

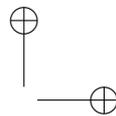
**“A relação protensiva entre Fé
e Razão na Filosofia Medieval”**



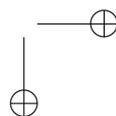
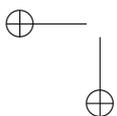
António Amaral

2003

www.lusosofia.net



LUSOSofia:press





“A relação protensiva entre Fé e Razão na Filosofia Medieval”*

António Amaral

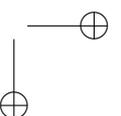
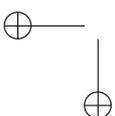
Índice

Introdução	1
I. Formação do problema: Tardo-helenismo e proto-cristianismo – transição crítica	2
II. Formulação problemática: Gnose – mediação instável	4
III. Formalização problematológica: Fé e razão – sinergia possível	7
Conclusão	10

Introdução

Embora o título da minha comunicação surja divulgado sob a epígrafe de “O círculo na Filosofia Medieval”, desejaria, contudo, que o seu sentido mais profundo aflorasse sob o mote “A relação protensiva entre Fé

*Texto de Comunicação proferida no âmbito do Colóquio “O círculo hermenêutico entre Fé e Razão”, co-organizado pela Área Científica de Filosofia da FCH e pela Faculdade de Teologia na Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa 22 Maio 2003, publicado com pequenas correcções e alterações in REIMÃO Cassiano (org.), *O círculo hermenêutico entre a fé e a razão*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003, 31-39.





e Razão na Filosofia Medieval”. No convívio com textos significativos da tradição filosófica medieval, dei-me fé, e por isso vos devo razões, de que a morfologia circular não possui elasticidade suficiente para conter num só gesto o sentido da relação entre fé e razão, nesse período concreto. Entenda-se: não digo que a imagem do círculo escamoteia liminarmente a possibilidade interpretativa de tal relação, parece-me é que ela não é portadora uma valência unívoca para captar só por si aquilo que, no fundo, exhibe um processo de fisionomia variável. Sem necessidade, portanto, de desfigurar ou liquidar o alcance hermenêutico da circularidade, à luz da qual fomos convocados (ainda por cima para o limiar de uma mesa que dá pelo nome redonda, mas que vejo ser desoladoramente rectangular), propor-vos-ei o modelo tensional - no qual se pode integrar o circular - como diaporama hermenêutico capaz de ilustrar a relação entre fé e razão, no contexto da filosofia medieval.

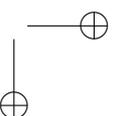
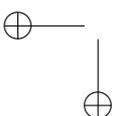
Partamos então da seguinte ficção teórica, se calhar não tão obscena ou hiperbólica quanto parece:

Tudo o que urge e importa saber em ordem à Salvação está já contido na Saqrada Escritura; devotemo-nos, portanto, à leitura da lei divina, meditemo-la, vivamos de acordo com os seus preceitos; de nada mais precisaremos, nem mesmo da filosofia. Dever-se-ia mesmo dizer: especialmente não da filosofia. Na verdade, as coisas passar-se-iam infinitamente melhor sem o conhecimento filosófico do que com ele ¹

I. Formação do problema: Tardo-helenismo e proto-cristianismo – transição crítica

O anúncio da fé cristã como conteúdo enraizado na mensagem e na vida libertadora e salvífica de um Deus incarnado, não obedeceu a um impulso de propagação linear e unilateral - de dentro para fora, de cá

¹Apud GILSON Étienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, 1952,6.





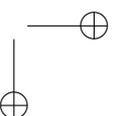
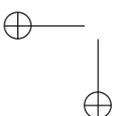
para lá, de nós para eles, etc. O que se desenha na emergência da cristã Boa Mensagem [trad. lit. do grego “eu-aggelion”/“ev-angelion”] no mundo helenístico ou helenizado de então, não é a acareação de duas alternativas definitivamente estabilizadas e irreduzíveis: de um lado, a fé cristã desdenhando na filosofia grega as razões que no fundo lhe faltavam; do outro, a filosofia grega resistindo aos conteúdos salvíficos da mundividência cristã de que no fundo carecia. O processo de helenização da religião cristã, e por osmose de cristianização da filosofia grega, é ambivalente e envolve o concurso de uma dupla mediação: do lado cristão, a existência de uma comunidade judaica já helenizada; do lado helenístico a consolidação de uma experiência filosófica centrada no que Pierre Hadot designa de “exercícios espirituais”, inerentes sobretudo às correntes estoica e epicurista².

Graças ao impulso inicial do monaquismo oriental, a prática de tais exercícios espirituais do helenismo não só induziu e estimulou o cultivo ascético de uma praxis, mas também, o que é digno de nota, contribuiu para qualificar como corrente filosófica a primitiva vida monástica cristã, ideia que, desde o séc. IV dC, com Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa e João Crisóstomo, vingou e persistiu ao longo de boa parte da Idade Média.

O cristianismo pôde assim ser conotado como *philosophia*, na medida em que a filosofia helenística já se encontrava precisamente proposta e realizada, nas suas correntes mais representativas, como **prática de vida**, como modo de ser e de estar.³ Ora, é na esteira dessa linha sapiencial que encontraremos, por exemplo, Evágrio o Pôntico, Basílio de Cesareia e Doroteu de Gaza a sugerirem uma curiosa tese espiritualista segundo a qual a triádica conspiração entre as palavras acolhidas pela fé, meditadas pela razão e memoradas pelo coração, bem como a sua íntima ligação com os acontecimentos que ocasionam a oportunidade de as pôr em prática, espelha antropologicamente o vínculo das

² HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1981, 59-74.

³ *Ibidem*, 61.





faculdades humanas - fé, razão e coração – que em ternária conjugação se articulam.⁴ Convertida em *modus vivendi*, esta visão trinitária das faculdades, repercute a bem dizer a tendência, já insinuada no platonismo tardio, desde Plutarco, e prosseguida por Orígenes, de dividir organicamente a filosofia em três saberes, congruentes com três graus de ascese espiritual: a ética (conexa com a purificação das moções desiderativa e volitiva), a física (ligada à suspensão do sensível em ordem ao entendimento da ordem material e corporal) e a teologia (vinculada enfim à contemplação do Princípio ordenador do Universo). Neste subsolo sapiencial das escolas helenísticas, mergulharão as raízes que nutrirão histórica e hermeneuticamente as concepções de *sophia*, *didakhe*, *doctrina*, *magisterium*, e *scientia*, sem as quais a comunicação credível e razoável do *kerigma* cristão nunca teria alcançado a condição civilizacional de uma efectiva cidadania ecuménica, nem porventura atingido o refinamento conceptual, universal e sistémico de uma *theologia*. De resto, o insólito episódio, ou talvez não, da estadia paulina no Areópago de Atenas⁵ atesta que o cristianismo nascente não é visceralmente irracional nem a filosofia grega estruturalmente descrente.

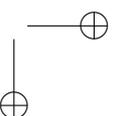
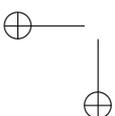
Como se desenvolveu e consubstanciou essa assimilação, sem que tal implicasse nem uma miscigenação descaracterizadora dos seus conteúdos, objectos e procedimentos próprios?

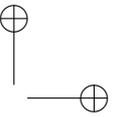
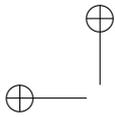
II. Formulação problemática: Gnose – mediação instável

A par das correntes sapienciais helenísticas, a fé cristã enfrenta, em sentido diametralmente oposto, mas com idêntico pragmatismo, o desafio da Gnose.

⁴ *Ibidem*, 67-68 ; 71.

⁵ Cf. Act 17, 17 ss





A Gnose é uma hidra de cem cabeças. Com esta espécie de estribilho alegórico, vários Padres da Igreja sublinharam a dificuldade em definir um fenómeno religioso complexo que, em termos geográficos, se estendeu da Gália ao Irão, e que, numa escala temporal, vigorou do séc. I até pelo menos ao séc. XIII da nossa era, e que, numa perspectiva doutrinal, extraiu e amalgamou de forma eclética elementos do mazdeísmo, dos cultos babilónicos, do judaísmo heterodoxo, das religiões místicas gregas, da filosofia helenística e do cristianismo nascente.⁶

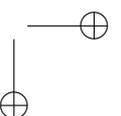
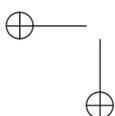
A sedução cristã pela gnose era inevitável. Ela explica-se em larga medida pela urgência de auto-justificação ditada por motivos exógenos (por ex. acusações públicas de ateísmo e impiedade) e por motivos endógenos (por ex. heresias), passando pela exigência universal (*katholon*) de comunicabilidade e interacção num contexto cosmopolita fortemente helenizado. Sabendo-se emissários de uma doutrina ecuménica de salvação, muitos dos cristãos cultos que reflectiam sobre a sua ambivalente condição “trans” e “intra”-mundana, vislumbravam na gnose uma oportunidade para “dar razões da sua esperança a todas as interrogações”⁷.

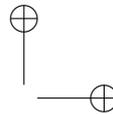
O apelo da Gnose revelou-se, porém, ilusório e inconsequente. À primeira vista oferecia algo que a mensagem cristã pretendia: um molde cognitivo. Alguns autores como Justino, e determinadas escolas como a Alexandrina, de Clemente e Orígenes, souberam dosear esse contributo sem comprometer o núcleo essencial da revelação cristã, avançando mesmo para soluções elegantes e consistentes do ponto de vista teórico: a tese seminal das Sementes do Verbo, de Justino, constitui disso exemplo digno de menção.⁸ Todavia, o que poderia ter constituído o embrião de uma *bendita gnose cristã* não poderia ir muito mais

⁶ Cf. TARDIEU Michel, “La Gnose entre deux traditions”, in AA.VV., *ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE*: I. L’Univers Philosophique, Paris, 1989, 1672 (col.1).

⁷ I Pe 3, 15

⁸ Cf. BOURGEOIS Daniel, *La sagesse des anciens dans le mystère du verbe : évangile et philosophie chez Saint Justin*, Paris, 1981, 129-158.





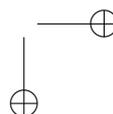
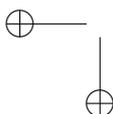
longe do que aquilo que lho permitia o depósito da fé. E aí residia, justamente, o ponto crítico do atrito com o Gnosticismo.

O gnóstico sabe-se (não presume, nem tão pouco acredita...) portador de uma Revelação superior que conhece. Sabe-se sabendo a sabê-la, não por graça de uma doação ou na gradualidade de uma aproximação, mas por uma iluminação imediata, mais brilhante do que incandescente, mais apropriada do que consentida, mais sugestionada do que acreditada. Nessa voragem luminescente, a fé, se não é descartável, situa-se, pelo menos, num plano bem inferior e subalterno ao do conhecimento.

Sabendo-se investido de verdadeira natureza divina e detentor do estado de pureza (*katharos*) que essa condição implicava, o gnóstico encontra-se em condições de se reapossar do mundo superior descomprometendo-se com o inferior. Nascido “cá em baixo”, renascerá “lá em cima”. Desprezo do mundo e da odiosa fatalidade que o governa, desdém pelo corpo e pela repugnante sexualidade que o comanda, repúdio da sociedade e do ignóbil jogo dos poderes e das sujeições, aversão à palavra, engenharia demiúrgica de divindades, semidivindades e divindades menores, eis o preço a pagar para consumir a assimilação gnóstica à Transcendência. Nessa condição, o gnóstico torna-se um *allogenos*, um exilado, um estranho, um esquecido do mundo, restando-lhe apenas o recurso a uma delirante multiplicação de oráculos e revelações para precipitar uma escatologia que tarda sempre demais.⁹ Enquanto as demais religiões se centram na divindade que as institui, a gnose centra o indivíduo na divinização de si próprio.

A Gnose afigurou-se, para o cristianismo problemática como mediação racional porque, em bom rigor, ela configura uma trágica noção de mediacionalidade: se por um lado a destituição do demiurgo bíblico condena-os a multiplicar as entidades e dramas do mundo celeste, por outro lado a abolição da Lei força-os a adoptar uma demiurgia religiosa, inadmissível não apenas para o cristianismo, bem como para

⁹ Cf. TARDIEU Michel, «La Gnose entre deux traditions», in *op. cit.*, 1675 (col.1).





a própria filosofia tardo-helenística, como se comprova, por exemplo, pelos amplos debates e controvérsias no interior da escola de Plotino.¹⁰

Numa palavra, o Gnosticismo foi decisivo para o cristianismo mais como pretexto do que como texto, ou mesmo como contexto. De facto é à luz dessa sedução crepuscular que se entende, em parte, as opções que conduziram não só à elaboração e estabilização do cânone das Escrituras cristãs, mas também as peripécias especulativas e institucionais que envolveram os debates teológicos subsequentes. Do lado da cultura helenística ela permite compreender o recentramento racionalista da filosofia pelos grandes exegetas platónicos e neoplatónicos e a sua consequente, e bem mais pacífica, assimilação pela doutrina cristã.

III. Formalização problematológica: Fé e razão – sinergia possível

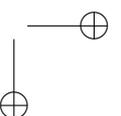
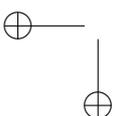
A demarcação da mundividência cristã e da filosofia helenística face à Gnose acabará por redundar não em fria coabitação, mas em crucial oportunidade para selar aquilo que, no decurso da período medieval, acabou por constituir a relação protensiva entre fé e razão.

Pretendo, apenas, pontualmente e a título de exemplo, apresentar dois modelos distintos que materializaram essa relação: um agonístico, de alcance apologético, com Tertuliano; o outro resolutivo, de contornos ciclomórficos, com Agostinho.

Modelo agonístico {--} O pretexto apologético de Tertuliano: *Quid ergo Athenis et Hierosolimis ?*

« O que é que Atenas tem a ver com Jerusalém? E a Academia com a Igreja? E a heresia com o Cristianismo? ... Procuremos o Senhor com pureza de coração... A partir de Jesus Cristo já não há lugar para mais curiosidade; com o Evangelho já não são necessárias mais investigações. Não continues procurando depois de teres encontrado

¹⁰ Cf. *Ibidem*, 1675 (col.2).



e acreditado naquilo que foi instituído por Aquele que te ordenou que procurasses o que Ele instituiu».¹¹

Não nos iludamos. Na verdade, o treco supramencionado, não expressa uma catilinária febril endereçada à filosofia. Mobilizando os melhores dotes retóricos, Tertuliano representa uma mente romana apostada em exibir o lastro das formulações do *kerygma* cristão, não apenas no texto de uma ortodoxia, mas sobretudo na agenda de uma "ortopraxia", onde a fé deve desempenhar um papel decisivo e determinante, na sua condição testemunhal e probatória.

Mais do que atacar o reduto da filosofia, para o impugnar ou dissolver, Tertuliano pretende despojar o credo e a praxis cristãos da sua conotação furtiva e clandestina, para os legitimar num espaço público, o que implicava resguardá-los de contaminações que pudessem desvirtuar a sua identidade. Na esteira da tradição jurídica romana, o modelo retórico e litigante não podia, "de jure" e "de facto", ser mais apropriado para alcançar esse objectivo apologético.

« Enfim, que pode haver de semelhante entre um filósofo e um cristão ? Entre um discípulo da Grécia e um discípulo do Céu ? Um trabalhando por vã glória e o outro pela vida eterna; um dando-se a palavras e o outro às obras ? ». ¹²

A lógica binária e dual dos contrastes reflecte bem, para lá do pluitivo efeito estilístico, o cunho defensivo da Apologia. Todavia, uma leitura precipitada pode obliterar o verdadeiro alcance desse efeito antagonístico. Pesem embora as aparências, Tertuliano foi precisamente filho **de Atenas e de Jerusalém**, ao nível mais profundo da unidade do seu pensamento. E como não haveria de sê-lo, se Roma já o era?... Para além disso, continuaria a haver filósofos perante os quais os novos sábios da revelação divina teriam de continuar a dirimir as suas questões, tornando-se assim, paradoxalmente, "Filósofos Cristãos". Na prática, é o que Tertuliano tem plena consciência de fazer, em inúmeros mo-

¹¹ TERTULIANO, *Praescr.*, 8-9.

¹² *Idem*, *Apol.* XLVI, 18.



mentos da sua obra, ao submeter as opiniões recolhidas da história da filosofia à pedra de toque da revelação cristã.¹³

Modelo resolutivo – O contexto ciclomórfico de Agostinho: *crede ut intellegas; intellege ut credas*

Para Agostinho, por seu turno, a fé e a compreensão devem estar sujeitas ao mesmo impulso de crescimento e desenvolvimento da própria vida humana. De acordo com Tertuliano, como se viu, esta premissa era válida apenas em relação à procura do caminho para a fé; uma vez encontrada, não haveria sentido para buscas posteriores. Todavia, aqui é que começa, segundo Agostinho, a decisiva jornada: a fé colocou o crente no bom caminho; agora importa crescer em compreensão.

Escutemos Agostinho no *Sermão* 43:

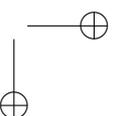
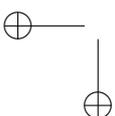
*«Todo o homem quer entender; não existe ninguém que não o queira. Mas nem todos querem crer. Diz-me então alguém: “Entenda eu e acreditarei.” Respondo-lhe: “Crê e entenderás.” (...) Aquele suposto adversário (...) não emite palavras vazias de sentido quando diz: “Entenda eu e acreditarei”. (...) De certo modo é verdade o que ele diz. Mas também o é quando eu digo, com o profeta: “antes crê para entenderes” ».*¹⁴

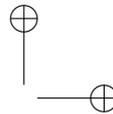
“Como ambos dizem a verdade”, em que ficamos? – poderíamos nós retorquir também...

O proverbial *intellege, ut credas; crede, ut intellegas* parece encerrar um engenhoso expediente oratório. Por isso Agostinho, como se adivinhasse os intentos hemenêuticos de interlocutores futuros, tem necessidade de ser mais claro:

¹³ Cf. MIRANDA J.Carlos, Introdução a TERTULIANO, Apologético, Lisboa, 2002, 21-22.

¹⁴ AGOSTINHO, *Sermo* 43.





« Vou dizer-vos em poucas palavras como devemos compreender isto sem nenhuma controvérsia: entende para crer na minha palavra; crê para entender a palavra de Deus ». ¹⁵

Agora entendemos nós, e, portanto, podemos acreditar em Agostinho: ao desnivelar a relação entre fé e razão em dois planos assimétricos, o da palavra humana (*verbum meum*), que precisa de receber razões para dar crédito, e o da palavra de Deus (*verbum Dei*), que requer fé para conceder razões, o hiponense resolve a tensão entre as duas faculdades sem a artimanha de uma circularidade redundante, pleonástica ou tautológica. Cada um dos extremos da relação remete para algo que, no plano da fé, não é mais um conteúdo de fé (*fides quae*), mas um vislumbre inteligente da sua credibilidade (*fides qua*), tal como, no plano da razão, não é mais um conteúdo racional mas uma anuência confiante à sua razoabilidade. ¹⁶

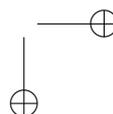
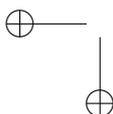
Conclusão

Em suma, os dois paradigmas seleccionados, o apologético de Tertuliano e o ciclomórfico de Agostinho, atestam até que ponto e em que medida a relação entre fé e razão releva de uma tarefa protensiva, incessante, inacabada, que o paradigma “circumlógico” só em parte interpreta.

Talvez o *Credo*, que tantos de nós proclamam em comunidades de fé (o mesmo se poderia dizer do *Credo* subjacente a um *Manifesto* como o do Círculo de Viena, a propósito da “anti-metafísica” crença positivista...), ainda constitua a referência mais cristalina dessa relação tensional, ao entrelaçar, com credível racionalidade e razoável

¹⁵ *L.c.*

¹⁶ Cf. ROSA José, «A credibilidade da fé. Fenomenologia da existência crente», in *Semana de Estudos Teológicos*, Faculdade de Teologia, UCP, Lisboa, 2003 (no prelo); cf. também ROY Olivier du, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1966, 114-148.





credibilidade referentes existenciais (Pai...), factos históricos (sob Pôncio Pilatos. . .), conceitos metafísicos (consustancial. . .) e obviamente noções teológicas (ressurreição. . .). Do desvelo por essa relação dependerá o enredo e a cumplicidade epistemológica que a filosofia e a teologia souberem engendrar entre si, sem duplos nem efeitos visuais. Nessa relação ter-se-á de jogar uma cartada decisiva, não só a partir da qual a filosofia ofereça à teologia a possibilidade transcendental de uma fenomenologia que manifeste a credibilidade da “logia” que ostenta em epígrafe, mas também a partir da qual a teologia ofereça à filosofia a transcendente oportunidade de uma hermenêutica que amplifique o sentido da “sophia” de quem se diz amiga ou amante.

Entre os extremos inóspitos do *credo quia absurdum* (que lateja em Tertuliano) e do *intelligo quia absolutum* (poderíamos nós dizer), urge o intervalo mediacional de uma tensão que se deve cumprir em síntese e unidade vitais em cada indivíduo, uma tensão que diferencia sem separar, integra sem confundir e relaciona sem opor fé e razão. Quanto mais tensa a corda estiver, mais longe do arco será lançada a flecha e mais audível na lira será a tangência, se a ninguém exasperar esta inesperada visita de Heraclito.

Pierre-Jean Labarrière, no seu recente ensaio *Croire et Comprendre*, abrevia razões, com as quais concluo:

« o movimento [histórico e lógico da fé (*croire*) e da razão (*comprendre*)] irá, com efeito, do afrontamento à sinergia; exprimindo uma reorientação e um despertar para uma nova figura (. . .); desenhando um itinerário semeado de nomes, de sistemas, de esforços de pensamento e de vida, de tentativas de solução, de combates e armistícios, de tentativas de subjugação, de pretensões e revoltas, de injustiças e actos heróicos (. . .) ; visando um diálogo estrutural entre a vida e a palavra (. . .) , num absoluto respeito pelos elementos que compõem a experiência humana : acreditar e compreender, adesão e procura, obediência da fé e demanda de inteligibilidade são actos do mesmo espírito. ».¹⁷

¹⁷ LABARRIÈRE Pierre-Jean, *Croire et Comprendre*, Cerf, Paris, 1999, 43-45.

