ou com a firmeza ainda maior e aperfeiçoadora da fé que se adquiriu por causa da sua concessão e constituição, agora, como dom sobrenatural, diretamente por Deus (como máxima autoridade veraz infalível). Essa última é necessária à salvação, visto que tem a sua forma e o grau de intensidade determinados pela caridade (“fé infusa” – *fides infusa*)³⁶.

De todo modo, há ainda espaço para atingir a entidade divina pelas vias de uma “ciência” em sentido estrito, a saber, a metafísica, cujo objeto passa a ser o “ente enquanto ente”³⁷. A história de sucesso da metafísica tanto para conceber quanto para provar a existência e certos atributos do ente primeiro – a saber, Deus – pelos meios da razão natural não pode ser recontada aqui³⁸. Por ora, basta que se tenha em vista que isso exigiu de autores como Tomás de Aquino e João Duns Scotus a recusa da ideia de que a ciência primeira ou a metafísica tem Deus como *objeto*

³⁴ Cf., acima, as notas 3-4.

³⁵ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia XXI. Lectura in librum tertium sententiarum: a distinctione decima octava ad quadragesimam*, (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2004), III, d. 23, q. un., nn. 17-20, pp. 102-104; n. 32, p. 108.

³⁶ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, III, d. 23, q. um., nn. 22-23, pp. 104-105; nn. 48-58, pp. 115-119. Sobre esses temas, cf. Ludwig WALTER, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, (München – Paderborn – Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1968).

³⁷ Sobre isso, cf. o monumental trabalho de Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, (Münster: Aschendorff, 2019); cf. também Ludger HONNEFELDER, *Duns Scotus*, (München: Beck, 2005), Capítulo 1 e Capítulo 3.

³⁸ De todo modo, seja mencionado também Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990), especialmente pp. 1-199.

primeiro – no máximo, ela tem Deus como objetivo final ou meta demonstrativa máxima de uma teoria unificada e geral da realidade³⁹. Ressalte-se, ademais, que a determinação do primeiro objeto da metafísica ou do primeiro objeto do intelecto em termos de adequação, o conceito de ente como tal⁴⁰, ditará o caminho seguro, mas modesto em pretensões, de como a razão chega a Deus: isso é assim seja se aquele objeto é tomado como o conceito de ente análogo (Tomás de Aquino), que reserva a similaridade e a diferença entre o ente incausado e o ente causado, a causa e o efeito⁴¹, seja se ele é tomado como o conceito de ente unívoco (João Duns Scotus), em uma teoria cuja base precisa ser a defesa da identidade semântica do conceito de ente em seu sentido mais geral e abstrato, passível – ele e as suas *passiones* – de predicação transcategorial e, assim, aplicável a Deus e à criação⁴².

6.3 Sobre a necessidade do conhecimento teológico e a irreducibilidade da fé

Não por acaso, em certo momento na história das ideias no Ocidente Medieval, foi oportuno questionar se, para o conhecimento de Deus, dado o eventual sucesso da metafísica, a teologia não se tornaria desnecessária como conhecimento, para que o ser humano atingisse a realização de sua natureza. Tanto

³⁹ Cf. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, pp. 1-53, 99-143.

⁴⁰ Id. *ibid.*, pp. 99-168.

⁴¹ Sabidamente, a proporção entre (duas) coisas é explicada (i) ou pela comparação entre quantidades ou (ii) por algum tipo de relação entre (duas) coisas, não importando então o aspecto quantitativo. Para Tomás de Aquino, o “ser” ou o “ente” vem a ser um conceito real *análogo*, uma vez que guarda uma semelhança, quando predicado de Deus e da criatura, embora Deus e a criatura sejam proporcionalmente diferentes um do outro, visto que apenas Deus tem *esse* essencialmente, ao passo que as coisas criadas têm o *esse* por *participação*. Cf. THOMAS DE AQUINO. *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 3; I, q. 12, a. 1. Cf. recentemente, Rogério Miranda de ALMEIDA, ‘Teologia, filosofia e ciência’, *Veritas*, 59:3 (2014), pp. 461-467.

⁴² Sobre a metafísica scotista e a defesa do conceito unívoco de ente, cf. novamente Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, pp. 268-395; Ludger HONNEFELDER, *Duns Scotus*, Capítulo 3.

Tomás de Aquino⁴³ como Boaventura⁴⁴, em seus prólogos aos comentários aos Livros das *Sentenças*, entenderam ser importante abordar essa questão – mas ninguém a perseguiu com tanta radicalidade, extensão e detalhe quanto João Duns Scotus⁴⁵. No seu Prólogo⁴⁶, Scotus discutiu a pergunta pela *necessidade* de doutrinas teológicas reveladas, o que evidencia uma crise na autocompreensão da teologia, conquanto difícil seja entendê-la, em que o que poderia parecer óbvio estava por exigir justificação. Com efeito, o debate está na esteira de repercussões da Condenação de 219 artigos de cunho “averroístico” ou aristotélico-heterodoxo, pelo Bispo de Paris, em 07 de março de 1277⁴⁷. Seja como for,

⁴³ Cf. os cinco artigos da primeira questão in Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, ed. R. P. MANDONNET, (Paris, 1929), I, Prologus, pp. 5-19): (1) “utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria”, (2) “utrum tantum una doctrina debeat esse praeter physicas”, (3) “utrum sit practica vel speculativa”, (4) “utrum Deus sit subjectum istius scientiae” and (5) “utrum modus procedendi sit artificialis”. Cf. id. *ibid.*, I, Prologus, pp. 19-24, a “divisio textus Prologi” e a sua exposição.

⁴⁴ Cf. o *Prooemium* e o breve *Commentarius in Prologum Magistri* in Sanctus BONAVENTURA, *Liber I Sententiarum* (= *Opera theologica selecta*, Vol. I), iussu et auctoritate R.mi P. L. M. BELLO, Editio Minor, (Ad Claras Aquas (Florentia): Cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 1934), pp. 1-16.

⁴⁵ Cf. Luis Alberto DE BONI, ‘Filosofia y teología en Duns Escoto. El prologus de la “Ordinatio” (p. I q. un.) y la condenación de 1277’, in: Jan A. AERTSEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 26 – Was ist Philosophie im Mittelalter?*, (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1998), p. 403.

⁴⁶ Na Primeira Parte do Prólogo da *Lectura*, Scotus apresenta um tratamento mais breve da mesma questão, e essa será levada em consideração nas páginas seguintes do texto principal. Scotus aborda o tema do conhecimento natural de Deus também na terceira questão do Prólogo da *Reportatio I-A*, a saber, “Utrum ex puris naturalibus possimus scire omnes veritates scibiles de Deo” (cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio examinata – Prologus*, ed. A. B. WOLTER and O. BYCHKOV, (St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, Vol. 1, 2004), pp. 74-88). Contudo, ele o aborda, ali, em uma base muito diferente, de forma que esse texto não é considerado para o presente estudo.

⁴⁷ Cf. Olivier BOULNOIS, *Duns Scot – La rigueur de la charité*, (Paris: Editions du Cerf, 1998), p. 66. Sobre a dificuldade em determinar o caráter dessas condenações e o seu significado para a teologia e a filosofia na Idade Média, cf. Kurt FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, (Mainz: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1989), pp. 55-56. Cf. em particular o ensaio introdutório de Kent EMERY, Jr. and Andreas SPEER, ‘After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations’, in: Jan A. AERTSEN – Kent EMERY, Jr. – Andreas SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277 – Miscellanea Mediaevalia 27*, (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2001), pp. 3-19. Este volume contém estudos – alguns deles utilizados no presente ensaio – que enfocam diretamente as repercussões daquelas condenações no pensamento de Scotus. Sobre a Primeira Parte do Prólogo de Scotus como um todo, cf. Roberto Hofmeister PICH, *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, introdução, tradução e notas de Roberto Hofmeister PICH, (Porto Alegre – Bragança Paulista: Edipucrs – Editora Universitária São Francisco,

provocado por aquele debate ou não, é inequívoco que o Prólogo, a abertura mesma da obra teológica de Scotus, traduz uma crítica a um certo tipo de “averroísmo”⁴⁸, seja ele diretamente remissivo ao Averróis (1126–1198) histórico ou a pensadores do Ocidente Medieval influenciados por ele, como Boécio de Dácia e Sigério de Brabante, em um cenário reconstruído por Scotus tal como *uma controvérsia entre filósofos e teólogos*.

Tenha-se em mente um sentido padrão do rótulo “averroísmo” como movimento de ideias: na esteira da interpretação de Aristóteles por Averróis, pensadores da segunda metade do século 13 esboçaram uma visão crítica da religião e favorável à filosofia com respeito à meta do conhecimento de Deus e da realização da natureza humana, seja pelo conhecimento ou pela excelência das ações. Se a esse movimento multifacetado se juntam temas, simpáticos a uma dada evidência racional-filosófica, como o *monopsiquismo*, a *felicidade nesta vida*, a *eternidade do mundo*, a *autonomia da filosofia*, as *contradições entre filosofia e teologia*, a *superioridade das teses filosóficas face às crenças*

2003). Para outros estudos e outras interpretações da recepção, por Scotus, dos aspectos em torno dos 219 artigos condenados em 07 de março de 1277, cf., por exemplo, B. de ARMELLADA, ‘Il beato Giovanni Duns Scoto nella spiritualità francescana’, *Laurentianum*, 34 (1993), p. 30; C. Balić, ‘Duns Scot’, in *Dictionnaire de Spiritualité*, (Paris: Beauchesne et ses Fils, Tome III, 1957), pp. 1813; IDEM, ‘Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277’, *Wissenschaft und Weisheit*, 29 (1966), pp. 215-217; W. DETTLOFF, ‘Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus’, *Wissenschaft und Weisheit*, 46 (1983), pp. 81-91; IDEM, ‘Franziskanertheologie’, in *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, (München: Kösel Verlag, Band I, 1962), pp. 388-389; Étienne GILSON, ‘Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus’, *Franziskanische Studien*, 22 (1935), p. 228; Ludger HONNEFELDER, ‘Duns Scotus’, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, (Freiburg: Herder, Band III, 1995), p. 403; Raimundo VIER, ‘São Francisco e o pensamento medieval’, in: A. GARCIA (org.), *Estudos de filosofia medieval – A obra de Raimundo Vier*, (Petrópolis – São Paulo – Curitiba: Editora Vozes – Universidade São Francisco – Editora UFPR, 1997), pp. 188-193.

⁴⁸ Cf. Sten EBBESEN, ‘Averroism’, in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London – New York: Routledge, Vol. 1, 1998), pp. 595-596. Cf. também Z. KUKSEWICZ, ‘The Latin Averroism of the Late Thirteenth Century’, in: F. NIEWÖHNER und L. STURLESE (Hrsg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, (Zürich: Spur Verlag, 1994), pp. 102-109. Especialmente sobre as duas primeiras fases do averroísmo latino (1260–1277 e 1280/1290–1300, respectivamente), cf. Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l’intellect chez les averroïstes latins des XIIIe. et XIVe siècles*, (Wroclaw: Ossolineum – Éditions de l’Académie Polonaise des Sciences, 1968), pp. 19-116.

*religiosas, a sugestão de diferentes níveis de discurso sobre o verdadeiro, a saber, um superior e racional outro inferior e religioso (teoria da dupla verdade)*⁴⁹, e, ao final, a negação do *sobrenatural*⁵⁰, Scotus encontra o centro do alvo.

Ora, a controvérsia entre filósofos e teólogos, o primeiro tema central do Prólogo de Duns Scotus à *Ordinatio*⁵¹, expõe posições que ambos os grupos mantêm sobre (i) o estado em que a natureza humana se encontra e (ii) a necessidade de uma doutrina revelada sobrenaturalmente. Sobre o primeiro ponto (i), os filósofos dizem que a natureza humana é perfeita; sobre o segundo ponto (ii), dizem que *não há* perfeição sobrenatural e que, por isso mesmo, uma perfeição sobrenatural é *desnecessária*. Essa aceção sugere, com efeito, a dignidade da natureza *como tal*, dado que ela é capaz de, *por si mesma*, atingir a sua própria realização⁵². Por

⁴⁹ Cf. Sten EBBESEN, 'Averroism', in: Edward CRAIG (ed.), op. cit., pp. 595-598; cf. também O. LEAMAN, 'Ibn Rushd, Abu'l Walid Muhammad (1126-98)', in: Edward CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London - New York: Routledge, Vol. 4, 1998), pp. 638-639, 642-643; IDEM, *Averroes and his Philosophy*, (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp. 163-178; 'A. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, (Paris: Vrin, 1998). Quanto à tese de que o "averroísmo" tem de ser dito "em muitos sentidos", de acordo com entendimentos tanto explícitos quanto implícitos, que podem ser obtidos em se inspecionando fontes desde o século 13 até o século 17, cf. também Dragos CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et texts inédits*, (Turnhout: Brepols Publishers, 2011), pp. 11-21 ("Occurrences et citations"). Além disso, sobre discussões da correção da noção e categoria historiográfica "dupla verdade" com respeito a pensadores e obras medievais como tais, cf. L. BIANCHI, *Pour une histoire de la «double vérité»*, (Paris: Vrin, 2008), especialmente pp. 7-22.

⁵⁰ Cf. M. ALONSO, *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*, (Madrid - Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947), pp. 102-105; D. URVOY, *Averroès - Les ambitions d'un intellectuel musulman*, (Paris: Flammarion, 1998), pp. 136-146. Mas, cf. também O. LEAMAN, 'Is Averroes an Averroist?', in: F. NIEWÖHNER und L. STURLESE (Hrsg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, (Zürich: Spur Verlag, 1994), pp. 19-22.

⁵¹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*, (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), prol., p. 1, q. un., n. 5a, p. 4: "In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem". A partir daqui, IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol. ...

⁵² Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia XVI. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam*, (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960), prol., p. 1, q. un., n. 6, p. 3: "[...] quod philosophi negant omnem cognitionem supernaturalem, quia ponunt quod dignitas naturae est quod possit acquirere suam perfectionem; [...]". A partir daqui, IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, prol. ...

contraste, os teólogos mantêm, primeiramente, (i) que a natureza humana *é deficiente* e, em segundo lugar, (ii) que *há necessidade* (condicional) da graça divina e da perfeição sobrenatural; assim, eles defendem que a perfeição ou a completitude sobrenatural *é necessária* ao ser humano.

A discordância pode ser formulada na maneira da seguinte disjunção:

(A') A proposição “Perfeição sobrenatural ou doutrinas necessárias reveladas sobrenaturalmente aos seres humanos são necessárias” é, de acordo com os teólogos, uma proposição verdadeira; ela é uma verdade teológica.

E:

(A'') A proposição “Perfeição sobrenatural ou doutrinas necessárias reveladas sobrenaturalmente aos seres humanos são desnecessárias” é, de acordo com os filósofos, uma proposição verdadeira; ela é uma verdade filosófica.

Faz parte do contexto o dado de que a perfeição da qual se fala é, sobretudo, completitude intelectual, na atualização do conhecimento, pelo entendimento mesmo e sem ajuda externa, da *sua* capacidade de conhecer o que é necessário, ali onde, para o filósofo ou o metafísico, “o necessário” só pode ser constituído pelos objetos inteligíveis mais elevados⁵³, incluindo Deus mesmo (um Deus filosófico!), a sua existência e os seus atributos, bem como as estruturas fundamentais da realidade iluminadas pela ciência do ser. Vale, aqui, o axioma aristotélico – de coerência do mundo – segundo o qual a capacidade da natureza para a

⁵³ Cf., por exemplo, Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Quaestiones disputatae*, cura et studio P. Fr. R. SPIAZZI, (Torino - Roma: Marietti Editori, Vol. I (*De veritate*), 1964), q. 14, a. 10, arg. 4, p. 137: “Praeterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter est determinata; [...]”. Cf. id. *ibid.*, arg. 5, p. 137: “Praeterea, perfectius est quod per seipsum potest consequi finem quam quod non potest per seipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos. Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum; et sic non indiget fide”.

atualização do seu próprio fim ou da sua própria potência intrínseca não é faltante: *natura non deficit in necessariis*⁵⁴.

Em favor dos teólogos, também João Duns Scotus, sem dúvida, defende uma certa (i') deficiência da natureza e a (ii') necessidade *de doutrinas sobrenaturais*. Atente-se, por primeiro, para o segundo ponto (ii'). A necessidade do conhecimento sobrenatural⁵⁵, para além do fato de não ser um dado natural, é, para teólogos como Scotus, “prática”⁵⁶. Afinal, o conhecimento de verdades sobrenaturais é necessário *em relação* à obtenção do fim sobrenatural ou da beatitude eterna. Um exemplo disso seria “Somente se um ser humano tem, através da fé, o conhecimento da ordenação divina para o fim sobrenatural, pode ele atingir o seu fim”. Sendo essa uma ordenação dada *contingentemente* à criação – alegadamente em seguimento a uma vontade perfeitamente boa e sábia – por um único ente divino necessário, trata-se, ao final, só de uma necessidade *relativa* a uma dada ordem de realização querida por Deus, *simpliciter*.

⁵⁴ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., n. 2, p. 3: “Praeterea, sensus non indiget aliqua conditione supernaturali pro statu isto; ergo nec intellectus. Antecedens patet. Probatio consequentiae: “Natura non deficit in necessariis”, III *De anima*; et si in imperfectis non deficit, multo magis nec in perfectis; ergo si non deficit in potentiis inferioribus quantum ad necessaria earum propter actus suos habendos et finem earum consequendum, multo magis nec deficit in necessariis potentiae superiori ad actuum suum et finem consequendum. Ergo etc.”. O ponto é importante, porque o que era controverso para os pensadores medievais não era tanto a existência de uma “finalidade intrínseca” para a perfeição sobrenatural na natureza, mas se a existência de uma inclinação cuja realização está além dos poderes naturais implica uma imperfeição interna e constitutiva. Cf. Allan B. WOLTER, ‘Duns Scotus on the Natural Desire for the Supernatural’, in: M. M. ADAMS (ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, (Ithaca: Cornell University Press, 1990), pp. 125-126.

⁵⁵ Em *Ordinatio* prol. p. 1, não há nenhum discurso sobre verdades sobrenaturais como necessárias; é o *conhecimento* delas que é necessário.

⁵⁶ Cf. W. E. MANN, ‘Believing Where we Cannot Prove: Duns Scotus on the Necessity of Supernatural Belief’, in: K. STOEHR (ed.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy – Volume 4: Philosophies of Religion, Art, and Creativity*, (Bowling Green: Philosophy Documentation Center – Bowling Green State University, 1999), p. 61. Cf. também Richard CROSS, *Duns Scotus*, (New York – Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 10-11; Roberto Hofmeister PICH, *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, pp. 143-148. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., nn. 54-55, pp. 32-33.

É oportuno dizer algo sobre o primeiro ponto (i'); afinal, ao longo de todo o seu Prólogo, Scotus pressupõe uma ideia de “presente estado”. O seu juízo sobre a natureza da alma e as suas potências – sobretudo o entendimento – é pertinente à “condição” da natureza humana “agora”, isto é, a ela em seu *status* neste mundo⁵⁷. Em outros contextos⁵⁸, o *status* ou a condição humana foi interpretada como uma “permanência estável”, devida (a) à vontade divina ou talvez (b) à sua justiça punitiva⁵⁹, não sem ligá-la a um princípio de “sabedoria”. O resultado disso é a condição intelectual de poder conhecer os aspectos formais ou inteligíveis do mundo em regra só com a mediação inicial das assim chamadas “espécies sensíveis”. Nesse sentido, dada a sua condição fática, o intelecto, como potência intelectual superior, opera na base das mesmas coisas sobre as quais as potências inferiores, os sentidos corpóreos, operam primeiramente⁶⁰. Reverberando a teoria da cognição de Aristóteles, Scotus não hesita em sustentar que a base de todo o conhecimento é empírica, e mesmo aquilo que se abstrai no nível formal mais elevado não chegou à inteligência humana sem que estivesse, originalmente, na sensibilidade e nos particulares⁶¹. Embora esse não seja um juízo sobre as *capacidades* de conhecimento humano tal como elas são em si mesmas, é um

⁵⁷ Cf. Étienne GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, (Paris: Vrin, 1952), pp. 70-71.

⁵⁸ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia III. Ordinatio – Liber primus: distinctio tertia*, (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954), I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 186-187, pp. 113-114.

⁵⁹ Id. *Ibid.*, n. 187, pp. 113-114. Cf. também H. L. FÄH, ‘Anmerkungen’, in: IDEM, ‘Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes – Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3 (Zweite Fortsetzung und Schluß)’, *Franziskanische Studien*, 50 (1968), pp. 356-361, nota 618. As condições de conhecimento “agora” podem com efeito ser caracterizadas por um estado querido por Deus *ex mera voluntate*, em favor do ser humano, *independentemente* da queda; cf. Paul VIGNAUX, ‘Lire Duns Scot aujourd’hui’, in: C. BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, (Roma: Societas Internationalis Scotistica, Vol. I, 1978), pp. 36-37.

⁶⁰ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 187, p. 113. Cf. T. BARTH, ‘Ersünde und Gotteserkenntnis – Eine philosophisch-theologische Grenz Betrachtung im Anschluß an Johannes Duns Scotus’, *Philosophisches Jahrbuch*, 56-57 (1946-1947), p. 82.

⁶¹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 187, pp. 113-114.

juízo, sem dúvida, acerca *das condições de aquisição* do conhecimento segundo “esse estado” presente⁶².

Os dois últimos pontos – sobre a (i') deficiência da natureza e a (ii') necessidade de doutrinas sobrenaturais – se apresentam, na estratégia de solução da controvérsia “filósofos *versus* teólogos”, como elementos de argumentos cujas premissas são puramente teológicas. Tais argumentos trazem um constrangimento ao debate, porque concluem teses da fé a partir de premissas da fé. Não sem razão, Scotus os chama de *persuasiones*, argumentos prováveis, sem caráter estrito⁶³. Para um projeto de obtenção de conhecimento ou informação que depende de uma revelação sobrenatural, porque oriunda de uma essência divina singular infinita e voluntária, não há como ser diferente. Nada resta ao teólogo senão afirmar a natureza do seu projeto doutrinal e prático e, com franqueza racional, explicitar tanto a sua semântica conceitual quanto o seu estatuto epistêmico. Há esferas em que isso pode implicar uma crítica filosófica aos filósofos devido à confusão que fazem ou com o seu ou com ambos os projetos epistêmicos. Mas, se os teólogos não indicam em que nível de significação trabalham e em que nível epistêmico justificam o seu nível de significação, eles são os causadores da confusão⁶⁴.

⁶² Para um estudo das pressuposições teológicas na epistemologia de Scotus, particularmente sobre a natureza e a função do intelecto agente, limitado *agora* ao conhecimento abstrativo de objetos imateriais, cf. B. C. BAZÁN, ‘Conceptions on the Agent Intellect and the Limits of Metaphysics’, in: Jan A. AERTSEN – Kent EMERY, Jr. – Andreas SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277 – Miscellanea Mediaevalia 27*, (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2001), pp. 178-210. Bazán relaciona a orientação teológica da epistemologia de Scotus às condenações de 1277, começando com a negação de qualquer capacidade da alma de conhecer *agora* a sua própria natureza e o seu fim sobrenatural, dado que as operações naturalmente realizadas por ela não o revelam em absoluto (pp. 180-188); cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., n. 15, pp. 10-11. Cf. também Ludger HONNEFELDER, *Duns Scotus*, (München: Beck, 2005), pp. 27-33.

⁶³ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., nn. 57-65, pp. 35-40. Cf. também Roberto Hofmeister PÍCH, ‘William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: segunda consideração’, *Dissertatio*, 10:21 (2005), pp. 7-59.

⁶⁴ Sobre isso, cf. Roberto Hofmeister PÍCH, ‘Duns Scotus’s Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach’, *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 61:2 (2014), pp. 433-437, 454-464.

Como em um regresso da fé ou à fé, a própria clarificação semântica do significado dos termos das suas convicções e do estatuto epistêmico que leva o teólogo a assumi-las já são passos consequentes que estão dentro da crença de que a teologia começa no sobrenatural revelado, isto é, de que ela mesma já é por princípio convicção de fé e “inevidente”. Afinal, se o grupo de filósofos averroístas afirma que um deus filosófico *é tudo o que há para se conhecer* e o modo como a natureza provê meios para conhecê-lo *é tudo de que se necessita* para a atingência da completude humana (seja essa perfeição entendida em termos teóricos ou práticos), Scotus potencializa a estratégia de explicitar o estatuto de conhecimento “mais pobre” da teologia; afinal, ao mostrar *a forma conceitual* das verdades teológicas, ele consegue mostrar que o ser humano *não tem* conhecimento das verdades teológicas: os seus termos mentais ficam aquém disso.

De forma relevante, filósofos e teólogos, se querem ser leais ao seu tipo e modo de aquisição de verdades, a saber, a razão natural e a revelação sobrenatural, têm de perceber um conflito de intuições sobre as suas noções “definicionais” de Deus e a representação formal do Deus triuno cristão⁶⁵. Se tudo o que houvesse para conhecer de Deus estivesse sob o escopo da metafísica possível⁶⁶, ou mesmo mais inclusivamente sob o escopo dos hábitos teóricos da matemática, da filosofia da natureza e da metafísica, que em conjunto exploram o “ente” por inteiro, poderia

⁶⁵ Cf. Roberto Hofmeister PICH, ‘William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração’, *Dissertatio*, 09:19-20 (2004), pp. 183-234. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., nn. 40-48, pp. 22-30.

⁶⁶ Cf. ARISTOTELES, *Metaphysik*, Erster Halbband (Bücher I(A) – VI (E)), hrsg. von Horst SEIDL, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 3^a 1989), A 2, 982a14-16; E 1, 1025b25-28. Aristóteles se refere à metafísica como “teologia” in: E 1, 1026a18-23. Cf. G. PATZIG, ‘Theology and Ontology in Aristotle’s Metaphysics’, in: J. BARNES – M. SCHOFIELD – R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle 3 – Metaphysics*, (London: Duckworth, 1979), pp. 33-49. Cf. também I. MIRALBELL, ‘La distinción entre metafísica, matemática y física según Duns Escoto’, in: L. SILEO (org.), *Via Scoti – Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, (Roma: PAA – Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995), pp. 347-358.

haver uma perfeição natural⁶⁷. Porém, o teólogo precisa provar a *sua ignorância e diferença*: mesmo admitindo que as ciências teóricas tratam de todos os objetos conhecíveis de uma maneira *geral*, elas não atingem tudo o que é conhecível “sobre eles” (*de eis*), dado que elas não tratam “daquilo que lhes é próprio” (*quantum ad propria eorum*)⁶⁸. Penso que o ponto da última passagem pode ser referido, em específico, à essência divina, visto que ela teria de ser conhecida *ut haec essentia*, teria de ser, por assim dizer, o “conhecimento da definição de Deus” que tanto tornasse possível “inferir todos os [seus] outros aspectos”⁶⁹ próprios quanto oferesse, nessa “*ratio completa*”, o sentido de um tipo de ente que só um é, a saber, Deus⁷⁰, bem como as relações hipostáticas. Mas, se a teologia “profissional” pode oferecer uma descrição formal da natureza de Deus, das pessoas divinas e das suas propriedades (como, por exemplo, a onipotência, a onisciência, a onipresença, a geração, a encarnação, a processão, o amor, etc.), *justamente isso* não é coberto por ciências teóricas naturais quaisquer. E essa afirmação, de *revisão semântica* e de

⁶⁷ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., n. 8, p. 6: “Praeterea, VI *Metaphysicae* distinguitur habitus speculativus in mathematicam, physicam et metaphysicam; et ex probatione eiusdem, ibidem, non videtur possibile esse plures habitus esse speculativos, quia in istis consideratur de toto ente, et in se et quoad omnes partes”. Cf. id. ibid.: “Sicut autem non posset esse aliqua speculativa alia ab istis, sic nec posset esse aliqua alia practica a practicis acquisitis activis et factivis. Ergo scientiae practicae acquisitae sufficiunt ad perficiendum intellectum practicum, et speculativae acquisitae sufficiunt ad perficiendum intellectum speculativum”.

⁶⁸ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., n. 82, p. 50: “Ideo ad argumentum respondeo quod in illis scientiis speculativis etsi tractetur de omnibus speculabilibus, non tamen quantum ad omnia cognoscibilia de eis, quia non quantum ad propria eorum, sicut patuit prius in tertia ratione contra primam opinionem [...]”. Cf. também IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, prol., p. 1, q. un., n. 40, p. 17: “[...] quia in metaphysica non tractatur nisi de communibus passionibus entis. Unde in scientiis naturalibus non tractatur de omnibus quantum ad passiones proprias et communes”; id. ibid., n. 43, p. 18: “Ideo dico, sicut dixi, quod licet scientiae naturales, quae numerantur in VI *Metaphysicae*, sint de omnibus subiectis speculabilibus, non tamen de eis secundum rationem quidditativam eorum, nec per consequens de passionibus illorum propriis secundum rationem propriam et quidditativam istorum, sicut patet de angelis in metaphysica”.

⁶⁹ Cf. Richard CROSS, *Duns Scotus on God*, (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 249.

⁷⁰ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2 n. 56, p. 38, e IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales*, (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon, 1639). (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969), q. 14, nn. 10. 21, pp. 369. 400.

clarificação de estatuto epistêmico, mesmo contendo um passo racional do teólogo em defesa de seu não-conhecimento⁷¹, é motivada ao fim por um regresso da fé à fé – da fé que se possui e com a qual se busca o saber, mas que termina no mesmo estatuto da fé.

No mesmo nível de persuasão estaria a afirmação de que, ainda que a natureza não possua em si o princípio ativo requerido para naturalmente levar a potência passiva natural à perfeição na intelecção da essência de Deus como tal, essa mesma natureza ou potencialidade não existe em vão. Um *desiderium naturale* passivo combinado com uma *attingentia supernaturalis* ativa não vitupera a natureza⁷². Sem dúvida, Scotus e outros autores medievais trabalharão de forma semelhante com o princípio teológico de que Deus como uma essência singular é o fim próprio do ser humano,

⁷¹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., n. 42, p. 25: “– Contra istam rationem arguo quod quaecumque necessaria de substantiis separatis cognoscantur a nobis nunc per fidem sive per communem revelationem, possint cognosci cognitione naturali. [...]; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; [...]”. Id. *ibid.*, n. 44, p. 26: “Probatio minoris principalis, quia habens fidem et non habens contradicentes sibi invicem, non contradicunt de nominibus tantum sed de conceptibus, sicut patet cum philosophus et theologus contradicunt sibi invicem de ista ‘Deus est trinus’, ubi non tantum idem nomen sed eundem conceptum unus negat et alius affirmat; igitur omnem conceptum simplicem quem habet ille habet iste”. *Ibid.*, n. 45, pp. 26-27: “Ad istud respondeo. [...]. Ita est de nobis, quia conceptus quosdam communes habemus de substantiis materialibus et immaterialibus, et illos possumus invicem componere; sed istae complexiones non habent evidentiam nisi ex veris immediatis quae sunt de illis quidditatibus sub ratione earum propria et speciali, sub qua ratione non concipimus illas quidditates, et ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus”. *Ibid.*, n. 48, pp. 29-30: “Haec tertia ratio potissime concludit de prima substantia immateriali, quia eius tamquam obiecti beatifici potissime est cognitio necessaria. Et tunc responsio ad obiectionem contra ipsam: supponit videlicet quod naturaliter nunc non concipimus Deum nisi in conceptu sibi communi et sensibilibus, quod inferius in 1 quaestione distinctionis 3 exponetur. Si etiam negetur istud suppositum, adhuc oportet dicere conceptum qui potest fieri de Deo virtute creaturae esse imperfectum; qui autem fieret virtute ipsius essentiae in se, esset perfectus. Sicut igitur dictum est de conceptu generali et speciali, ita dicatur secundum aliam viam de perfecto conceptu et imperfecto”. Para importantes discussões sobre esses tópicos, cf. W. E. MANN, ‘Duns Scotus, Demonstration, and Doctrine’, *Faith and Philosophy*, 9 (1992), pp. 436-462; IDEM, ‘Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God’, in: Thomas WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 238-262; Roberto Hofmeister PICH, ‘William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração’, *op. cit.*, pp. 183-234.

⁷² Cf. também IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., n. 32, pp. 18-19: “[...]: concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter. Et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali, [...]”.

a ponto de dizer-se que a excelência da natureza revela uma inclinação natural a uma perfeição dignificante, a saber, a visão e a fruição de Deus⁷³, tanto constituída quanto concedida voluntária e gratuitamente pelo objeto e agente sobrenatural⁷⁴. Mais em específico, a convicção da existência desse *appetitus naturalis* ou *desiderium naturale* para a perfeição sobrenatural não deve preocupar o filósofo que quer – e mesmo deve – se manter fiel ao seu hábito de conhecimento. Afinal, se o teólogo, como Scotus o faz, vê *na razão natural* ou, *lato sensu, na natureza* um bem, cujo desempenho é legítimo, ele só pode entender que a *supernaturalitas*, como propriedade de um agente infinito voluntário, como o conteúdo da sua essência ou como o conteúdo transmitido por ele, *não é* uma *antinatureza*, mas sim um tipo de *complemento, uma adição gratuita e boa*⁷⁵.

Ao final, pois, Scotus sugere no Prólogo de seu *opus magnum* um respeito aos métodos da filosofia e da teologia. Se ele dá a entender, a partir dos conteúdos da revelação, que as verdades teológicas são adicionantes com respeito às filosóficas – são

⁷³ Cf. G. MANZANO, 'El humanismo implicado en la comprensión escotista de la visión beatífica', in: C. BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, (Roma: Societas Internationalis Scotistica, Vol. I, 1978), pp. 86-88; O. TODISCO, 'Duns Scotus e il pluralismo epistemologico', in: L. SILEO (org.), *Via Scoti – Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, (Roma: PAA – Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995), pp. 124-125; B. de ARMELLADA, *La gracia, misterio de libertad – El "sobrenatural" en el beato Escoto y en la escuela franciscana*, (Roma: Instituto Storico dei Cappuccini, 1997), p. 45.

⁷⁴ Cf. A. B. WOLTER, 'Duns Scotus on the Natural Desire for the Supernatural', in: M. M. ADAMS (ed.), op. cit., p. 147; IDEM, 'Introduction', in: Allan B. WOLTER (ed.), *Duns Scotus on the Will and Morality*, Selected and Translated with an Introduction by Allan B. WOLTER, (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986), p. 43. Cf. também B. de ARMELLADA, 'El deseo de Dios en los escotistas del siglo XVI', *Naturalaleza y Gracia*, 40:1 (1993), pp. 239-263; IDEM, 'Metafísica escotista del sobrenatural – Un estudio sobre J. Pérez López (m. 1724)', *Laurentianum*, 6 (1965), pp. 441-442; A. VILLAMONTE, 'Naturalaleza y gracia. El pecado original, el sobrenatural', *Naturalaleza y Gracia*, 44 (1997), pp. 55-56; IDEM, 'El pecado original: perspectivas teológicas', *Naturalaleza y Gracia*, 30:1 (1983), pp. 244-245, 253.

⁷⁵ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., nn. 74-75, pp. 45-46; id. ibid., n. 75, pp. 45-46: "Et si obicitur quod istud vilificat naturam quod ipsa non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus, cum natura minus deficiat in nobilioribus, ex II *De caelo et mundo*, respondeo: [...]". Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, prol., p. 1, q. un., n. 37, p. 16: "Et ego pono quod tantum potest acquirere ex naturalibus, cum ipso Philosopho; et cum hoc pono plus, quod sibi correspondet perfectio nobilior, quae causatur a superiore agente; et ideo dignifico naturam et non vilifico".

verdadeiras *junto com* as verdades da razão natural –, é evidente que sabe que esse parecer é uma persuasão: está no regresso da fé à fé. Mas, não sendo as verdades estritamente teológicas – leia-se: as verdades sobre a trindade divina, a essência divina singular, os modos da existência de Deus, ao menos alguns dos atributos divinos e pessoais e, além disso, verdades sobre a vontade de Deus para com a criação – verdades contra a natureza, mas adicionantes, o filósofo, fiel ao seu método de focar e dar assentimento somente ao que é evidente à razão, não está na condição de dizer que as verdades teológicas são falsidades. Se o fizer, *ele* incorre em erro epistêmico. Assim, pois, se o teólogo afirma (B) – “A fruição de Deus em Si Mesmo é o fim último do ser humano”⁷⁶ –, tal que essa é uma verdade teológica, o filósofo, fiel ao seu método, não dirá, sob pena de equívoco epistêmico e desvio metodológico, que “A fruição de Deus em Si Mesmo não é o fim último do ser humano”, tal como uma verdade filosófica. Sobre esse conteúdo, uma vez clarificada a sua forma de significação e o estatuto epistêmico de sua enunciação, a saber, a *forma* dada pelo entendimento da fé do teólogo e o *estatuto* da fé e do testemunho da revelação, a atitude filosófica tem de ser a de *estrita neutralidade*⁷⁷.

⁷⁶ Isto é, “A fruição de Deus em Si Mesmo” como teólogos profissionais a descreveriam.

⁷⁷ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., n. 70, p. 43: “Contra istas tres rationes simul instatur quod seipsas destruant, quia quod ostenditur esse necessario cognoscendum, hoc ostenditur esse verum, quia nihil scire nisi verum; ergo quidquid istae rationes ostendunt necessarium esse cognosci (puta quod fruitio Dei in se est finis hominis, quoad primam, – via deveniendi ad ipsam, est per merita quae Deus acceptat ut digna tali praemio, quoad secundam, – quod Deus est trinus et contingenter causat, et huiusmodi, quoad tertiam), totum illud ostenditur esse verum. Vel igitur istas rationes non sunt nisi ex fide, vel ex ipsis concluditur oppositum illius quod probant”. Cf. id. *ibid.*, n. 71, pp. 43-44: “Respondeo: naturali ratione ostenditur necessarium esse scire alteram partem determinate huius contradictionis ‘fruitio est finis, fruitio non est finis’, hoc est, quod intellectus non est mere dubius vel neuter in hoc problemate ‘an fruitio sit finis’, quia talis dubitatio vel ignorantia impediret inquisitionem finis; non autem ostenditur naturali ratione quod haec pars sit necessario cognoscenda. Et hoc modo rationes praedictae ut sunt naturales concluduntur de altera parte contradictionis, hac vel illa; non determinate de hac nisi ex creditis tantum”.

A razão para a última colocação é que *nenhuma proposição filosófica legítima* – a título de exemplo, “A atividade teórica mais elevada constitui, *de um ponto de vista natural*, a felicidade do ser humano” – pode acarretar a *falsidade* de uma proposição teológica como tal, como “A visão e a fruição de Deus constituem a felicidade da natureza humana, *em sentido absoluto*”⁷⁸. *A fortiori*, nenhum argumento filosófico mostra a verdade de uma proposição teológica *estrita*, dado que proposições teológicas estritas são, *por definição*, transmitidas por revelação sobrenatural e sobre um ente sobrenatural, necessário em essência, livremente causativo e infinito⁷⁹, em que, exatamente assim, dá-se a forma racionalmente defensável do que *seria* conhecer Deus.

⁷⁸ Sobre esses sentidos de discurso, respeitando-se e compatibilizando-se métodos, cf. Olivier BOULNOIS, ‘Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300’, in: Jan A. AERTSEN (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? – Miscellanea Mediaevalia* 26, (Berlín – New York: Walter de Gruyter, 1998), pp. 602-603; Roberto Hofmeister PICH, ‘Duns Scotus’s Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach’, op. cit., pp. 454-464.

⁷⁹ O problema colocado pela teoria da dupla verdade foi objeto de diversas “soluções” por pensadores medievais; cf. Sten EBBESEN, ‘Averroism’, in: Edward CRAIG (ed.), op. cit., p. 597. Tendo a pensar que, para Scotus, o teólogo filosófico defenderia que, nos casos relevantes, filósofos deixaram de compreender adequadamente alguma informação obtida pelos meios puramente naturais (geradores das proposições que eles alegam); por isso mesmo, o teólogo filosófico não sustentaria que não havia como detectar qualquer erro na derivação de certa tese filosófica, de modo que a única saída para o impasse entre (duas) alegadas proposições verdadeiras (e contraditórias entre si) consistiria em rejeitar a tese filosófica segundo a autoridade pura da fé. Esse último parece ter sido o caminho proposto por Sigério de Brabante, por exemplo. Nesse sentido, mantenho que nenhuma proposição teológica *legítima* – por exemplo, “A visão e a fruição de Deus é a felicidade humana *absolutamente*” – pode acarretar a falsidade de uma verdade filosófica *legítima* tal como “A atividade teórica mais elevada é a felicidade do ser humano *em termos naturais*”. Contudo, baseado em um argumento de compatibilidade, ela pode acarretar ou confirmar uma verdade filosófica. Não posso explorar, aqui, esse ponto sobre a racionalidade da fé cristã – isto é, que ela aceita tudo o que é racionalmente evidente e adiciona a isso o que é revelado sobrenaturalmente, de modo que não pode haver qualquer contradição entre filosofia legítima (razão) e teologia (fé). De todo modo, penso que isso é coerente com o pensamento de Scotus, na Primeira Parte do Prólogo à *Ordinatio*, e com o todo das suas obras. Isso poderia ser desenvolvido e debatido a partir do Prólogo, de forma instigante, com respeito à relação contingente de Deus com todas as criaturas e com respeito à causalidade livre, por Deus, de todas as coisas diferentes de Si. Sobre o conceito scotista de sobrenatural e o conceito scotista de infinitude ontológica, cf., por exemplo, Roberto Hofmeister PICH, ‘João Duns Scotus sobre o conceito de sobrenatural e a necessidade do conhecimento revelado’, in: Roberto Hofmeister PICH e Luís Henrique DREHER (orgs.), *O natural e o sobrenatural*, (Porto Alegre: Editora Letra & Vida, 2011), pp. 27-84; Roberto Hofmeister PICH, ‘Infinite Creator’, *Quaestio – Annuario di storia della metafisica*, 15 (2015), pp. 102-135.

6.4 Considerações finais

Os principais objetivos da exposição acima foram (i) explicitar aspectos gerais e fundamentais a partir dos quais pensar a relação entre fé e razão no pensamento medieval, em especial no pensamento escolástico, (ii) destacando certos limites do empreendimento de fazer uso da razão para compreender, e mesmo demonstrar, verdades da fé, sobretudo na tradição scotista, em se pressupondo que essa articula a sua epistemologia filosófica em torno do conceito aristotélico de “conhecimento estrito” (*scientia*). Além disso, (iii) procurei destacar que, em um momento central da recepção da filosofia aristotélica, mediada por seus intérpretes árabes, a aposta no sucesso da metafísica, a partir do conceito de ente, para o conhecimento de todas as substâncias, incluindo a primeira e divina, estimulou também uma crítica minuciosa sobre as possibilidades da metafísica e a reflexão acerca da necessidade da teologia como tal. Essa reflexão provocou, por sua vez, uma especificação do próprio da teologia – e, portanto, da “doutrina” ou do “conhecimento” da fé –, a saber, a revelação da natureza e da vontade de um ente infinito. Isso constituiu tanto uma defesa da necessidade da teologia como informação revelada quanto da intangibilidade *ex puris naturalibus* do saber teológico, sem que se abrisse mão, porém, tanto da defesa quanto da exposição da credibilidade dos artigos da fé e, assim, de pôr esses mesmos no horizonte do cognoscível.

Referências

- ALEXANDER DE HALES. *Summa theologica*. Tomus I. Liber Primus. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Studio et Cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 1924.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. Teologia, filosofia e ciência. In: *Veritas*, 59:3 (2014), pp. 450-468.

ALONSO, M. *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*. Madrid – Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.

ANSELM VON CANTERBURY. *Proslogion*. Lateinisch-Deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt. Frommann-Holzboog, 3^o1995.

ARISTOTELES. *Metaphysik*. Erster Halbband (Bücher I – VI). Hrsg. von SEIDL, Horst. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 3^o1989.

_____. *Zweite Analytik*. In: ARISTOTELES. *Erste Analytik / Zweite Analytik*. Hrsg. von ZEKL, Hans Günter. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 309-523.

ARMELLADA, B. de. El deseo de Dios en los escotistas del siglo XVI. In: *Naturaleza y Gracia*, 40:1 (1993), pp. 239-263.

_____. Il beato Giovanni Duns Scoto nella spiritualità francesana. *Laurentianum*, 34 (1993), pp. 3-31.

_____. *La gracia, misterio de libertad – El “sobrenatural” en el beato Escoto y en la escuela franciscana*. Roma: Instituto Storico dei Cappuccini, 1997.

_____. Metafísica escotista del sobrenatural – Un estudio sobre J. Pérez López (m. 1724). In: *Laurentianum*, 6 (1965), pp. 441-460.

BADAWI, ‘A. *Averroès (Ibn Rushd)*. Paris: Vrin, 1998.

Balić, C. Duns Scot. In: *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne et ses Fils, Tome III, 1957, pp. 1801-1818.

_____. Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277. *Wissenschaft und Weisheit*, 29 (1966), pp. 210-229.

BARTH, T. Erbsünde und Gotteserkenntnis – Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung im Anschluß an Johannes Duns Skotus. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 56-57 (1946-1947), pp. 70-103.

BAZÁN, B. C. Conceptions on the Agent Intellect and the Limits of Metaphysics. In: AERTSEN, Jan A.; EMERY, Jr., Kent; SPEER, Andreas (Hrsg.). *Nach der Verurteilung von 1277 – Miscellanea Mediaevalia 27*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2001, pp. 178-210.

BIANCHI, L. *Pour une histoire de la «double vérité»*. Paris: Vrin, 2008.

BÖHNER, Philotheus e GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, ⁵1991.

BONAVENTURA, Sanctus. *Liber I Sententiarum* (= *Opera theologica selecta*, Vol. I). Iussu et auctoritate R.mi BELLO, P. L. M. Editio Minor. Ad Claras Aquas (Florentia): Cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 1934.

BOULNOIS, Olivier. *Duns Scot – La rigueur de la charité*. Paris: Editions du Cerf, 1998.

_____. Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300. In: AERTSEN, Jan A. (Hrsg.). *Was ist Philosophie im Mittelalter?* – *Miscellanea Mediaevalia* 26. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1998, pp. 595-607.

CALMA, Dragos. *Études sur le premier siècle de l'averroïsm latin. Approches et texts inédits*. Turnhout: Brepols Publishers, 2011.

COSTA MACEDO, J. M. *Anselmo e a astúcia da razão*. Porto Alegre: EST Edições, 2009.

CROSS, Richard. *Duns Scotus*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005.

DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST Edições – Editora Ulysses, 2010.

_____. Filosofía y teología en Duns Escoto. El *prologus* de la “*Ordinatio*” (p. I q. un.) y la condenación de 1277. In: AERTSEN, Jan A. (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia* 26 – *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin – New York: Walter de Gruyter, pp. 403-413.

DETTLOFF, W. Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus. In: *Wissenschaft und Weisheit*, 46 (1983), pp. 81-91.

- _____. Franziskanertheologie. In: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München: Kösel Verlag, Band I, 1962, pp. 387-392.
- DOD, B. G. Aristoteles latinus. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 45-79.
- EBBESEN, Sten. Averroism. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London – New York: Routledge, Vol. 1, 1998, pp. 595-596.
- EMERY, Jr., Kent and SPEER, Andreas. After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations. In: AERTSEN, Jan A.; EMERY, Jr., Kent; SPEER, Andreas (Hrsg.). *Nach der Verurteilung von 1277 – Miscellanea Mediaevalia 27*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2001, pp. 3-19.
- EVANS, G. R. *Philosophy and Theology in the Middle Ages*. London – New York: Routledge, 1993 (repr. 1994).
- FÄH, H. L. Anmerkungen. In: IDEM. Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes – Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3 (Zweite Fortsetzung und Schluß). In: *Franziskanische Studien*, 50 (1968), pp. 290-367.
- FLASCH, Kurt. *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1989.
- _____. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1995.
- GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de BRANDÃO, Eduardo. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952.
- _____. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1978.
- _____. Metaphysik und Theologie nach Duns Skotus. *Franziskanische Studien*, 22 (1935), pp. 209-231.

- GÖSSMANN, Elisabeth. *Metaphysik und Heilsgeschichte, Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)*. München: Max Hueber Verlag, 1964.
- GRABMANN, Martin. *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt. Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1948.
- HÖDL, L. Von der theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus. In: ZIMMERMANN, A. (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 20 – Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 1989, pp. 19-35.
- HONNEFELDER, Ludger. Duns Scotus. In: *Lexicon für Theologie und Kirche*. Hrsg. von KASPER, Walter et alii. Freiburg: Herder, Band III, 1995, pp. 403-406.
- _____. *Duns Scotus*. München: Beck, 2005.
- _____. *Ens in quantum ens*. Münster: Aschendorff, 2¹⁹⁸⁹.
- _____. Metaphysik zwischen Onto-Theologik, Transzendentalwissenschaft und universaler formaler Semantik – Zur philosophischen Aktualität der mittelalterlichen Ansätze von Metaphysik. In: AERTSEN, Jan A. (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 26 – Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1998, pp. 48-59.
- _____. *Scientia in se – scientia in nobis: Zur philosophischen Bedeutung einer wissenschaftstheoretischen Unterscheidung*. In: CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid und SPEER, Andreas (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 22 – Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1994, pp. 204-214.
- _____. *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Paradeigmata 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

_____. *Opera omnia II. Ordinatio – Liber primus: distinctio prima et secunda*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

_____. *Opera omnia III. Ordinatio – Liber primus: distinctio tertia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

_____. *Opera omnia XVI. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

_____. *Opera omnia XXI. Lectura in librum tertium sententiarum: a distinctione decima octava ad quadragesimam*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2004.

_____. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.

JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS]. *Reportatio I-A – The Examined Report of the Paris Lecture*. Ed. by WOLTER, Allan B. and BYCHKOV, O. V. Latin Text and English Translation. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, Vol. 1, 2004.

KOBUSCH, Theo. *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters – Geschichte der Philosophie Band V*. München: C. H. Beck, 2011.

KUKSEWICZ, L. *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe. et XIVe siècles*. Wrocław: Ossolineum – Éditions de l'Académie Polonaise des Sciences, 1968.

_____. The Latin Averroism of the Late Thirteenth Century. In: NIEWÖHNER, F. und STURLESE, L. (Hrsg.). *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich: Spur Verlag, 1994, pp. 101-113.

LANG, A. *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*. Freiburg – Basel – Wien 1962.

LEAMAN, O. *Averroes and his Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

- _____. Ibn Rushd, Abu'l Walid Muhammad (1126-98). In: Craig, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London - New York: Routledge, Vol. 4, 1998, pp. 638-646.
- _____. Is Averroes an Averroist? In: NIEWÖHNER, F. und STURLESE, L. (Hrsg.). *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich: Spur Verlag, 1994, pp. 9-22.
- LIBERA, Alain de. *La philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France, ³1995.
- LOHR, Ch. H. The Medieval Interpretation of Aristotle. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 80-98.
- MANN, W. E. Believing Where we Cannot Prove: Duns Scotus on the Necessity of Supernatural Belief. In: STOEHR, K. (ed.). *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy - Volume 4: Philosophies of Religion, Art, and Creativity*. Bowling Green: Philosophy Documentation Center - Bowling Green State University, 1999, pp. 59-68.
- _____. Duns Scotus, Demonstration, and Doctrine. In: *Faith and Philosophy*, 9 (1992), pp. 436-462.
- _____. Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 238-262.
- MANZANO, G. El humanismo implicado en la comprension escotista de la vision beatifica. In: BÉRUBÉ, C. (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, Vol. I, 1978, pp. 85-94.
- MARENBNON, John. *Early Medieval Philosophy (480-1150) - An Introduction*. London - New York: Routledge, ²1988 (repr. 1991).
- MARMO, C. *Suspicio*: A Key Word to the Significance of Aristotle's *Rhetoric* in Thirteenth Century Scholasticism. In: *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 60 (1990), pp. 145-198.

- MCKEON, Richard. Philosophy and the Development of Scientific Methods. In: *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), pp. 3-22, 1966.
- MIRALBELL, I. La distinción entre metafísica, matemática y física según Duns Escoto. In: SILEO, L. (org.). *Via Scoti – Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Roma: PAA – Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, pp. 347-358.
- MÜLLER, Jörn. Lessons in Communication. A New Approach to Peter Abelard's *Collationes*. In: HASSELHOFF, Görge K. and STÜNKEL, Knut Martin (eds.). *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015, pp. 55-68.
- PANNENBERG, W. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1973.
- PATZIG, G. Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*. In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (eds.). *Articles on Aristotle 3 – Metaphysics*. London: Duckworth, 1979, pp. 33-49.
- PICH, Roberto Hofmeister. A Conflict of Reason: Scotus's Appraisal of Christianity and Judgement of Other Religions. In: HASSELHOFF, Görge K. and STÜNKEL, Knut Martin (eds.). *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015, pp. 143-168.
- _____. *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn: Universität Bonn, 2001.
- _____. Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach. In: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 61:2 (2014), pp. 430-464.
- _____. Duns Scotus on the Credibility of Christian Doctrines. In: MUSCO, A.; CAMPAGNO, C.; D'AGOSTINO, S.; MUSOTTO, G. (a cura di). *Universality of Reason – Plurality of Philosophies in the Middle Ages*. Proceedings of the XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale de la SIEPM. Palermo, 17-22 settembre 2007. Palermo: Officina di Studi Medievali, Vol. II, 2012, pp. 999-1111.

- _____. Duns Scotus sobre a credibilidade das doutrinas contidas nas Escrituras. In: DE BONI, Luís Alberto; PICH, Roberto Hofmeister; LEITE, Thiago Soares; COSTA, Joice B. da; DIAS, Cléber Eduardo dos Santos (orgs.). *João Duns Scotus 1308-2008 – Scotistas lusófonos*. Porto Alegre – Bragança Paulista: EST Edições – Edipucrs – Edusf, 2008, pp. 125-155.
- _____. Infinite Creator. In: *Quaestio – Annuario di storia della metafisica*, 15 (2015), pp. 102-135.
- _____. *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*. Introdução, tradução e notas de PICH, Roberto Hofmeister. Porto Alegre – Bragança Paulista: Edipucrs – Editora Universitária São Francisco, 2003.
- _____. João Duns Scotus sobre o conceito de sobrenatural e a necessidade do conhecimento revelado. In: PICH, Roberto Hofmeister e DREHER, Luís Henrique (orgs.). *O natural e o sobrenatural*. Porto Alegre: Editora Letra & Vida, 2011, pp. 27-84.
- _____. O conceito scotista de “conhecimento científico” (*scientia*) está em concordância com a *episteme* de Aristóteles? In: *Thaumazein*, 5 (2013), pp. 32-70.
- _____. Onipotência e conhecimento científico. In: LERTORA MENDOZA, C. A. (coord.). *Juan Duns Escoto*. Anais do XII Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval, Buenos Aires, 2008. Buenos Aires: FEPAL, 2008, pp. 1-17.
- _____. Poder absoluto e conhecimento moral. In: *Filosofia – Unisinos*, 11:1 (2010), pp. 141-162.
- _____. Scotus on the Credibility of the Holy Scripture In: MEIRINHOS, J. F. P. and WEIJERS, O. (eds.). *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l’occasion de son éméritat*. Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2009, pp. 469-490.
- _____. William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração. In: *Dissertatio*, 09:19-20 (2004), pp. 183-234.
- _____. William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: segunda consideração. In: *Dissertatio*, 10:21 (2005), pp. 7-59.

- QUINN, Philip and TALIAFERRO, Charles (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing (Blackwell Companions to Philosophy), 1999.
- SCHWARTZ, Y. – KRECH, V. *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- SERENE, E. Demonstrative Science. In: KRETMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 496-517.
- STÜNKEL, Knut Martin. Towards a Theory of Meta-Communicative Elements in Medieval Religious Dialogues. Abelard's *Collationes* and the Topology of "Religion". In: HASSELHOFF, Görge K. and STÜNKEL, Knut Martin (eds.). *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015, pp. 193-205.
- SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- THOMAS DE AQUINO, Sanctus. *Quaestiones disputatae*. Cura et studio P. Fr. SPIAZZI, R. Torino – Roma: Marietti Editori, Vol. I, 1964.
- _____. *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. MANDONNET, R. P. Paris: Lethielleux, 1929
- _____. *Summa theologiae*. Ed. Leonina. Cura et studio Sac. CARMELLO, P. Torino: Marietti, 1962.
- TODISCO, O. Duns Scoto e il pluralismo epistemologico. In: SILEO, L. (org.). *Via Scoti – Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Roma: PAA – Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, pp. 121-148.
- URVOY, D. *Averroès – Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris: Flammarion, 1998.
- VIER, Raimundo. São Francisco e o pensamento medieval. In: GARCIA, A. (org.). *Estudos de filosofia medieval – A obra de Raimundo Vier*. Petrópolis – São Paulo – Curitiba: Editora Vozes – Universidade São Francisco – Editora UFPR, 1997, pp. 183-214.

- VIGNAUX, Paul. Lire Duns Scot aujourd'hui. In: BÉRUBÉ, C. (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, Vol. I, 1978, pp. 33-46.
- VILLAMONTE, A. El pecado original: perspectivas teológicas. In: *Naturaleza y Gracia*, 30:1 (1983), pp. 237-256.
- _____. *Naturaleza y gracia. El pecado original, el sobrenatural*. In: *Naturaleza y Gracia*, 44 (1997), pp. 43-65.
- VIOLA, C. Evolution de la méthode anselmienne: les trois étapes. In: PICH, Roberto Hofmeister (ed.). *Anselm of Canterbury (1033-1109). Philosophical Theology and Ethics*. Porto - Louvain la Neuve: FIDEM - Brepols, 2011, pp. 1-23.
- _____. La dialectique de la grandeur. Une interprétation du 'Proslogion'. In: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 37 (1970), pp. 23-55.
- _____. Origine et portée du principe dialectique du 'Proslogion' de saint Anselme. De l'«argument ontologique» à l'«argument mégalogique». In: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 83:3 (1991/1992), pp. 339-384.
- _____. Saint Anselm, the Theologian of the Greatness of God. *Hermathena. A Trinity College Dublin Review [Saint Augustin's Footsteps. A Commemoration of the Nine Hundredth Anniversary of his Enthronement on the Archiepiscopal See of Canterbury]*, 166 (1999), pp. 95-127.
- VIOLA, Coloman and KORMOS, Joseph (eds.). *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm*. Proceedings of the International Anselm Conference, Piliscsaba (Hungary) 20-23 June 2002. Piliscsaba: Pázmány Péter Catholic University - The Editor of the Philosophical Institute, 2005.
- WALTER, Ludwig. *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*. München - Paderborn - Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1968.
- WOLTER, Allan B. Duns Scotus on the Natural Desire for the Supernatural. In: Adams, M. M. (ed.). *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Ithaca: Cornell University Press 1990, pp. 125-147.

- _____. Introduction. In: WOLTER, Allan B. (ed.). *Duns Scotus on the Will and Morality*. Selected and translated with an introduction by WOLTER, Allan B. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986, pp. 1-123.
- _____. Reflections about Scotus's Early Works. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild; WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*. Leiden: E. J. Brill, 1996, pp. 37-57.

A relação entre fé e razão em Guilherme de Ockham

Pedro Leite Junior
William Saraiva Borges

O debate acerca das relações entre fé e razão é uma problemática típica do período histórico que se convencionou chamar de Idade Média. O advento do Cristianismo e a concomitante recepção da Filosofia Grega (em especial as obras de Platão e Aristóteles) exigiram dos pensadores Patrísticos e Escolásticos a elaboração de diferentes sínteses entre fé e razão (isto é, entre Teologia e Filosofia). Cada autor, a seu modo, procurou estabelecer a sua própria síntese, reconduzindo à harmonia essas duas perspectivas epistêmicas divergentes. Embora esse esforço seja recorrente entre os Medievais foi, contudo, na Escolástica, e precipuamente no século XIII, que essa empreitada tomou maior fôlego. A esse respeito, em seu clássico *A Filosofia na Idade Média*, Etienne Gilson oferece uma excelente caracterização:

O século XIII geralmente acreditou ser possível unir numa síntese sólida a Teologia Natural e a Teologia Revelada, concordando a primeira com a segunda nos limites da sua competência própria e reconhecendo sua autoridade em todas as questões relativas a Deus que ela mesma não podia resolver. Seus representantes mais ilustres esforçaram-se, pois, para determinar um ponto de vista em que todos os conhecimentos racionais e todos dados da

fé pudessem aparecer como elementos de um único sistema intelectual.¹

Esse é o contexto filosófico-teológico com que, no século seguinte², se deparou o franciscano inglês Guilherme de Ockham (1280 -1349/1350?) e em resposta ao qual propôs uma solução ousada e, em grande medida, original. Luis Alberto de Boni e José Antônio de Souza analisam a conjuntura dos séculos XIII e XIV, mostrando o que representou, e como deve ser interpretado, o pensamento do *Venerabilis Inceptor*:

A reabilitação de Ockham aconteceu dentro de uma nova leitura do pensamento medieval, quando uma visão histórica mais objetiva, distanciada dos interesses apologeticos e polêmicos (como os da encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII³), permitiu perceber a importância do século XIV, que deixou de ser considerado como o entardecer do século XIII, para se tornar um momento de efervescência e de revisão crítica, no qual estão latentes muitos problemas dos tempos modernos. [...] Alguns autores, fazendo uma leitura retrospectiva, por vezes entusiasmaram-se e foram tentados a situar Ockham como o pai da nova ciência, o antecessor de Lutero, o precursor do ceticismo, ou o primeiro lógico moderno. Na verdade, Ockham foi um medieval do século XIV, que não podia mais aceitar as soluções do período anterior e que, na procura de caminhos alternativos, refletia na Filosofia a situação sócio-econômica de seu tempo. Tomás de Aquino, com seu gênio de equilíbrio e sua capacidade de assimilação, criara um sistema admirável, onde razão e fé

¹ GILSON, A *Filosofia na Idade Média*, p. 794.

² “O século XIV encontra-se diante do resultado desses esforços, e esse resultado não é o de que lhe seja oferecida uma solução ao problema, mas duas (Boaventura e Tomás de Aquino) e talvez três (Alberto Magno), sem contar a solução averroísta, que consiste em dizer que o problema é insolúvel. [...] O caráter próprio do século XIV é ter desesperado da obra tentada pelo século XIII, ou, talvez, em vez disso, de ter utilizado a Filosofia para mostrar quão justo haviam enxergado aqueles teólogos desconfiados que, desde o século XIII, denunciavam a impossibilidade de apoiar o dogma na Filosofia. Mais vale colocar a fé como tal do que fundamentá-la em pseudojustificações” (*idem, ibidem*, p. 194).

³ Promanada em 4 de agosto de 1879, essa bula papal versava sobre a restauração da Filosofia Cristã conforme a doutrina de Santo Tomás de Aquino. Está disponível na *internet*, podendo ser encontrada no *site* do Vaticano.

harmonicamente se completavam. Ockham, seguindo as pistas já abertas por Scotus, percebeu a fragilidade da solução tomista e deteve-se a examinar quais os limites do conhecimento humano e a inquirir o que pode o homem conhecer à luz da razão natural. Basta ler o extenso *Prólogo* de seu *Comentário às Sentenças*⁴ para ver como entre 1270 e 1320 a problemática filosófica deslocou-se dos esforços de explicação metafísica para o questionamento da própria possibilidade da metafísica. Chegou-se ao momento de aplicar coerentemente a Lógica que tanto se estudou, a fim de chegar às últimas consequências de alguns postulados peripatéticos; tornou-se necessário explicar o mundo sem multiplicar desnecessariamente os seres⁵ [...].⁶

Qual foi, então, a solução apresentada por Ockham para as relações entre Teologia e Filosofia, já que, segundo ele, a harmonia entre fé e razão, pretendida por seus predecessores, se mostrava demasiado frágil? Com as palavras do próprio Ockham, extraídas de sua *Suma Lógica*, se pode responder essa questão: “[...] os artigos de fé não são princípios de demonstração nem conclusões, nem são prováveis, porque a todos ou a muitos ou máxime aos sábios parecem falsos”.⁷ E nos *Quodlibeta Septem*, com precisão ainda maior:

⁴ Existe uma tradução vernácula da primeira das 12 questões que compõem o *Prólogo ao Comentário às Sentenças (Ordinatio)*, a qual discute “se é possível o intelecto do peregrino ter notícia evidente das verdades da Teologia”. Cf. nas referências bibliográficas a edição latina e a versão portuguesa.

⁵ Os autores se referem ao Princípio da Parcimônia (ou Economia), a célebre Navalha de Ockham: “a pluralidade nunca deve ser postulada sem necessidade” ou “inutilmente se faz por mais o que se pode fazer por menos”. Cf. OCKHAM, *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis*, livro I, cap. 11, §9, p. 118 e cap. 13, §4, p.133. Cf., ainda, ARISTÓTELES, *Física*, livro I, capítulos 4 e 6.

⁶ SOUZA; DE BONI, *Introdução*. In: OCKHAM, *Brevilóquio*, pp. 14-15.

⁷ OCKHAM, *Summa Logicae*, parte III-1, cap. 1, p. 360 (tradução nossa). “A isso obedece a separação radical que Ockham estabelece entre a ordem da fé e a da Filosofia. A ordem das verdades reveladas somente se admite pela fé, porém é inacessível à razão. E por isso o teólogo não pode tomar os artigos da fé como base para suas demonstrações racionais, não só pela desproporção intrínseca entre as duas ordens, sobrenatural e natural, mas porque esses artigos nem sequer são prováveis, senão que inclusive a muitos sábios lhes parecem falsos” (FRAILE, *Historia de la Filosofía*, p. 585, tradução nossa). “Entre os dois âmbitos [o do dado racional e o do dado revelado] não existe nenhuma base comum, a partir do momento em que não pode jamais acontecer que a verdade própria de um artigo de fé seja passível de demonstração” (GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, p. 133).

Acaso é possível demonstrar os artigos de fé? [Parece] que sim, pois este artigo “Deus é trino e uno” é uma proposição necessária. Logo, ou é conhecida por si, o que não se pode dizer, ou é dedutível de [algo] conhecido por si e, conseqüentemente, se pode demonstrá-la. Mas, ao contrário, o Filósofo [Aristóteles] não pôde, naturalmente, conhecer tais verdades. Logo, etc. A essa questão digo que [os artigos de fé] não podem ser demonstrados pelo ser humano em sua condição atual [*a viatore*], porque [não é possível] nem demonstração *a posteriori* [*demonstratione quia*] nem *a priori* [*propter quid*].⁸

Trata-se, portanto, de uma efetiva separação entre fé e razão, isto é, Teologia e Filosofia são disciplinas independentes, pois pertencem a domínios epistêmicos completamente distintos. Crer e entender são duas faculdades cognitivas díspares que não devem ser confundidas, pois cada uma delas se presta a uma finalidade que lhe é própria. Os historiadores italianos Giovanni Reale e Dario Antiseri resumem as concepções ockhamianas acerca desse ponto.

Mais do que ninguém, Ockham tinha consciência da fragilidade teórica da harmonia entre razão e fé, bem como do caráter subsidiário da Filosofia em relação à Teologia. As tentativas de Tomás, Boaventura e Escoto no sentido de mediar a relação entre razão e fé com elementos aristotélicos ou agostinianos, através da elaboração de complexas construções metafísicas e gnosiológicas, pareciam-lhe inúteis e danosas. O plano do saber racional, baseado na clareza e evidência lógica, e o plano da doutrina teológica, orientado pela moral e baseado na luminosa certeza da fé, são planos assimétricos. Não se trata apenas de distinção, mas de separação. [...] As verdades de fé não são evidentes por si mesmas, como os princípios da demonstração; não são demonstráveis, como as conclusões da própria demonstração; não são prováveis, porque parecem falsas para os que se servem da razão natural. O âmbito das verdades reveladas é radicalmente subtraído ao reino do conhecimento racional. A Filosofia não é serva da Teologia, que não é mais considerada ciência, mas sim

⁸ OCKHAM, *Quodlibeta Septem*, quodlibet II, questão 3, p. 117 (tradução nossa).

um complexo de proposições mantidas em vinculação não pela coerência racional, e sim pela força de coesão da fé.⁹

Com efeito, essa dissociação entre fé e razão pode ser observada em múltiplos aspectos do pensamento ockhamiano. Os comentadores, contudo, normalmente buscam elucidar essa independência entre Teologia e Filosofia através do modo como Ockham concebe a possibilidade de algum conhecimento acerca de Deus e de sua existência mediante a noção de *causa conservante*¹⁰. Neste ensaio, ao contrário, pretende-se evidenciar (ilustrar e/ou exemplificar) tais relações a partir da discussão empreendida por Ockham no que se refere ao célebre problema dos futuros contingentes.

7.1 O problema dos futuros contingentes

A recepção medieval do problema dos futuros contingentes, formulado e discutido por Aristóteles no nono capítulo de seu *Peri Hermeneias*, levantou uma série de questões que jamais teriam sido cogitadas pelo Estagirita e cuja resolução, a partir do próprio sistema peripatético, implicaria uma série de consequências inaceitáveis do ponto de vista da doutrina cristã. Nesse embate, entre Aristóteles e a fé, a liberdade humana figura como um dos personagens principais e, naturalmente, Ockham não deixaria de buscar uma solução para esse impasse. Para que se possa compreender a discussão concernente à liberdade humana, desenvolvida por Ockham em sua *Opera Philosophica et Theologica*, é preciso, antes de mais nada, retomar o aristotélico problema dos futuros contingentes e apontar, na sequência, ao menos alguns de seus desdobramentos medievais.

⁹ REALE; ANTISERI, *História da Filosofia*, p. 299.

¹⁰ Cf., por exemplo, REALE; ANTISERI, *História da Filosofia*, pp. 299; 303-304, FRAILE, *Historia de la Filosofia*, pp. 583-585; GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, pp. 131-159; GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, pp.794-799; 807-810; 815-816.

A verdade, para Aristóteles, consistiria em uma correspondência e/ou conformidade entre o enunciado proposicional e a realidade factual por ele enunciada.¹¹ Trata-se, com efeito, de uma correspondência tomada como adequação da proposição ao estado de coisas enunciado e não o oposto (a adequação das coisas à proposição).¹² Assim sendo, quando uma proposição qualquer atribuir a um determinado sujeito um dado predicado, se esse sujeito, de fato, possuir esse predicado, então, se terá dito a verdade. Caso contrário, isto é, se o predicado atribuído proposicionalmente não pertencer, na realidade, ao sujeito da proposição, se terá dito, assim, a falsidade. Dessa concepção de verdade resulta, conseqüentemente, a existência de apenas dois valores proposicionais de verdade, quais sejam, (1) a verdade (quando a proposição está em conformidade com as coisas e/ou fatos) e (2) a falsidade (quando a proposição não está em conformidade com as coisas e/ou fatos).

Essa noção correspondencialista de verdade traz consigo, inevitavelmente, o chamado princípio de bivalência, de acordo com o qual, uma proposição deve possuir, necessariamente, apenas um dentre os dois possíveis valores de verdade, isto é, toda proposição (afirmativa ou negativa) deve ser ou verdadeira ou falsa.¹³ Ora, segundo o Estagirita, as proposições afirmativas e/ou negativas concernentes ao passado e ao presente são, necessariamente, ou

¹¹ “[...] os discursos verdadeiros são, de uma maneira semelhante, conforme os fatos [...]” (ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 9, 19a 33 - 34). E, ainda, de modo mais explícito: “falso é dizer que o que é, não é, ou que o que não é, é; verdadeiro é dizer que o que é, é, e o que não é, não é” (*idem*, *Metafísica*, livro IV, cap. 7, 1011b, 26 - 27).

¹² “[...] quando há e quando não há o que se chama verdade ou falsidade? Devemos examinar o que entendemos por estes termos. Tu não és pálido pelo fato de pensarmos com acerto que o és, mas é por seres pálido que dizemos a verdade quando afirmamos isso” (*idem*, *ibidem*, livro IX, cap. 10, 1051b, 6 - 9).

¹³ O princípio de bivalência é mencionado por Aristóteles, ao menos, cinco vezes já no primeiro parágrafo do *Peri Hermeneias*, livro 9. Cf. *idem*, *Da Interpretação*, livro 9, 18a 28 - 18b 4. Para uma análise pormenorizada desses conceitos e do problema como um todo, cf. FLECK, *O problema dos futuros contingentes*, *passim*.

verdadeiras ou falsas¹⁴, todavia, as proposições referentes ao futuro não se comportam do mesmo modo.¹⁵ Com efeito, se o valor de verdade de uma proposição atinente ao futuro fosse previamente determinado por aquele que a enuncia, o fato correspondente enunciado por tal proposição estaria, necessariamente, fadado a ser deste ou daquele modo e, conseqüentemente, como afirma Aristóteles, “[...] nem seria necessário deliberarmos, nem nos esforçamos de maneira que, se fizéssemos isso, isso viesse a acontecer, mas se não fizéssemos isso, isso não acontecesse”.¹⁶ De acordo com o Estagirita, entretanto, essas conseqüências são absurdas, pois contrastam, manifestamente, com as evidências da experiência sensível:

[...] vemos, com efeito, que o princípio das coisas futuras em parte é proveniente do deliberar e do agir e que, de maneira geral, nas coisas que não são sempre em ato existe sempre o ser possível e o não ser possível, nelas ambos podem ser: tanto o ser quanto o não ser, por conseguinte, também o que acontecerá e o que não acontecerá, e vemos que são assim muitas coisas evidentes para nós.¹⁷

Aristóteles está comprometido com o princípio de bivalência que decorre de sua concepção correspondencialista de verdade, contudo, não parece disposto a admitir que as proposições concernentes ao futuro sejam regidas por um determinismo lógico. Com efeito, asseverar a necessidade do futuro, implicaria, *ipso facto*, a radical destruição da liberdade humana e de toda a possibilidade de deliberação e de livre escolha das ações a serem praticadas ou evitadas. Em suma, esse fatalismo em relação ao futuro acarretaria a impossibilidade de os seres humanos serem livres e comprometeria, por conseguinte, a categoria ética da

¹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, livro 9, 18a, 28 – 29.

¹⁵ Cf. *idem, ibidem*, livro 9, 18a, 33 – 34.

¹⁶ *Idem, ibidem*, livro 9, 18b, 31 – 33.

¹⁷ *Idem, ibidem*, livro 9, 19a, 7 – 11.

responsabilidade do agente moral. O Estagirita, todavia, na conclusão do capítulo 9 de seu *Peri Hermeneias*, procura apresentar uma solução compatibilista que salvguarde tanto o princípio de bivalência quanto a contingência do futuro, *conditio sine qua non* para a liberdade humana:

Necessariamente, tudo é ou não é, e será ou não será. Em verdade, não é em dividir que se pode dizer que uma das duas alternativas é necessária. Digo, por exemplo, que, necessariamente, acontecerá uma batalha naval amanhã ou não acontecerá; em verdade, nem acontecerá necessariamente a batalha naval amanhã, nem necessariamente não acontecerá. Todavia, acontecerá ou não acontecerá necessariamente.¹⁸

Esse sintético expediente, embora abstruso, contém o cerne da resposta aristotélica ao problema dos futuros contingentes. Ockham, ao comentar esse passo, clarifica e explicita com precisão o seu conteúdo:

[...] o futuro ser ou não ser é necessário, isto é, a disjuntiva composta pelos dois lados da contradição sobre o futuro é necessária. E, no entanto, dividindo não é necessário, isto é, nenhum lado desta disjuntiva é necessário, assim como a disjuntiva: “a batalha naval será amanhã ou a batalha naval não será amanhã” é necessária, e, no entanto, nem “a batalha naval será amanhã” é necessária nem a “a batalha naval não será amanhã” é necessária, por mais que a disjuntiva seja necessária.¹⁹

Ora, sendo necessariamente verdadeira ou falsa a disjuntiva formada por ambos os disjuntos contraditórios (e não cada um deles individualmente), o futuro pode ser considerado contingente e as ações humanas, conseqüentemente, livres. Assim sendo, Aristóteles recusa o determinismo lógico ou fatalismo em relação ao futuro e assegura a liberdade ao ser humano.

¹⁸ *Idem, ibidem*, livro 9, 19a, 28 - 32.

¹⁹ OCKHAM, *Exposição para o “Sobre a Interpretação” de Aristóteles*, livro I, cap. 6, §13, p. 219.

7.2 A liberdade humana e a presciência divina

A recepção do problema dos futuros contingentes por parte dos pensadores medievais tornou a questão ainda mais complexa, pois o já resolvido dilema lógico (entre o princípio de bivalência e a contingência do futuro) acarretaria consequências inconciliáveis com a doutrina cristã. Com efeito, segundo as Escrituras Sagradas, Deus é onisciente e, por conseguinte, presciente, isto é, conhece todas as coisas e as conhece de antemão²⁰. Ora, somente o que é necessário mereceria o *status* de conhecimento, ou seja, o contingente não poderia ser considerado, propriamente, uma forma de conhecimento. Assim sendo, se Deus conhece o futuro necessariamente, este não é mais contingente, mas determinado a ser do modo como é conhecido por Deus. Portanto, se o futuro é determinado, as escolhas humanas estão, inevitavelmente, fadadas a serem deste ou daquele modo e, em decorrência disso, não seriam livres os seres humanos.

O *Venerabilis Inceptor*, então, se viu obrigado a enfrentar essa aporia filosófico-teológica, oferecendo a ela uma solução que, conciliando as conclusões de Aristóteles e a doutrina cristã, salvaguardasse tanto a liberdade humana como a presciência divina.²¹ Com efeito, assim se expressa o *Minorita Inglês*:

[...] o Filósofo [Aristóteles] diria que Deus não sabe evidente e certamente nenhum futuro contingente. [...] No entanto, não

²⁰ Cf., por exemplo, *Atos dos Apóstolos* 2, 23; *Carta de São Paulo aos Romanos* 8, 29; *Judite* 9, 6; *Sabedoria* 19, 1; *Isaías* 41, 4; *Isaías* 44, 7; *Primeira Carta de Pedro* 1, 10; *Carta [de São Paulo] aos Hebreus* 4, 13.

²¹ Ockham aborda a questão da liberdade, sob o prisma teórico-especulativo, nas seguintes passagens de sua *Opera Philosophica et Theologica*: (1) *Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis*, liber I, capitulum 6, §6 – §15, (2) *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei Respectu Futurorum Contingentium*, (3) *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio)*, distinctiones 38, 39, 40, 41 et 46 (quaestio 1), (4) *Quaestiones Varias*, quaestio 3, (5) *Summa Logicae*, pars III-3, capitulum 32 e (6) *Quodlibeta Septem*, quodlibet I (quaestio 17), quodlibet IV (quaestio 4), quodlibet VI (quaestio 25) et quodlibet VII (quaestio 5).

obstando essa razão, deve-se ter que Deus conhece evidentemente todo futuro contingente. Mas não sei o modo de exprimi-lo. [...] Essa conclusão, por mais que não possa ser provada pela razão natural que nos é possível e *a priori*, pode ser provada, no entanto, pelas autoridades da Bíblia e dos Santos, que são suficientemente conhecidas.²²

Ora, propor que Aristóteles não admitiria a presciência de Deus é, de acordo com Carlos Eduardo de Oliveira, a grande “cartada” ou “jogada” de Ockham, a base de sua solução:

Aristóteles concederia que Deus não sabe o futuro contingente porque concederia que ninguém o sabe, ou seja, consideraria que Deus conhece as coisas do mesmo modo pelo qual os homens as conhecem. Ora, essa solução, a princípio herética, logo seria rotulada anacrônica, reduzida no máximo a um erro grosseiro de quem não tinha a mínima noção do que seria a divindade [...]: Aristóteles só asseveraria tal coisa porque ignorava completamente o conteúdo da Revelação, portanto, não é possível imputar-lhe propriamente nenhum erro. [...] Aristóteles tem toda a razão ao dizer que, para um sujeito cognoscente como o homem, não é possível de modo nenhum saber a verdade ou a falsidade do futuro contingente [...].²³

²² OCKHAM, *Ordinatio*, distinção 38, pp. 271-272. “[...] o Filósofo [Aristóteles] diria que Deus também não sabe mais um lado da contradição que outro; melhor, nenhum é sabido por Deus [...]. No entanto, segundo a verdade e os teólogos, deve-se dizer diferentemente, porque se deve dizer que Deus determinadamente sabe um dos lados. Mas qual é o modo como isso se dá deve ser declarado na Teologia” (*idem*, *Exposição para o “Sobre a Interpretação” de Aristóteles*, livro I, cap. 6, §15, pp. 220-221). Cf., também, *idem*, *Tratado sobre a predestinação*, questão 1 (5ª e 6ª suposições), pp. 235-238 e questão 2, pp. 239-252 e, ainda, *idem*, *Suma Lógica*, parte III-3, cap. 32, pp. 305-311. “[...] são os teólogos, na sua função de teólogos, que têm de encontrar uma resposta, seja para a questão da onisciência divina, seja para os problemas que dela parecem decorrer. Ou seja, é porque dispõem do conteúdo dado pela Revelação que os teólogos são os únicos que podem vir a ultrapassar os limites da reflexão aristotélica, se isso for possível” (OLIVEIRA, *Entre a Filosofia e Teologia*, p. 18).

²³ OLIVEIRA, *Entre a Filosofia e a Teologia*, pp. 16-17. “[...] Ockham não crê ser possível avançar nenhuma explicação que de fato desvende o modo como se dá o conhecimento divino do futuro contingente por uma razão bem demarcada: nenhum intelecto em seu estado atual, ou melhor, nenhum intelecto humano em seu estado de peregrino, prévio à salvação ou à condenação eternas, pode (1) declarar isto de modo evidente; (2) exprimir o modo pelo qual Deus sabe todos os futuros contingentes” (OLIVEIRA, *Entre a Filosofia e a Teologia*, p. 131).

De acordo com Ockham, Aristóteles somente poderia afirmar que ninguém conheceria o futuro contingente, simplesmente, porque jamais teria sequer cogitado a existência de um Deus tal como o Deus judaico-cristão, conhecedor prévio de todas as coisas. Assim sendo, em suas investigações, o Estagirita teria considerado as possibilidades de conhecimento do futuro contingente unicamente em relação ao intelecto humano, para o qual, obviamente, esse conhecimento é impossível. Em outras palavras, se Aristóteles tivesse tido acesso à Revelação cristã, certamente concederia que Deus conhece os futuros e, não obstante, também concederia que tais futuros permanecem contingentes. Essa é, pois, a empreitada não realizada por Aristóteles da qual o *Venerabilis Inceptor* precisa dar conta. Para Ockham, portanto,

[...] Deus certamente sabe todos os futuros contingentes; de modo que certamente sabe que lado da contradição será verdadeiro e que lado será falso; no entanto, de modo que todas as proposições como “Deus sabe que este – ou aquele – lado da contradição é verdadeiro” são contingentes e não necessárias [...]; digo que é impossível exprimir com clareza o modo pelo qual Deus sabe os futuros contingentes. No entanto, deve-se assumir que sabe apenas contingentemente.²⁴

Eis, pois, o cerne da resposta de Ockham: Deus conhece o futuro contingentemente, isto é, conhece o futuro não como algo necessário (que deve ser imutavelmente do modo como é conhecido), mas conhece como algo contingente (que tanto pode ser como não ser). Desse modo, o futuro é conhecido por Deus e nem por isso deixa de ser contingente. E assim, permanece Deus

²⁴ OCKHAM, *Tratado sobre a predestinação*, questão 1 (6ª suposição), p. 236. “[...] sem dúvida se deve ter que Deus sabe certa e evidentemente todos os futuros contingentes. Mas declarar isso evidentemente e exprimir o modo pelo qual sabe todos os futuros contingentes é impossível a todo intelecto em seu estado atual. [...] por mais que Deus saiba sobre todos os futuros contingentes qual lado será verdadeiro e qual [lado será] falso, esta, no entanto, não é necessária: ‘Deus sabe que este lado será verdadeiro’. Pelo contrário, ela é contingente na medida em que, por mais que ‘Deus saiba que este lado da contradição será verdadeiro’ seja verdadeira, é, no entanto, possível que ela jamais tivesse sido verdadeira” (*idem*, *Ordinatio*, distinção 38, pp. 270-272).

presciente e o ser humano livre para deliberar e escolher. Com efeito, conforme o Minorita Inglês, “[...] um lado da contradição é determinadamente verdadeiro, de modo que não é falso. É, no entanto, contingentemente verdadeiro e, por isso, é verdadeiro de modo que pode ser falso e pode jamais ter sido verdadeiro”.²⁵

Ademais, tendo recorrido sobre o modo contingente com que Deus conhece o futuro, Ockham assinala que tal contingência requer, imprescindivelmente, a liberdade da vontade:

[...] cumpre saber que nada do que o Filósofo [Aristóteles] fala aqui é contingente quanto ao que se queira, senão o que está no poder de algum agente livre ou depende de algum que tal. E, por isso, nos puros naturais, isto é, nos animados unicamente pela alma sensitiva e nos inanimados, não há contingência nem acaso nem fortuna, a não ser que dependam de algum modo de um agente livre.²⁶

Ora, os fatos ou estados de coisas só podem ser considerados contingentes na medida em que dependem de um agente livre que delibera e age quanto ao que quer. Este é o caso, portanto, do ser humano: ele é livre para escolher o que quiser. Com efeito, a contingência do futuro, indispensável à liberdade humana, não é comprometida pela presciência de Deus nem a presciência divina é atingida pela contingência do futuro, pois Deus sabe todas as coisas, mas as sabe contingentemente e, sendo estas contingentes, é, portanto, livre o ser humano.

²⁵ *Idem*, *Ordinatio*, distinção 38, p. 274. Oliveira assim resume a posição assumida pelo *Venerabilis Inceptor*: “o nó da solução ockhamiana consiste em dizer que o conhecimento divino da determinação do futuro contingente, diversamente do que é requerido pela argumentação aristotélica, não se segue da necessidade da verdade da proposição, ou seja, da determinação atual daquilo que é por ela enunciado” (OLIVEIRA, *Entre a Filosofia e a Teologia*, p. 31). “Em suma, Deus saberia determinadamente qual lado de um par de proposições contraditórias sobre o futuro contingente é verdadeiro. Consequentemente, saberia se uma proposição sobre o futuro contingente é verdadeira ou falsa. Mas, ainda assim, a indeterminação do futuro contingente e, consequentemente, dos lados da contradição, persistiria” (*idem*, *ibidem*, p. 28), ou seja, “[...] esse conhecimento não implicaria que a proposição sobre o futuro contingente fosse também necessária” (*idem*, *ibidem*, p. 27).

²⁶ OCKHAM, *Exposição para o “Sobre a interpretação” de Aristóteles*, livro I, cap. 6, §15, p. 221.

7.3 A separação entre fé e razão

A resposta de Ockham ao problema dos futuros contingentes revela, claramente, sua postura no que tange às relações entre fé e razão: trata-se de uma efetiva e radical separação entre a Filosofia (aqui representada por Aristóteles) e a Teologia (as Sagradas Escrituras e os Doutores da Igreja). Embora, filosoficamente, não seja possível saber como Deus conheça os futuros contingentes de modo que eles permaneçam contingentes e, ao mesmo tempo, se garanta a liberdade humana, teologicamente, ao invés, esse artigo de fé está Revelado pelas Escrituras e confirmado pelos Santos. É exatamente essa a conclusão que se pode depreender das seguintes palavras do *Venerabilis Inceptor*:

[...] deve-se dizer de um modo segundo a verdade e de outro modo segundo a intenção de Aristóteles. E essa diversidade origina-se de que seja percebido de um modo sobre a verdade da proposição contingente sobre o futuro segundo a verdade e a fé, e de outro modo segundo a intenção de Aristóteles.²⁷

A pergunta que parece permanecer é a seguinte: por que, afinal de contas, Ockham assume tal postura quanto às relações entre fé e razão? A resposta deve ser buscada em seu sistema filosófico, isto é, em alguns princípios lógicos, epistemológicos e metodológicos por ele postulados em sua *Opera Philosophica et Theologica*, em consequência dos quais outro não poderia ser o corolário. De fato, três parecem ser os princípios ockhamianos que acarretariam essa dissociação entre fé e razão. O primeiro, tomado da lógica, é seu rigorosíssimo conceito de demonstração, sob o qual as especulações concernentes aos artigos de fé não são capazes de resistir²⁸. O segundo, um pressuposto epistemológico, é sua noção

²⁷ OCKHAM, *Suma Lógica*, parte III-3, cap. 32, pp.306-307.

²⁸ “Ockham só reconhece como válido e obrigatório um gênero de demonstração. Provar uma proposição consiste em mostrar seja que ela é imediatamente evidente, seja que ela se deduz

de conhecimento intuitivo (sensível, empírico, imediato), obviamente, impossível de ser obtido no que se refere às realidades suprassensíveis, como aquelas sobre as quais versam artigos de fé²⁹. O terceiro, um axioma metodológico, é o Princípio da Parcimônia ou da Economia, a célebre Navalha de Ockham, segundo a qual “inutilmente se faz por mais o que se pode fazer por menos”³⁰.

Esse último parece ser o mais produtivo dos três. De fato, como afirma Alessandro Ghisalberti, “se algumas verdades reveladas pudessem ser alcançadas racionalmente, então a Revelação delas teria sido perfeitamente inútil. [...] Se houve a Revelação de certas verdades da parte de Deus, isto significa que o homem por si só não poderia alcançá-las”.³¹ Nesse sentido, explica

necessariamente de uma proposição imediatamente evidente” (GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, p. 796). Para Ockham, é filosoficamente provante ou evidente aquela demonstração que não deixa ao adversário nenhuma possibilidade de sustentar a tese oposta, sob pena de contradição. No vocabulário ockhamista, *demonstrare*, *probare evidenter* e *probare sufficienter* possuem sempre o significado de uma demonstração rigorosa, que provoca um assentimento incondicionado. Ora, para as verdades reveladas não existem demonstrações de tal força, visto que são aceitas por uns filósofos e não são aceitas por outros. A respeito delas podem-se organizar tão somente razões persuasivas, *persuasiones*, as quais, sem dúvida, gozam de uma boa margem de validade, pois também a certeza da adesão serve por vezes para produzir um assentimento semelhante àquele da evidência, mas elas não podem ser definidas como demonstrações verdadeiras e próprias” (GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, p. 136). Cf. os verbetes *demonstrabile* e *demonstratio* em BAUDRY, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*, pp. 75-78, onde são arroladas muitas citações extraídas das obras do próprio Ockham.

²⁹ “De fato, um conhecimento pode ser abstrato, ou intuitivo; se for de ordem abstrata, terá por objeto unicamente as relações de ideias e, mesmo quando estabelece relações necessárias entre as ideias, não garante de modo algum que as coisas reais se conformem à ordem das ideias. Se quisermos uma proposição que nos garanta ao mesmo tempo sua verdade e a realidade que ela afirma, precisaremos de uma evidência imediata, não mais simplesmente abstrata, mas intuitiva. [...] O conhecimento intuitivo é o único que tem por objeto as existências e que nos permite alcançar os fatos. [...] Daí resulta que o conhecimento sensível é o único certo quando se trata de alcançar existências” (GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, p. 797). Cf. o verbete *notitia* em BAUDRY, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*, pp. 172-178, onde são arroladas muitas citações extraídas das obras do próprio Ockham. Cf., ainda, MAURER, *The Philosophy of William of Ockham in the light of its principles*, pp. 470-510 e LEITE JUNIOR, *Guilherme de Ockham: Notitia Intuitiva como fundamento do conhecimento humano*, pp. 105-118.

³⁰ OCKHAM, *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis*, livro I, cap. 13, §4, p. 133. Sobre o papel metodológico desse princípio, cf. ADAMS, *William Ockham*, vol. 1, pp. 156-161 e VIER, *A “Navalha de Ockham”*, pp. 121-134.

³¹ GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, p. 134.

Oliveira: “nem tudo o que é revelado pela fé, ainda que sempre seja verdadeiro, pode ter também uma explicação racional que o justifique”³². E continua:

[...] para Ockham, aquilo que é revelado jamais seria passível de ser conhecido unicamente por meio da razão, afinal, segundo o próprio Ockham, não há por que se fazer por mais aquilo que pode ser feito por menos, ou seja, Deus não se daria ao trabalho de revelar ao homem aquilo que o homem poderia conhecer por si mesmo.³³

Com efeito, o *Venerabilis Inceptor* aplica sua Navalha à Teologia: os artigos de fé, porque revelados, não necessitam ser objetos de especulação racional (filosófica). Se a razão, através da Filosofia, os pudesse alcançar, Deus teria agido inutilmente ao revelá-los. Desse modo, frente às propostas daqueles que o precederam, os quais buscaram compatibilizar fé (Teologia) e razão (Filosofia), Ockham se esforça em desenvolver uma *Philosophia* que não seja mais tomada como *Theologiae ancilla* (serva da Teologia) e, assim, apresenta uma nova concepção acerca da relação entre Teologia e Filosofia: embora ambas possam se ocupar com os mesmos objetos (Deus e sua existência, por exemplo), cada uma o faz por meio de um método que lhe é próprio, respectivamente, a crença na Revelação e a demonstração racional. Não é preciso acreditar naquilo que pode ser demonstrado e no que tange ao indemonstrável só lhe resta a adesão mediante a fé.³⁴ Como afirma Jenny Pelletier, “as

³² OLIVEIRA, *Entre a Filosofia e a Teologia*, p. 134.

³³ OLIVEIRA, *Entre a Filosofia e a Teologia*, p. 135.

³⁴ “Ora, as intenções de Ockham não deixam lugar para a menor dúvida: ao abordar os problemas filosóficos e teológicos, ele pretende não reduzir em nada suas exigências em matéria de demonstração. Apresentem-se-lhe todas as proposições que se quiser como objetos de fé, porque fundadas na Revelação, que ele consentirá; mas Ockham não pode tolerar que sejam transformadas em verdades demonstráveis o que não é mais que um dado da Revelação. Portanto, haverá nele um sentimento vivíssimo da independência absoluta de um filósofo enquanto tal e uma tendência extremamente acentuada a relegar todo o metafísico ao domínio do teológico, e um sentimento não

proposições teológicas, em sua maioria, são objetos de atos de crença ou de fé adquirida, mas não conhecimento evidente. Enquanto a Filosofia deve proceder sem nenhum apelo à crença, a Teologia o exige”³⁵. E complementa Alfred Freddoso: “Ockham parece claramente aprovar a possibilidade de conflitos entre fé e razão, que são, em princípio, irresolúveis. Para ele, certos mistérios da fé não estão apenas para além da razão natural, mas são mesmo contrários à razão natural”.³⁶ Definitivamente, para o *Venerabilis Inceptor*, não há mais *credo ut intelligam* (creio para que entenda), nem *intelligo ut credam* (entendo para que creia), mas sim, *credo et intelligo* (creio e entendo), isto é, em suma, uma contundente dissociação entre fé e razão.³⁷

Referências

Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica

OCKHAM, Guillelmus de. *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis*. Ediderunt Vladimirus Richter et Gerhardus Leibold. In: *Opera Philosophica*. Volumen IV. New York: St. Bonaventure University, 1985.

menos vivo da independência do teólogo que, certo das verdades da fé, dispensa facilmente o socorro caduco da metafísica” (GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, p. 807).

³⁵ PELLETIER, *William Ockham on Metaphysics*, p. 206 (tradução nossa).

³⁶ FREDDOSO, *Ockham on Faith and Reason*, p. 345 (tradução nossa).

³⁷ “Juntamente com a construção metafísica da escolástica, Ockham obviamente derruba também toda uma série de pretensões da razão. Para ele, a verdadeira função do teólogo não é a de demonstrar pela razão as verdades aceitas por fé, mas sim, da altura daquelas verdades, demonstrar a insuficiência da razão. Desse modo, Ockham pensa instituir um conceito de razão mais rigoroso, reduzindo-a aos seus legítimos limites, ao mesmo tempo em que salvaguarda a especificidade e a alteridade (em relação à razão) das verdades de fé. Os ditames da fé estão presentes como puros “dados” da Revelação na sua beleza original, sem os ouropéis da razão. Sua aceitação deve-se exclusivamente ao dom da fé. A fé é o fundamento da vida religiosa, assim como o é da verdade cristã. Enquanto o esforço da escolástica moveu-se na direção da conciliação entre fé e razão, com mediações e construções de diversas dimensões, o esforço de Ockham se orienta no sentido de derrubar tais mediações, apresentando como separados, mas com todo o seu peso, o universo da natureza e o universo da fé. Não mais *intelligo ut credam*, nem mais *credo ut intelligam*, e sim *credo et intelligo*” (REALE; ANTISERI, *História da Filosofia*, pp. 303-304).

- _____. *Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis*. Ediderunt Angelus Gambatese et Stephanus Brown. In: *Opera Philosophica*. Volumen II. New York: St. Bonaventure University, 1978.
- _____. *Quaestiones Variae*. Ediderunt Girardus Etkorn, Franciscus Kelley et Josephus Wey. In: *Opera Theologica*. Volumen VIII. New York: St. Bonaventure University, 1984.
- _____. *Quodlibeta Septem*. Edidit Josephus Wey. In: *Opera Theologica*. Volumen IX. New York: St. Bonaventure University, 1980.
- _____. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum [Ordinatio, distinctiones XIX - XLVIII]*. Ediderunt Girardus Etkorn et Franciscus Kelley. In: *Opera Theologica*. Volumen IV. New York: St. Bonaventure University, 1979.
- _____. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum [Ordinatio, prologus et distinctio prima]*. Ediderunt Gedeon Gál et Stephanus Brown. In: *Opera Theologica*. Volumen I. New York: St. Bonaventure University, 1967.
- _____. *Summa Logicae*. Ediderunt Philotheus Boehner, Gedeon Gál et Stephanus Brown. In: *Opera Philosophica*. Volumen I. New York: St. Bonaventure University, 1974.
- _____. *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei Respectu Futurorum Contingentium*. Edidit Philotheus Boehner. Recognovit Stephanus Brown. In: *Opera Philosophica*. Volumen II. New York: St. Bonaventure University, 1978.

Traduções vernáculas das obras de Ockham

- OCKHAM, Guilherme de. *Escrito sobre o primeiro livro das “Sentenças” [Ordinatio, distinções 38, 39, 40 e 41]*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo: Paulus, 2014, pp. 259-293.
- _____. *Exposição para o “Sobre a Interpretação” de Aristóteles [livro I]*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo: Paulus, 2014, pp. 145-223.

- _____. *Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, questão primeira*. Tradução de Antonio Raimundo dos Santos. In: SANTOS, Antonio Raimundo. *Repensando a Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 57-117.
- _____. *Questões Várias* [questão 3]. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo: Paulus, 2014, pp. 295-302.
- _____. *Quodlibeta Septem* [quod. I, q. 17; quod. IV, q. 4; quod. VI, q. 25 e quod. VII, q. 5]. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo: Paulus, 2014, pp. 313-332.
- _____. *Seleção de Textos*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: *Coleção "Os Pensadores"*. Volume 8. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Suma Lógica* [parte III-3, capítulo 32]. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo: Paulus, 2014, pp. 303-311.
- _____. *Tratado sobre a predestinação e a presciência divinas e os futuros contingentes*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo: Paulus, 2014, pp. 225-258.

Demais referências

- ADAMS, Marilyn McCord. *William Ockham*. Volume 1. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1987.
- ARISTÓTELES. *Da Interpretação [Peri Hermeneias]*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: UNESP, 2013.
- _____. *Física I-II*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, 2009.

_____. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

BÍBLIA. Latim. *Nova Vulgata*. Bibliorum Sacrorum Editio. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>. Acesso em: 23 ago 2016.

BAUDRY, Léon. *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham: étude des notions fondamentales*. Paris: Lethielleux, 1958.

FLECK, Fernando Pio de Almeida. *O problema dos futuros contingentes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía. Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Madrid: BAC, 1975.

FREDDOSO, Alfred. Ockham on Faith and Reason. In: SPADE, Vincent Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: University Press, 1999, pp. 326-349.

GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Tradução de Luis Alberto de Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LEÃO XIII. *Epistola Encyclica Aeterni Patris*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leonii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html>. Acesso em: 23 ago 2016.

LEITE JUNIOR, Pedro. Guilherme de Ockham: Notitia Intuitiva como fundamento do conhecimento. In: *Studium*, Recife, n. 4, 1999, pp. 105-118.

MAURER, Armand Augustine. *The Philosophy of William of Ockham in the light of its principles*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo: Paulus, 2014 São Paulo: Paulus, 2014.

PELLETIER, Jenny E. *William Ockham on Metaphysics: the Science of Being and God*. Leiden; Boston: Brill, 2013.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia. Volume 2: Patrística e Escolástica*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; DE BONI, Luis Alberto. Introdução. In: OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Tradução de Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 11-24.

VIER, Raimundo. A “Navalha de Ockham”. In: GARCIA, Antônio (Org.). *Estudos de Filosofia Medieval*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: USF, 1997, pp. 121-134.

Sobre os autores e os organizadores

Itamar Luís Gelain

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – (UFSC). Atualmente é professor da Escola de Direito e da Escola de Educação e Humanidades do Centro Universitário – Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC).

Luis Alberto De Boni

Doutor em Teologia pela Westfaelische-Wilhelms Universität, Münster, Alemanha. Atualmente é Professor-Pesquisador do Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto, Portugal.

Manoel Vasconcellos

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). É professor associado da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), com atuação na Graduação e na Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado).

Marcos Roberto Nunes Costa

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. É professor adjunto da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), atuando na Graduação e na Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado).

Noeli Dutra Rossato

Doutor em Filosofia pela Universidade de Barcelona, Espanha. Professor associado da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Atua no Programa de Pós-Graduação em Filosofia em nível de Mestrado e Doutorado.

Pedro Leite Júnior

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. É professor adjunto da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Atualmente é Coordenador do Curso de Filosofia (Licenciatura e Bacharelado).

Ricardo Antônio Rodrigues

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). É professor no Instituto Federal Farroupilha, no qual coordena o Mestrado Profissional em Educação Profissional e Tecnológica.

Roberto H. Pich

Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemanha. Atualmente é professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).

William Saraiva Borges

Doutorando em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Tutor no Curso de Licenciatura em Filosofia a Distância da UFPel e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).