

# A RELAÇÃO PROTENSIVA ENTRE FÉ E RAZÃO NA FILOSOFIA MEDIEVAL

## Introdução

No convívio com textos significativos da tradição filosófica medieval, dei-me fé, e por isso devo razões, de que a morfologia circular não possui elasticidade suficiente para, nesse período concreto, conter num só gesto o sentido da relação entre fé e razão. Entenda-se: não digo que a imagem do círculo escamoteia liminarmente a possibilidade interpretativa de tal relação, parece-me, todavia, 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, proporei um modelo tensional – no qual, de resto, se pode integrar o circular – como diaporama hermenêutico capaz de ilustrar a relação entre fé e razão, no contexto de alguns itinerários reflexivos da medievalidade.

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 Sagrada 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.<sup>1</sup>

## I. Formação do Problema

### Tardo-helenismo e proto-cristianismo – uma 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 para lá, de nós para eles, etc. O que, no mundo helenístico ou helenizado de então, se desenha na deflagração cristã de uma dita Boa Mensagem (do grego “eu-aggelion”) não é propriamente a acareação de duas alternativas definitivamente estabilizadas e irreduzíveis, a saber, de um lado a fé cristã desdenhando na filosofia grega as razões que no fundo lhe faltavam; e 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, como já se adivinha, 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 às correntes sobretudo estóica e epicurista<sup>2</sup>.

Com efeito, graças ao impulso inicial do monaquismo oriental, a prática de tais exercícios espirituais não só induziu e estimulou o cultivo ascético de uma sabedoria de vida que certas correntes helenísticas souberam potenciar e desenvolver, mas também, o que é digno de nota, contribuiu para qualificar como corrente filosófica a primitiva vida monástica cristã, ideia que vingou e persistiu ao longo de boa parte da Idade Média,

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

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

logo desde o séc. IV, com Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, João Crisóstomo e outros.

Graças a essa fertilização cruzada de perspectivas, o cristianismo pôde assim ser conotado como *philosophia*, na justa medida em que a filosofia helenística já se encontrava precisamente proposta e realizada, pelo menos nas suas correntes mais representativas, como prática de vida, como modo de ser e de estar.<sup>3</sup> Ora, é na esteira dessa linha sapiencial que encontraremos uma série de primitivos pensadores cristãos (v.g. Evágrio 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 faculdades humanas – i.e. fé, razão e coração – que em ternária conjugação se articulam.<sup>4</sup> Convertida em *modus vivendi*, essa visão trinitária das faculdades repercute a bem dizer a tendência, já insinuada aliás 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 intensificada das moções desiderativa e volitiva), a física (ligada à suspensão ajustada do sensível em ordem ao pleno entendimento da ordem material e corporal) e a teologia (vinculada enfim à contemplação suprema do Princípio ordenador do Universo). Neste subsolo sapiencial, inspirado em larga medida na praxis vivida das escolas helenísticas, mergulharão as raízes que nutrirão histórica e hermeneuticamente as concepções de *sophia*, *didaskalia*, *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

3. *Ibidem*, 61.

4. *Ibidem*, 67-68 ; 71.

conceptual, universal e sistémico de uma *theologia*. Acode-nos, a propósito, ao espírito aquele inopinado, ou talvez nem tanto, episódio da intervenção paulina no Areópago de Atenas<sup>5</sup>, a fazer-nos lembrar até que ponto 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 a miscigenação descaracterizadora dos conteúdos, objectos e procedimentos próprios de cada uma das mundividências em jogo, nem uma adulteração subversora dos respectivos pressupostos e expectativas?<sup>6</sup>

## II. Formulação problemática

### A Gnose – uma mediação instável

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

A gnose é uma hidra de múltiplas cabeças. Com esta espécie de estribilho alegórico, vários Padres da Igreja sublinhavam, já no seu tempo, a dificuldade em definir um fenómeno religioso complexo que 1) em termos geográficos, se estendia da Gália ao Irão; 2) numa escala temporal, vigorou do séc. I até pelo menos ao séc. XIII da nossa era; 3) numa perspectiva doutrinal, extraiu e sobrepôs de forma eclética elementos do mazdeísmo, dos cultos babilónicos, do judaísmo heterodoxo, das religiões místicas gregas, da filosofia helenística e do cristianismo nascente.<sup>7</sup>

5. Cf. Act 17, 17 ss

6. Vide a propósito o estimulante e magistral ensaio de JAEGER Werner, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Lisboa: Edições 70, 2001

7. Cf. TARDIEU Michel, «La Gnose entre deux traditions», in A.A.VV., *ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE. I. L'Univers Philosophique*, Paris: PUF, 1989, 1672 (col.1)

A sedução cristã pela gnose era, portanto, inevitável. Ela explica-se em larga medida pela urgência de auto-justificação ditada por motivos exógenos (v.g. acusações públicas de ateísmo e impiedade) e por motivos endógenos (v.g. heresias), passando pela exigência universal (*katholon*) de comunicabilidade e interação num contexto cosmopolita fortemente helenizado. Sabendo-se destinatários e emissários de uma doutrina ecuménica de salvação, muitos dos cristãos cultos que reflectiam sobre a sua ambivalente condição trans e intramundana, vislumbravam na gnose uma oportunidade para “dar razões da sua esperança a todas as interrogações”<sup>8</sup>.

Embora sedutor, 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 escolas como a Alexandrina, de Clemente e Orígenes, souberam dosear esse contributo sem, ainda assim, 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.<sup>9</sup> Todavia, o que poderia ter constituído o embrião de uma *bendita gnose cristã* não poderia ir muito mais 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 em absoluto. 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. Nessa voragem luminescente, a fé, se não é descartável, situa-se, pelo menos, num plano bem inferior e subalterno ao do conhecimento.

8. I Pe 3, 15

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

Sabendo-se investido de verdadeira natureza divina e detentor do estado de pureza (*katharos*) que essa condição implica, 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, inteiramente disposto a pagar o preço exigido por essa apropriação da Transcendência: 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 a que se sujeita; aversão à palavra, invenção demiúrgica de um deus menor, etc. A lista dos sucessivos desenraizamentos e despojamentos é infindável. Nessa condição, o gnóstico torna-se um *allogenos*, i.e. um exilado, um estrangeiro, 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.<sup>10</sup> Enquanto as demais religiões se centram na divindade que as institui, a gnose centra o indivíduo na divinização de si próprio.

Nada há para estranhar, por conseguinte, que a gnose, pese embora o deslumbramento inicial, se tenha afigurado, mormente para o cristianismo, completamente problemática como mediação racional e, *ipso facto*, incapaz de oferecer aquele horizonte mediacional de que o crente cristão tanto necessita para sustentar alguns dos conteúdos mais aporéticos e críticos da fé que professa (designadamente o da encarnação divina). Ora, se por um lado a destituição do demiurgo bíblico condena a gnose a multiplicar as entidades e dramas do mundo celeste, por outro lado a abolição da Lei força-a a adoptar uma coreografia ritualizada cuja indecifrável complexidade tornar-se-á, a breve trecho, inadmissível não apenas para o cristianismo, mas também para a própria filosofia tardo-helenística, como se comprova, por exemplo, pelos amplos debates e controvérsias no interior da escola de Plotino.<sup>11</sup>

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

11. Cf. *Ibidem*, 1675 (col.2)

Numa palavra, a gnose e o gnosticismo foram decisivos para o cristianismo mais como pretexto do que como texto, ou mesmo como contexto. De facto, só à luz desse crepuscular e efémero fascínio é que se entende, em parte, as opções que não só conduziram à elaboração e estabilização do cânone das Escrituras cristãs, mas também as peripécias especulativas e institucionais que envolveram os debates teológicos subsequentes. Já do lado da cultura helenística, ela permite compreender o recenramento 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 – uma sinergia possível**

A demarcação da mundividência cristã e da filosofia helenística face à gnose acabará por redundar não em fria cohabitação mas em crucial oportunidade para selar aquilo que, no decurso do período medieval, acabou por constituir a relação protensiva entre fé e razão. Dois modelos podem, a título de exemplo, materializar a demanda reflexiva dessa relação: um agonístico, de alcance apologético, sob o signo de Tertuliano; o outro resolutivo, de contornos ciclomórficos, sob o signo de Agostinho de Hipona.

#### **1. O pretexto apologético de Tertuliano: *Quid ergo Athenis et Hierosolimis?* – um modelo agonístico**

«O que é que Atenas tem a ver com Jerusalém? E a Academia com a Igreja? E a heresia com os Cristãos? [...] Procuremos o Senhor com pureza de coração [...] Depois de Jesus Cristo já não é precisa a curiosidade, nem depois do Evangelho a investigação. [...] Ao acreditares, colocaste um termo no prolongamento da procura e descoberta».<sup>12</sup>

12. *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? [...] Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum [...] Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum*

Não nos iludamos, contudo. Não se trata de uma catilinária febril, expressamente endereçada à filosofia. Tertuliano é uma mente romana apostada em mostrar, mobilizando os melhores dotes retóricos, a irrefutabilidade das formulações do *kerygma* cristão não apenas no texto de uma ortodoxia, mas sobretudo na agenda de uma “ortopraxia”, onde a fé, na sua condição testemunhal e probatória, deve desempenhar um papel decisivo e determinante.

Mais do que atacar o reduto da filosofia para o impugnar ou dissolver, Tertuliano pretende despojar o credo e a praxis cristã da sua conotação furtiva e clandestina, procurando-os legitimar num espaço público, o que implicava, para o efeito, 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 intuito apologético:

«Enfim, o que pode haver de semelhante entre um filósofo e um cristão? Entre um discípulo da Grécia e um discípulo do Céu? Entre um que se dedica à fama e o outro à vida? Entre um que produz palavras e o outro acções?»<sup>13</sup>

Para lá do plúmbeo efeito estilístico, a lógica binária e dual dos contrastes reflecte bem o cunho defensivo da *Apologia*. Todavia, uma leitura precipitada pode obliterar o verdadeiro alcance desse efeito antagónico. A um nível mais profundo, o da unidade do seu pensamento, Tertuliano foi precisamente filho de Atenas e de Jerusalém. Na verdade, 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 certas questões, tornando-se assim, paradoxalmente, “Filósofos Cristãos”. Na prática, é o que Tertuliano tem plena consciência de fazer,

*nec inquisitione post euangelium. [...] Prolationem quaerendi et inueniendi credendo fixisti: TERTULIANUS, De Praescriptione Haereticorum, 7-10*

13. *Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator?: Idem, Apologeticum, XLVI, 18*

ao submeter as opiniões recolhidas da história da filosofia à pedra de toque da revelação cristã.<sup>14</sup>

## 2. O contexto ciclomórfico de Agostinho: *crede ut intellegas; intellege ut credas* – um modelo resolutivo

Para Agostinho a fé e a compreensão devem estar sujeitas ao mesmo impulso de crescimento e desenvolvimento da própria vida humana. Para 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. *Fides quaerens intellectum*, eis o que poderia constituir o desígnio emblemático e programático da reflexão de Agostinho.

Escutemo-lo 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 que a mim se opõe (...) 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 (...) “antes crê para entenderes”»<sup>15</sup>

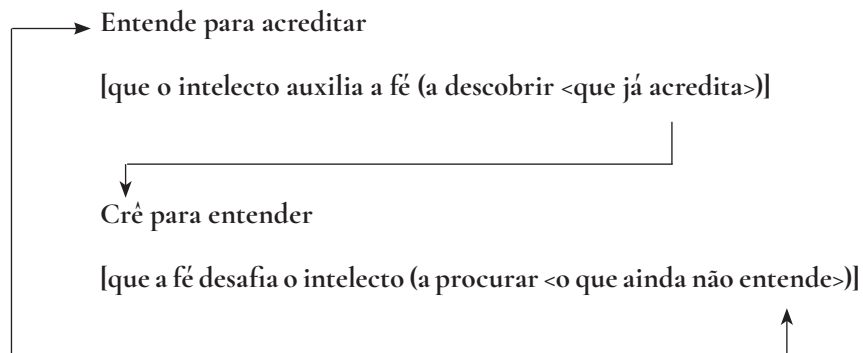
Como ambos dizem a verdade, em que ficamos ? O proverbial *intellege, ut credas; crede, ut intellegas* parece encerrar um engenhoso expediente oratório. Por isso Agostinho tem necessidade de ser mais claro:

14. Cf. MIRANDA José C., «Introdução», in TERTULIANO, *Apoloético*, Lisboa: Alcalá, 2002, 21-22

15. *Intellegi omnis homo vult; intellegere nemo est qui nolit; credere non omnes volunt. Dicit mihi homo: “Intellegam ut credam”. Respondeo: “Crede ut intellegas”. [...] Ille quem contra me constitui [...], non nihil dicit etiam ipse, cum dicit: “Intellegam ut credam”. [...] Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit: “Intellegam ut credam”, et ego qui dico “Immo crede ut intellegas”*: AUGUSTINUS, *Sermo 43*, 4, 9

«Vou dizer-vos em poucas palavras como devemos compreender isto sem nenhuma controvérsia: entende para crer na minha palavra; cré para entender a palavra de Deus».<sup>16</sup>

Agora sim, entendemos e 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, evitando a artimanha gratuita e banal de uma circularidade redundante, pleonástica ou tautológica. Se arriscássemos a reescrever a tese agostiniana num descritor esquemático, o resultado seria



À luz desta esquematização formal, percebemos até que ponto 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.<sup>17</sup>

16. *Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei: Ibidem*, 43, 9

17. Cf. ROSA José M., «A credibilidade da fé. Fenomenologia da existência crente», in *A Transmissão do Património cultural e religioso*, Lisboa: Edições Paulinas, 2005, 7-30; cf. também ROY Olivier du, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris; Institut des Études Augustiniennes, 1966, 114-148

## Conclusão

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

No seu clarividente e afamado ensaio *Croire et Comprendre*, Pierre-Jean Labarrière aduz:

« 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.»<sup>18</sup>

Talvez o Credo, que tantos de nós proclamam em comunidade de fé (o mesmo se poderia dizer, *mutatis mutandis*, de um Manifesto como o do Círculo de Viena...), ainda constitua a referência mais cristalina dessa relação tensional, ao entrelaçar, com credível racionalidade e razoável credibilidade referentes existenciais (Pai...), factos históricos (sob Pôncio Pilatos...), conceitos metafísicos (consustancial...) e obviamente noções teológicas (ressurreição...). Do desvelo por essa relação entre fé e razão dependerá o enredo e a cumplicidade epistemológica que a filosofia e a teologia souberem engendrar entre si. Sem duplos, nem efeitos visuais. Nela ter-se-á de jogar uma cartada a partir da qual a filosofia ofereça à teologia a possibilidade transcendental de uma fenomenologia que ma-

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

nifeste a credibilidade da “logia” que ostenta em epígrafe e 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* e do *intelligo quia absolutum* (poder-se-ia neste caso dizer), urge o intervalo de uma tensão que se deve cumprir em síntese e unidade vitais em cada indivíduo, uma tensão que diferencia sem separar, que integra sem confundir e que relaciona sem opor fé e razão. Quanto mais tensa a corda estiver, mais longe do arco será lançada a flecha, mais audível na lira será a tangência, se a ninguém exasperar esta inesperada visita de Heraclito.