

A Concepção de alguns Filósofos

Sumário

Proposições de Ensino	4
Ementa	4
Objetivos	4
A Caminho do Logos	5
Reflexões Iniciais	7
Cristianismo e Filosofia	7
AULA 01	
Plotino e Proclo: Superação do dualismo metafísico de Platão e Aristóteles	9
Conclusão	21
AULA 02	
Os Filósofos da Patrística	24
Flávio Justino Mártiri (São Justino)	25
Clemente de Alexandria (150-216 d.C)	28
Santo Agostinho (354-430)	31
As Três Divisões do Tempo	34
Nova Teoria sobre o Tempo	36
O Tempo e o Espírito	37
Santo Agostinho e a Educação	38
AULA 03	
Filósofos da Escolástica	40
João Scoto Erígena (810-877)	42
Santo Anselmo de Aosta (1033-1109)	42
São Boaventura (1221-1274)	47
Tomás de Aquino (1225-1274)	48
Duns Escoto (1270-1308)	59
Guilherme Ockham (1290-1349)	63
Martinho Lutero (1483 - 1546)	67
AULA 04	
A Concepção de alguns Filósofos Árabes	78
Averróis (1126-1198)	79
Avicena (980-1037)	81
Referências Bibliográficas	86
Referencias Eletrônicas	88

Proposições de Ensino

A presente abordagem tem por objetivo buscar uma reflexão sobre a filosofia da religião, de maneira a fornecer elementos para que o aluno possa descobrir que muito do que conhecemos hoje sobre religião, foi construído no berço da civilização grega. E que uma abordagem filosófica da religião não tem por objetivo mudar o que foi aprendido, mas busca primordialmente ampliar a compreensão sobre tudo que já se sabe e construir um pensamento que não fique restrito a interpretações dogmáticas e limitadas. Levando inclusive à uma compreensão maior do que significa em sua origem o termo religião (re-ligare), religar o homem à sua origem.

Ementa

Elementos da filosofia neo-platônica em Plotino e Proclo e sua relação com o cristianismo. Agostinho: sua filosofia existencial. O entendimento de filosofia em alguns pensadores medievais, especialmente em Tomás de Aquino.

Objetivos

Geral:

Conhecer e entender o modo como alguns pensadores medievais e cristãos concebiam e faziam filosofia.

Específicos:

- Analisar o modo de conceber e fazer filosofia de alguns pensadores neoplatônicos e medievais, buscando compreender seu pensamento do ponto de vista existencial.
- Distinguir o modo de pensar grego do modo de pensar medieval.
- Analisar a maneira específica que cada um desses pensadores tem de conceber e vivenciar a reflexão filosófica.
- Interrogar esses pensadores, a fim de descobrir quais são os elementos vivenciais e teóricos constitutivos da experiência chamada filosofia.

A Caminho do Logos

Durante muito tempo, o que se passou no imaginário cotidiano das pessoas foi a idéia de que a Idade Média teria sido um período de trevas com duração de 1.000 (mil) anos e que, durante essa fase, nada de bom teria sido construído para a humanidade e o homem em particular.

Até na cabeça de pessoas com formação científica e literária, essa idéia teria sido perpetuada, graças a um desconhecimento do que essa época teria realmente sido e a importância dela ter existido. Assim, hoje com estudos mais aprofundados sobre este período, verifica-se que, consoante o desenvolvimento da história e dos fatos nela ocorridos, a Idade Média corresponde a uma evolução natural daqueles tempos e que de certa forma não poderia ter sido diferente.

A filosofia grega antiga conseguiu sem dúvida nenhuma influenciar não só o seu tempo, mas a longínqua história à sua frente, vide a senilidade alcançada pela Escola de Platão, que sobreviveu até o ano de 529 d.C., quando foi desativada. Não menos impactante que a filosofia grega foi a influência do Cristianismo, que por força justamente de sua continuidade pelos primeiros padres da Igreja e tendo desembocado na Idade Média, com Agostinho e seus sucessores, perpetuou seus ideais, através da edificação material e intelectual, até os nossos dias.

Não fosse pelo encantamento provocado pela figura de Cristo e seus seguidores, talvez a Idade Média não teria realmente produzido nada. Mas não foi assim que aconteceu. Figuras da mais alta estatura filosófica e teológica ocidental construíram um arcabouço nada desprezível. Somado a este conjunto por si só admirável, a filosofia árabe, como que juntando esforços combinados, conclui essa orquestração de fino apuro do pensamento humano.

No entanto, o que admira nessa época é sem comparação, a unidade de pensamento que foi produzido, como se cada pensador tivesse como obrigação precípua, dar continuidade ao que anteriormente fora construído. Isso faz da Idade Média, uma época integrada numa

só melodia com vários e diferentes sons que a produziram, sem perder a riqueza do particular, local e pessoal da idéia de cada um.

Assim, isso faz dela algo que deve ser conhecido e porque não admirado, tendo em vista não só a construção do pensamento que aí se realizou, como o desenvolvimento intelectual que propiciou ao criar conventos, seminários, escolas e universidades. Permitiu-se dessa forma que ao seu final, as discussões filosóficas e teológicas, antes restritas aos profissionais do pensamento, ou seja, aquelas pessoas mais diretamente envolvidas com a teologia, pudessem transpor os muros dos conventos e alcançar a sociedade leiga através da mais ativa regurgitação intelectual até então possibilitada.

Dito isto, passemos agora a apreciar a Idade Média, sem qualquer preconceito, podendo ver com clareza meridiana, e sem tentar transferir para lá nossos conhecimentos modernos, o que ela realmente quer nos transmitir.

Reflexões Iniciais

Cristianismo e Filosofia

Pressupostos Diferentes da Filosofia Grega e Cristã

A atividade filosófica sempre se dá dentro de uma cultura determinada, a partir de problemas e da experiência que, neste contexto, incomodam e desafiam os que aí se encontram. Por isso, se os pressupostos da cultura cristã são profundamente diferentes dos da cultura helênica, é lógico que o modo de os cristãos pensarem seus problemas e sua cultura não é mais o mesmo dos gregos. Assim, o modo de conceber a atividade filosófica por parte dos pensadores cristãos é diferente da praticada pelos filósofos da Grécia.

A fim de tomarmos consciência do grande abismo que separa a filosofia dos gregos da dos cristãos, examinemos o esclarecedor texto de Julian Marias, que vem a seguir: “A divisão mais profunda da história da filosofia é marcada pelo cristianismo. As duas grandes etapas do pensamento ocidental estão por ele separadas. Mas seria um erro crer que o cristianismo é uma filosofia.

É uma religião, coisa muito distinta. Nem sequer se pode falar com rigor de filosofia cristã, se o adjetivo cristão tiver de definir um caráter da filosofia. Só poderemos chamar de filosofia cristã à filosofia dos cristãos enquanto tais, isto é, a que está determinada pela atuação cristã de que parte o filósofo. Neste sentido, o cristianismo tem um papel decisivo na história da metafísica, porque modificou, essencialmente, os pressupostos sobre os quais o homem se move, e, portanto, a situação a partir da qual tem de filosofar. Como o homem cristão é diferente, é diferente a sua filosofia, distinta, por exemplo, da grega.

O cristianismo traz uma idéia totalmente nova que confere um sentido à existência do mundo e do homem: a criação. “In principio creavit Deus caelum et terram “ (“No início, criou Deus o céu e a terra”). É desta frase inicial do Gênesis que parte a filosofia. Vimos

como o problema do grego era o movimento: as coisas são problemáticas porque se movem, porque mudam, porque chegam a ser e deixam de ser o que são. O que se opõe ao ser é o não ser, o não ser aquilo que se é. Desde o cristianismo aquilo que ameaça o ser é o nada. Para o grego não havia o problema da existência das coisas, e para o cristão é isso que é preciso explicar. As coisas poderiam não ser. É a sua própria existência que requer uma justificação, e não aquilo que essas coisas são. O grego sente-se estranho ao mundo pela **variabilidade** deste. Para o grego o mundo é algo que varia; para o homem da nossa era é um **nada** que pretende ser. Nesta mudança de horizonte, ser vai significar uma coisa **toto coelo** (totalmente) diferente do que significou para a Grécia; para um grego ser é estar aí, para o europeu ocidental ser é, antes de mais, não ser um nada. Num certo sentido, pois, o grego filosofa já a partir do ser, e o europeu ocidental, a partir do nada.

Esta diferença radical separa as duas grandes etapas filosóficas. O problema fica posto de duas formas essencialmente distintas: é outro problema. Assim como há dois mundos, este mundo e o outro, na vida do cristão vai haver dois sentidos distintos das palavras ser, se é que se pode aplicar em ambos os casos: o ser de Deus e o do mundo. O conceito que permite interpretar o ser do mundo a partir de Deus é o da criação. Temos por um lado, Deus, o verdadeiro ser, criador; por outro lado o ser criado, a criatura, cujo ser é recebido. A verdade religiosa é a criação que obriga a interpretar esse ser, pondo o problema **filosófico** do ser criador e do ser criado, de Deus e da criatura. Deste modo, o cristianismo que não é filosofia, afeta a filosofia de um modo decisivo, e esta filosofia que surge da situação radical do homem cristão é aquela a que se pode chamar, neste sentido concreto, filosofia cristã. Não se trata, pois, de uma consagração pelo cristianismo de nenhuma filosofia nem da impossível adesão da religião cristã a nenhuma delas, mas de uma filosofia que emerge da situação capital em que o cristianismo se encontra: a da sua própria realidade ante Deus. Num sentido lato, isto sucede em toda a filosofia europeia posterior à Grécia e, de modo especial, na dos primeiros séculos da nossa era e na filosofia medieval.

AULA: 01

PLOTINO E PROCLO: SUPERAÇÃO DO DUALISMO METAFÍSICO DE PLATÃO E ARISTÓTELES

Desde o primeiro pensador grego, o grande problema era explicar e fundamentar a multiplicidade e as constantes transformações dos entes de nosso mundo sensível. Os pré-socráticos buscavam a 'arqué', o fundamento último ou o primeiro princípio que unificaria e, ao mesmo tempo, justificaria a multiplicidade e as incessantes transformações de todos os entes do universo.

Platão, para dar uma resposta racional a essas intrigantes questões, postulou o mundo supra-sensível das 'Formas' ou 'Idéias'. Cada *forma* unifica a multiplicidade dos entes de uma determinada espécie. Assim, por exemplo, a *forma* 'Árvore' unifica o número incontável de árvores concretas existentes em nosso planeta. Essas são cópias daquela: o deus Demiurgo, tendo em suas mãos a matéria eterna do caos e tendo como paradigma (modelo) as *Formas*, 'fabricou' cada um dos entes sensíveis. As *Formas* têm o verdadeiro ser e consistência, pois elas subsistem por si mesmas e são imóveis, eternas, perfeitas. Dessa forma, podemos também entender porque as coisas de nosso mundo sensível estão em perpétua transformação; embora existam, quase não possuem ser.

Mas, a despeito de as *Formas* resolverem o problema da multiplicidade das coisas terrestres, no mundo supra-sensível, contudo, como há um número incontável de *Formas* diferentes, a multiplicidade se instala de novo. Por isso, Platão coloca acima do mundo inteligível o co-princípio Uno-díade, a fim de fundar tanto a unidade como a multiplicidade dessas realidades espirituais. Essa é a solução que Platão deu com vistas a justificar a questão da multiplicidade e movimento dos entes do cosmos.

Aristóteles também, para fundar e justificar a multiplicidade dos entes sensíveis, busca o princípio último ou causa primeira, a substância última, o ser derradeiro ou o 'divino'. Ao

contrário de seu mestre Platão, o mundo das *Formas* inteligíveis não existe separado das coisas do mundo sensível. A Forma inteligível de cada espécie é parte constitutiva de cada ente sensível: todo ente sensível é composto de matéria e forma.

Mas o que unifica e justifica a multiplicidade e o movimento desses entes de nosso mundo sensível?

A causa primeira, a substância última ou o ser que é fundamento de tudo, é o Primeiro Motor. Ele é causa final de todos os entes. Eles todos se movem em direção a esse Ente Supremo - que pertence ao mundo supra-sensível ou espiritual – a fim de imitá-lo, à medida que ele é perfeito, uno e imóvel. Assim, também Aristóteles mostrou que o movimento e a multiplicidade dos entes se fundam na unidade e imobilidade do Primeiro Motor, inteligência pura ou pensamento de pensamento.

As escolas helenistas (séculos IV e III a.C.) – epicurista e estóica antiga - e os neoplatônicos (séculos III - VI d.C.) vêem um dualismo fundamental nas filosofias de Platão e Aristóteles: há duas substâncias diferentes e separadas uma da outra – o mundo sensível (matéria), de um lado, e o mundo inteligível (espírito), de outro.

Entretanto, os epicureus e os antigos estóicos negam a existência de realidades supra-sensíveis. Para eles, tudo se reduz à matéria sensível, não há o dualismo de duas substâncias opostas e separadas. Ao reduzirem toda a realidade à matéria, os estóicos construíram um sistema filosófico Monista. Esse Monismo fazia do universo todo um único ente sensível composto de matéria e forma, baseados no hilemorfismo aristotélico. A essa forma que, com a matéria, constitui o único ser existente, eles chamavam de **Logos**, ou Deus. Por isso, sua filosofia é chamada de Monismo materialista e panteísta.

Vemos, assim, que embora tivessem criado um sistema filosófico mais sólido, ambas as escolas helenistas negaram a possibilidade de um conhecimento metafísico, não existindo nenhuma realidade senão aquela a que temos acesso por nossas sensações. Dessa forma, acabaram com o dualismo dos dois mundos separados das metafísicas de Platão e Aristóteles.

O NEOPLATONISMO

O neoplatonismo pode ser considerado como o último e supremo esforço do pensamento clássico para resolver o problema filosófico, que tinha encontrado um obstáculo intransponível no dualismo das metafísicas platônicas e aristotélicas.

Mas como os neoplatônicos pensaram resolver essa grave questão do dualismo, resíduo das metafísicas de Platão e Aristóteles? Também eles vão rejeitar a metafísica como as escolas helenistas? Ou se vão retomar a metafísica, como salvar o mundo sensível, sem cair no dualismo que eles querem evitar?

As aventuras desse pensamento neoplatônico serão examinadas dentro das filosofias de dois dos maiores representantes dessa corrente: Plotino (205 -270 d.C.) e Proclo (411-485 d.C.).

1. PLOTINO: O UNO COMO CAUSA OU FUNDAMENTO ÚNICO DA EXISTÊNCIA DE TODA A REALIDADE.

“Procurai unir o divino que há em vós com o divino que há no universo”
(Últimas palavras de Plotino, segundo seu médico Eustóquio)

O mestre de Plotino foi Amônio de Sacas, que tinha uma escola de filosofia em Alexandria entre os séculos II e III d.C. Seus escritos foram classificados, por seu discípulo Porfírio, em 54 pequenos tratados e esses agrupados, conforme os diferentes temas, em seis *Enéadas* de nove tratados (em grego, *ennea* significa ‘nove’; daí o nome *Enéadas* da obra plotiniana que contém as seis Enéadas).

Certamente Plotino, que fundou uma escola em Roma, teve influências de várias filosofias: de Aristóteles, dos Estóicos, provavelmente do pensamento oriental e, sobretudo, de Platão e Amônio de Sacas, mas seu pensamento não é um sincretismo como alguns afirmaram; trata-se de um sistema metafísico original, muito sólido e coerente, como veremos nesta Aula.

Mas como Plotino vai mostrar que só pode haver uma única verdadeira causa da realidade, a saber, o UNO?

Os filósofos gregos, desde o início da filosofia, levantavam a questão do surgimento do mundo. A partir de que matéria fundamental surge o mundo? Quais as principais causas que concorrem para seu surgimento? A obra Timeu, de Platão, quis dar uma resposta a essa questão.

Na época de Plotino, os filósofos costumavam ver, no livro de Platão, três diferentes causas do mundo, conforme destaca O'Meara:

(...) 1) um elemento primordial que recebe ordem e estruturas de acordo com o modelo 2) de certos paradigmas supra-sensoriais, denominados 'idéias' em Platão, e isto pela atuação 3) de um construtor divino (do 'demiurgo'), também caracterizado como 'espírito'. Essa interpretação traz consigo muitos pontos obscuros, dificuldades e perguntas: como deve ser entendida a atuação do demiurgo? Como ele criou o mundo? Isso significa que o mundo tem um começo? O que é o demiurgo? O que são as idéias e que relação elas têm com o demiurgo? O que é o elemento primordial ou a matéria do mundo?

Plotino (veja Plotinus, Enneade V, 1), ao pesquisar esse tipo de questões, concluiu que se pode identificar três causas fundamentais do mundo: a alma, o espírito e o Uno.

Mas como Plotino chegou a essa conclusão que visa a solucionar as dificuldades do Timeu?

Nesse livro (30b-d), o mundo é apresentado, por Platão, como um ser que tem vida, como um animal cósmico.

Uma alma cósmica impregna o corpo do mundo, conferindo-lhe ordem, vida e unidade. Segundo Plotino, a alma, seja ela a alma cósmica ou a alma individual, é a única fonte de estrutura e ordem, que é transmitida para o corpo pelo efeito dinâmico. O corpo, em contrapartida, caracterizado pela localização e massa, desfaz-se na qualidade de

composto, perde a sua unidade, a sua estrutura, quando a alma não permanece mais ativa nele. Essa diferenciação entre alma e corpo significa para Plotino (Enneade IV, 7) que a alma tem de ser incorpórea, pois de outra maneira o mundo já teria chegado à destruição. Devido ao caráter incorpóreo, a alma não é definida por localização e massa. Ela pode estar ativa em toda parte e uniformemente no corpo (no corpo cósmico ou no corpo individual). O corpo na sua existência estruturada pressupõe a alma: não é a alma que depende do corpo, mas o corpo, da alma.

Assim, os corpos sem a alma se reduzem a uma ausência radical de qualquer forma, a um não-ser, a uma escuridão denominada 'matéria'. A matéria, portanto, tem sua origem na alma e se torna a base da constituição do mundo. A alma, assim, em Plotino (Enneade III, 4, 1), assume a atividade constituinte do mundo, própria do demiurgo de Platão. Aliás, Plotino - inspirado pela alma em sua função formadora - prefere identificar esse demiurgo com um espírito divino.

Mas essa função da alma pressupõe um conhecimento sobre os modelos a partir dos quais a alma pode formar e conduzir a matéria a uma unidade racional. Mas, dado que a alma não tem em si esse conhecimento, pois ela tem de recebê-lo ou apreendê-lo, o conhecimento deve existir antes que ela (Plotinus, Enneade V, 1, 3-4). Essa unidade entre o conhecimento e os modelos do mundo (as *Formas* de Platão), pressuposta pela alma, é, em Plotino, o Espírito, a Inteligência ou as Idéias de Platão: esse espírito supra-sensível se identifica nele com o demiurgo de Platão.

Se Aristóteles coloca um espírito divino, o Motor imóvel, como o princípio último de toda a realidade, Plotino diz que esse espírito de Aristóteles não pode ser a causa primordial, pois nele existe tanto a dualidade, enquanto é pensamento de pensamento, como pluralidade (das Idéias); portanto o Primeiro Motor pressupõe um princípio de unidade absoluta. E esse princípio é o Uno.

Essa descoberta do Uno Plotino pensa encontrá-la no *Parmênides* e na *República* de Platão (na Idéia do bem), que está além do nível do conhecimento, do pensamento e do mundo das Idéias. O Uno é impensável: é posto como causa necessária da multiplicidade dos entes. O filósofo das *Enéadas* vai, por isso, usar de linguagem figurada para fazer a

passagem para o Absoluto, que não é acessível nem pela fala nem pelo pensamento que raciocina e calcula, pois está além de tudo isso.

Assim, ele se contrapõe às causas primeiras encontradas no *Timeu*, a saber, a matéria caótica, o demiurgo e as *Formas* modelares, que causariam o surgimento do mundo por sua ação conjunta. Para o filósofo do Uno, ao contrário, a Alma, formadora do mundo, pressupõe o Espírito, que, por sua vez, pressupõe o Uno. Esse sim é causa última de toda a realidade, pois ele é simplicidade e pura unidade; do Uno tudo provém, por ser a causa última de tudo.

As diferentes formas de realidade se constituem numa relação de mútua dependência. As três hipóstases – o Uno (*En*), a Inteligência (*Nous*, Espírito, Intelecto ou Inteligível) e a Alma (*psyque*) - dão conta dessa intrínseca subordinação de toda a realidade:

“Nada vem do Uno senão aquilo que há de maior depois dele. Mas o que há de maior depois dele é a Inteligência, que é o segundo termo. Com efeito, a inteligência vê o Uno e não tem necessidade senão dele; mas ele não precisa dela; o que nasce do termo superior à Inteligência é a Inteligência; e a Inteligência é superior a todas as coisas porque as outras coisas vêm depois dela; por exemplo, a Alma é o verbo e o ato da Inteligência, como ela própria é o verbo e o ato do Uno”. (Plotinus. Enneade V, 1, 6)

Como podemos ler em Plotinus (Enneade V, 2, 1- 2) “o Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas; princípio de todas as coisas, ele não é todas as coisas, pois todas as coisas são o Primeiro e não são o Primeiro porque este permanece em si próprio, dando-lhe a existência”. Continuando, Plotino usa essa imagem: “cada ponto de uma linha é diferente dos outros, mas a linha é contínua e o ponto anterior não morre naquele que o segue; ora todas as coisas são como uma grande Vida que se estende em linha reta”. Assim, como diz Brun:

A processão põe-nos, portanto, em presença de um monismo que não é verdadeiramente uno e de um pluralismo que também não é verdadeiramente múltiplo; é aí que reside o fundo e originalidade do plotinismo que é, *simultaneamente*, uma filosofia da continuidade e uma filosofia da descontinuidade. (Brun, 1991, 44)

Depois de ter examinado o Uno a partir do mundo sensível múltiplo, é essencial investigar agora como se dá o movimento de produção da multiplicidade a partir do Uno. Examinemos, então, as três hipóstases, mais de perto, com vistas a entender como essa processão e interdependência se instaura.

A preocupação de Plotino está ligada ao fato de que as almas, por terem caído na matéria, perderam-se nela e esqueceram-se de sua proveniência, correndo em sentido contrário a Deus (Plotinus. Enneade VI, 1, 1); por isso, a tarefa do filósofo é estabelecer como a realidade – inclusive as almas individuais e os corpos materiais - provém do Uno e a ele retorna, sem negar a diversidade.

O Uno, a partir do qual tudo se processa, é superabundância de vida e - permanecendo em si mesmo, sem perder nada de sua vida - é totalmente transcendente; a razão que trabalha por raciocínios não tem acesso a ele, pois o Uno está acima do Ser; ele - a quem damos o nome de Uno, mas que não tem nome - dá o ser a tudo que existe. Para falar dele só o podemos por imagens ou metáforas: o fogo que necessariamente irradia calor, o perfume que exala fragrância, o sol que esparge raios de luzes sem nada perder dele mesmo, como a mãe que, ao gerar o filho, dá nova vida permanecendo intacta, ou como a vela acesa, na qual se acende outra vela, sem diminuir a intensidade de sua luz.

Como verificamos, do Uno procede, em primeiro lugar, a Inteligência, que se identifica com o conhecimento do mundo das Idéias. Ela depende só do Uno e a ele contempla. Portanto, ela não é mais totalmente uma, pois se duplica na contemplação do uno e se multiplica no conhecimento de suas idéias. O Uno é totalmente um; mas a Inteligência, por não ser totalmente uma, Plotino diz que ela é 'um e muitos'.

Da inteligência procede a Alma: a alma do mundo e as almas individuais. A Alma cósmica tem menos unidade que a Inteligência, pois contempla o Uno, as múltiplas Idéias da Inteligência e os múltiplos corpos do mundo sensível aos quais ela dá existência enquanto é sua forma. Assim, a Alma, como a Inteligência, é um e muitos. Os corpos materiais, ao contrário, são muitos, pois sem a forma das almas é pura multiplicidade.

A Inteligência é o primeiro ato do Bem, o primeiro ser. O Bem permanece em si próprio; ele age tal como vive circulando à volta dele. Fora da Inteligência e em seu torno circula a Alma; olha para a Inteligência e, ao contemplá-la até à sua intimidade, vê por ela o Deus supremo. (Plotinus. Enneade I, 8,2)

Há em primeiro lugar o Uno, que está para lá do ser [...], depois, a seguir a ele, o Ser e a Inteligência e, em terceiro lugar, a natureza da Alma.
(Plotinus. Enneade VI, 1,10)

Essas três hipóstases fazem parte da natureza das coisas, elas também estão presentes em nós, diz Plotino, enquanto somos almas espirituais, exteriores ao elemento sensível. Aliás, as almas individuais estão intimamente unidas à Alma do mundo. Por isso, se estamos perdidos no meio do mundo sensível e nos esquecermos de nossa origem, não é preciso sair de nós mesmos para encontrar nossa origem (Deus ou o Uno), basta entrar no íntimo de nós mesmos e lá encontraremos nossa união essencial à Alma, ao Espírito e ao Uno.

Assim sendo, a salvação do homem não é uma fuga de si mesmo para buscar algo que está fora de nosso ser: desde sempre estamos unidos ao Uno, pois só existimos graças a essa proveniência divina; devemos, pois, tomar consciência desse processo circular de saída e volta à nossa origem. Nossa salvação consiste em esvaziar-nos de tudo o que é material – normalmente a alma se perde fascinada pela beleza das coisas materiais - a fim de unir-nos consciente e livremente a Deus. Podemos viver essa união com Deus, já aqui na terra, através do método extático, entre outros. Literalmente, 'êxtase' significa sair para fora de nós mesmos (como sempre entenderam os místicos cristãos); em Plotino, ao contrário, significa sair de nossa dispersão e miragem exteriores e voltar-se para dentro de nós mesmos com vistas a sermos o que desde sempre somos: nossa existência, como a

dos outros entes, só se dá enquanto fundada na Causa última que é Deus uno, que dá forma e vida a tudo o que é real.

À medida que a matéria é como o esvaziamento ou esgotamento dessa super-abundância de vida e força que parte do Uno, passando pela Inteligência e Alma cósmica no do movimento da processão, ela é multiplicidade e, assim, não tendo unidade, não tem mais ser nem bem. E, à medida que é destituída de ser e bem, é um mal. Daí que se torna importante a missão do homem enquanto encarnado num corpo: conduzir, não só sua alma, mas todas as coisas materiais à Fonte originária de onde tudo proveio e para onde tudo retorna nesse movimento circular de processão.

Desta forma, para Plotino, como para Platão, a essência do homem é a alma. Mas ela tem uma dupla tarefa: de um lado, ela deve esvaziar-se de tudo o que é material para, em sua espiritualidade, poder unir-se a Deus, que está além de todo ser e razão; de outro lado, contudo, as almas individuais, à medida que são unidas à única Alma que dá forma e existência a todos os corpos do universo, aparecem como mediadoras entre as hipóteses unas e a matéria múltipla, tornam-se responsáveis pela reintegração dos corpos materiais nesse perpétuo movimento de saída e retorno ao Uno, causa última que dá vida e existência a tudo.

E referindo-se a essa união com Deus, Plotino diz:

“Cada um, com efeito, não se torna essência, mas superior à essência porque se compenetra com Deus. Se, portanto, alguém souber contemplar-se assim, terá a si mesmo como imagem de Deus e, se ultrapassa de si para Ele, como da imagem para o exemplar, alcançará o fim de seu caminho. Mas se cair da contemplação, de novo, reavivando a virtude que está nele e reconhecendo-se inteiramente disposto, poderá elevar-se da virtude para o pensamento e da sabedoria até Deus.

Esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: libertação das coisas de cá embaixo, vida livre das amarras corpóreas, fuga do só para o Só”. (Plotinus. Enneade. VI, 9, 11)

Por conseguinte, o homem, graças a suas próprias forças pode divinizar-se e ser feliz como os deuses. Plotino buscou em Platão e Aristóteles os elementos que pudessem conduzi-lo à contemplação da origem de tudo o que existe.

2. PROCLO DE CONSTANTINOPLA:

AS LEIS QUE GOVERNAM A PROCESSÃO E A EXISTÊNCIA DE TUDO O QUE É REAL.

O pensamento de Proclo (410-485 d.C.) aprofunda a metafísica de Plotino, e com muita originalidade. De sua grande produção de obras, muitas chegaram até nós, dentre as quais devem ser destacadas especialmente as obras *Teologia Platônica* e *Elementos de Teologia*.

Embora a filosofia de Proclo seja sumamente complexa - sobretudo no que concerne à ligação entre filosofia e teologia - o que nos vai interessar aqui são apenas algumas considerações com vistas a compreender as duas leis básicas de sua metafísica, à medida que elas aclaram e aprofundam o pensamento de Plotino:

- 1) lei ontológica, que governa a geração de todas as coisas;
- 2) lei 'ternária', que explica a constituição ontológica de tudo o que existe.

A primeira lei - que governa ontologicamente a processão de todos os entes - explica esse movimento como circular, que se dá em três momentos concomitantes:

A 'manência' (*moné*, em grego) - a permanência do princípio produtor em si mesmo, ou seja, o princípio último de unidade - o Uno permanece em si quando da produção dos entes; ele não perde nada com o movimento da processão.

A 'processão' (*próodos*, em grego) - que é o movimento de saída e produção - a partir da causa última - da Inteligência, da Alma cósmica, das almas individuais e dos corpos materiais.

O 'retorno' ou a 'conversão' (*epistrophé*, em grego) - ou seja, a reunião ou volta ao princípio derradeiro.

Proclo, como você deve ter percebido, usa os conceitos de Plotino, mas vai além dele, elevando-se a um nível excepcional de especulação:

A lei vale não somente em geral, mas também em particular, à medida que expressa o próprio ritmo da realidade em sua totalidade, bem como em todos os seus momentos particulares. Assim, como qualquer outra realidade, de que produz algo, o Uno produz por causa "de sua perfeição e superabundância de poder", segundo um processo triádico:

- 1) Todo ente produtivo permanece como é (precisamente devido à sua perfeição) e, por causa desse seu permanecer imóvel e irreduzível, produz.
- 2) A 'processão' não é uma transição, como se o produto que dela deriva fosse parte dividida do produtor, mas é o resultado da multiplicação que o produtor faz de si mesmo, em virtude de sua própria potência. Ademais, aquilo que procede é semelhante àquilo do qual procede, e a semelhança é anterior à dessemelhança: a dessemelhança consiste apenas no fato de ser o produtor melhor, ou seja, mais potente que o produto.
- 3) Conseqüentemente, as coisas derivadas têm afinidade estrutural com suas causas; ademais, aspiram a manter-se em contato com elas e, portanto, a 'retornar' a elas. Por isso, as hipóstases nascem por razão de semelhança e não por razão de dessemelhança. (Reale, 2003, vol. 1, 366)

Assim vemos que os três momentos do processo circular, embora distintos logicamente, ontologicamente se dão concomitantemente, 'no sentido que todo processo é *perene permanecer*, *perene proceder* e *perene retornar*'. E porque o proceder não é um tornar-se totalmente outro, o produto permanece na causa no mesmo momento em que é produzido.

A segunda lei determina a constituição ontológica de todos os entes. Não importa se é um ente sensível ou supra-sensível, todo ente é constituído por três elementos fundamentais: o limite (*peras*) e o ilimite ou infinito (*apeíron*) que funcionam como matéria e forma e assim, por consequência, todo ente se constitui como uma mistura do limite e o infinito. Desta forma:

A lei do ternário (que consiste, portanto, no fato de ser todo ente constituído pelo limite, pelo ilimite e pela diferente mistura dos dois) não vale somente para as hipóstases superiores, mas também para a alma, para os entes matemáticos, para os entes físicos; em suma, para tudo sem exceção. Nesse sentido, a matéria (sensível) vem a ser a última infinitude (ou ilimitação) e, assim, “é boa, em certo sentido” (ao contrário do que pensava Plotino), enquanto é a última efusão do Uno segundo a lei unitária da realidade. (Ibidem)

Haveria muitos pontos essenciais da filosofia de Proclo que mereceriam ser estudados, mas para os objetivos da desta Aula, compreender essas duas leis ontológicas é suficiente. Tanto para Plotino como para o filósofo da *Teologia platônica* - a causa última que funda, de um modo rigoroso, toda a realidade - só tem sentido à medida que seu reconhecimento permite à alma, com o auxílio da razão filosófica, a voltar-se a si mesma e aí realizar sua própria salvação, libertando-se da obscuridade e amarras dos sentidos e optando livremente a ser o que ela sempre foi: unida a sua origem, o Uno.

O conhecimento ou a consciência de si, como já diziam Sócrates e Platão, salva o homem, revelando-lhe o que ele é. Nessa contemplação criativa, ele intui na alma a presença do Uno ou Deus, de quem recebe sua existência e com quem se assemelha. A felicidade do homem está nessa conscientização e divinização da alma; viver como os deuses, esse é o destino do homem.

Conclusão

Resumimos aqui a interessante posição de Jean Brun (veja p. 105-110 de *O neoplatonismo*) sobre a influência do pensamento neoplatônico e a relação entre helenismo e cristianismo.

I. A influência do neoplatonismo no pensamento ocidental foi grande:

A filosofia neoplatônica chegou ao cristianismo medieval através das obras de Pseudo-Dionísio (séc.V) e Escoto Eriúgena (sec.IX), considerado um neoplatônico retardatário e o primeiro dos escolásticos, influenciando a teologia, a filosofia e, especialmente, os místicos **Tauler**, **Mestre Eckhart** e **Nicolau de Cusa**, da Idade Média.

O neoplatonismo penetrou no mundo árabe graças a um texto anônimo, *Teologia de Aristóteles*, traduzido para o árabe no século IX e seguido por um comentário de Avicena. Na verdade, parece ter sido composto a partir de extratos das obras de Proclo.

Na Renascença, Marsílio traduziu Plotino para o latim, e este influenciou Giordano Bruno, os platônicos de Cambridge, Leibniz (as mônadas) e Berkeley. Hegel tinha os neoplatônicos em grande consideração.

Os textos de Plotino sobre a Beleza produziram ecos marcantes em Dante e, depois, nos poetas românticos ingleses e alemães; valorizam a idéia da Natureza como força criadora.

Bergson deu um curso inédito sobre o pensamento de Plotino e inspirou-se nele para sua idéia de *Evolução Criadora*.

II. Helenismo e Cristianismo

Mesmo quando os Padres da Igreja começaram a ver heresias no neoplatonismo, eles viam nesse pensamento filosófico uma preparação para o cristianismo. Tomás de Aquino redigiu a *Summa Theologica* baseando-se nas Escrituras, na tradição e também em Aristóteles, o filósofo por excelência. Mas, apesar disso, segundo a posição de Brun, **o cristianismo não tem nada a ver com o helenismo**, por maiores que tenham sido as tentativas dos escolásticos de fundar aquele neste. Assim não basta opor monoteísmo a politeísmo, ou criação à ação do demiurgo; é preciso ir mais a fundo:

O pensamento grego organizou-se a partir da noção de **desvelamento**. Segundo os gregos, o conhecimento é um caminho ascensional, no fim do qual o filósofo, tal como o místico, **“deve conseguir contemplar a verdade face a face e acabar por se identificar com a própria divindade”** (Brun, 1991, 106). Platão e Aristóteles situam-se nessa perspectiva: no final da viagem não há diferença entre aquele que contempla a Verdade e a Verdade contemplada por ele. É o homem que se eleva para Deus e o faz sem necessidade de nenhum intermediário. No cristianismo, ao contrário, a transcendência de Deus é constantemente mantida. Trata-se do Deus escondido. **Não é o homem que sobe em direção a Deus**, mas é Deus que desce para o homem, por meio da Revelação que nada tem a ver com o desvelamento. Há igualmente duas concepções diferentes de Amor. De Platão a Plotino, o amor é o desejo que se liga às qualidades do indivíduo, como efêmero e inconsciente depositário. No *Banquete*, é dito que amamos alguém por sua beleza ou inteligência; esse amor abole a distância entre Deus e o homem. O *Eros* grego, deste modo, não tem nada a ver com o ágape cristão, pois o *Eros* é essencialmente desencarnado, visto que não se dirige à pessoa, mas só às qualidades que essa possui. No cristianismo, ao contrário, diz Brun, amar não tem nada a ver com o **desejo** pelo qual Deus move o mundo (como o Primeiro Motor de Aristóteles), pois Deus se

despoja de si mesmo a ponto de fazer-se homem. Deus liga-se à própria pessoa e sua condição trágica. **Ágape** é um amor gratuito, um amor dádiva.

Na filosofia grega fala-se de **indivíduos** que fazem parte de um **Todo** e ficam à disposição deste Todo ou Natureza que engloba as causas e efeitos, ou da cidade ou destino que os submete a suas leis. No cristianismo, ao contrário, se fala das **pessoas**. Kierkegaard acentua que no cristianismo a Pessoa está num plano superior à espécie (a parábola do bom pastor revela bem isso). A pessoa é sagrada, imagem de Deus. Essa mesma oposição pode ser estendida ao *corpo* helenista e à *carne* cristã.

A filosofia do helenismo é filosofia da imanência que se enraíza no '**conhece-te a ti mesmo**' de Sócrates. É em si próprio que o homem pode encontrar as raízes do conhecimento que o leva até o supremo desvelamento. É por isso que Plotino diz que a salvação já está presente no interior da alma humana, bastando que se tome consciência disso. **O conhecimento de ti mesmo** remete à reminiscência que permite anular a queda e restituir à alma as asas que havia perdido. No cristianismo, pelo contrário, o que encontramos em nós são apenas trevas. O homem procura Deus, mas é Deus que encontra o homem caído. A Revelação e a graça trazem uma luz que ele é incapaz de desvendar por suas próprias forças. De Sócrates a Plotino estamos diante de uma filosofia **intelectualista** da salvação. Sócrates não se cansa de repetir: 'ninguém é mau voluntariamente'; para ele, o mau só se afasta do bem porque o ignora. Recusa qualquer idéia de mal radical. Para os gregos não há forças misteriosas do mal. Para os cristãos, em contrapartida, o mal é algo radical e misterioso, pois faço o mal que não quero como dizia São Paulo.

Em conclusão, no helenismo a verdade está no homem; se ele a esqueceu, pode reencontrá-la com suas próprias forças. Para o cristianismo, contudo, há, de um lado, a proximidade do homem à verdade, pois foi criado à imagem de Deus; e, de outro, uma distância do homem à mesma, por causa da queda do pecado original. Essas forças antagônicas o homem sozinho não pode vencer; a salvação só é possível pela graça. Não se fala, no cristianismo, nem de conhecimento nem de iniciação aos mistérios; fala-se do Mediador que é Redentor.

AULA: 02

OS FILÓSOFOS DA PATRÍSTICA

Com o nome de patrística entende-se o período do pensamento cristão que se seguiu à época neotestamentária, e chega até o começo da Escolástica: isto é, os séculos II-VIII da era vulgar. Este período da cultura cristã é designado com o nome de Patrística, porquanto representa o pensamento dos Padres da Igreja, que são os construtores da teologia católica, guias, mestres da doutrina cristã.

A Patrística é contemporânea do último período do pensamento grego, o período religioso, com o qual tem fecundo contato, entretanto dele diferenciando-se profundamente. E é também contemporâneo do império romano, com o qual também polemiza, e que terminará por se cristianizar depois de Constantino.

Divide-se a Patrística em três períodos: antes de Agostinho, período em que, filosoficamente, interessam especialmente os chamados apologistas e os padres alexandrinos; A Patrística do II século é caracterizada pela defesa que faz do cristianismo contra o paganismo, o hebraísmo e as heresias. Os padres deste período podem-se dividir em três grupos: os chamados padres apostólicos, os apologistas, e os controversistas. Nosso interesse recai sobre os segundos, pela defesa racional do cristianismo contra o paganismo, ao passo que os primeiros e os últimos têm uma importância religiosa, dogmática, no âmbito do próprio cristianismo.

Chamam-se apostólicos os escritos não canônicos, que foram legados às duas primeiras gerações cristãs, desde o fim do primeiro século até a metade do segundo. Seus autores recebem o apelido de padres apostólicos, porquanto floresceram no tempo dos Apóstolos, ou os conheceram diretamente, ou foram discípulos imediatos deles.

Costuma-se designar com o nome de apologistas os escritores cristãos dos fins do segundo século, que procuraram de um lado demonstrar a inocência dos cristãos para obter em favor deles a tolerância das autoridades públicas; e provar do outro lado o valor da religião cristã para lhes granjear discípulos. Seus escritos, portanto, são, por vezes, apologias propriamente ditas, por vezes, obras de controvérsia, às vezes, teses. E são dirigidas às vezes contra os pagãos, outras vezes contra os hebreus. Os apologistas, mais cultos do que os padres apostólicos, freqüentemente são filósofos – por exemplo, São Justino Mártir – ainda que não apresentem uma unidade sistemática, continuam filósofos também depois da conversão, e se esforçam por defender a fé mediante a filosofia. Para bem compreendê-los, é mister lembrar que o escopo por eles visado era, sobretudo, pôr em foco os pontos de contato existentes entre o cristianismo e a razão, entre o cristianismo e a filosofia. E apresentavam o cristianismo como uma sabedoria, aliás, como a sabedoria mais perfeita, para levarem, gradualmente, até à conversão os pagãos.

Afins aos apologistas são os controversistas também do segundo século, distinguem-se dos primeiros, polemistas contra os pagãos e os hebreus, porquanto defendem a doutrina cristã contra os hereges. A heresia que mais atrai a atenção deles é o gnosticismo, que se pode considerar como uma forma de racionalismo dos primeiros séculos cristãos, porquanto pretendia mais ou menos resolver a religião – revelada e sobrenatural – na gnose, na filosofia.

Vejamos agora, alguns representantes da patrística:

Flávio Justino Mártiri (São Justino)

O maior dos apologistas é certamente São Justino. Flávio Justino Mártir nasceu em Siquém na Palestina em princípios do segundo século, e morreu mártir no ano 170. Depois de ter peregrinado pelas mais diversas escolas filosóficas – peripatética, estóica, pitagórica – em busca da verdade para a solução do problema da vida, abandonando o platonismo, último estágio da sua peregrinação filosófica, entrou no cristianismo, onde encontrou a paz. Ufana-se ele de ser filósofo e cristão; leigo embora, Justino dedicou sua vida à difusão e ao ensino do cristianismo. Imitando os filósofos, abriu em Roma uma escola para o ensino

da doutrina cristã. Suas obras são duas Apologias – contra os pagãos – e um Diálogo com o judeu Trifão – contra os hebreus. Escreveu suas obras em meados do segundo século.

Justino procura a unidade, a conciliação entre paganismo e cristianismo, entre filosofia e revelação. E julga achá-la, primeiro, na crença de que os filósofos clássicos – especialmente Platão – dependem de Moisés e dos profetas, depois na doutrina famosa dos germes do Verbo, encarnado pessoalmente em Cristo, mas difundidos mais ou menos em todos os filósofos antigos.

Vamos, a seguir, ver dois textos, do apologeta Justino de Roma, tirados de sua obra “**II Apologia Diálogo com Trifão**”, S. Paulo: Paulus, 1995, a fim de perceber como ele concebia o ato de filosofar.

Ao interlocutor que lhe perguntou o que era a filosofia para ele, Justino respondeu:

- Vou te dizer o que é claro para mim. De fato, a filosofia é o maior e o mais precioso bem diante de Deus, para o qual somente ela nos conduz e nos associa. Na verdade, santos são aqueles que consagram à filosofia a própria inteligência. No entanto, o que seja a filosofia e o motivo pelo qual ela foi enviada aos homens muitos a ignoram, pois do contrário não existiriam platônicos, nem estóicos, nem teóricos, nem pitagóricos, sendo ela uma única ciência. Quero explicar porque ela passou a ter muitas cabeças. A questão é que aos primeiros que a ela se dedicaram e se tornaram famosos em sua profissão, seguiram outros que não fizeram mais nenhuma investigação sobre a verdade. Ao contrário, levados pela admiração da constância, do domínio de si e da raridade das doutrinas de seus mestres, só aceitaram, como verdade, o que cada um tinha deles aprendido. Então, transmitindo a seus sucessores doutrinas semelhantes às primitivas, cada escola tomou o nome daquele que foi o pai da doutrina.

Justino parece querer nos dizer que a filosofia não é simplesmente a repetição do que os mestres já pensaram, mas é pesquisa contínua, é questionamento.

Em outra parte do mesmo livro encontramos o seguinte:

“O que é a filosofia e a felicidade que ela traz.”

Então ele me disse:

— Quer dizer que a filosofia traz felicidade?

Eu respondi:

— Sem dúvida, e somente ela.

Ele continuou:

— Se não houver inconveniente, diga-me o que é filosofia e qual a felicidade que ela produz.

Eu respondi:

— Filosofia é a ciência do ser e do conhecimento da verdade, e felicidade é a recompensa dessa ciência e desse conhecimento.

Ele me perguntou:

— A quem chamas de Deus?

— Deus é aquele que é sempre encontrado do mesmo modo. Ele é invariável e também a causa do ser de todos os outros seres.

Essa foi a minha resposta, e como ele gostasse de me ouvir, continuou a perguntar-me:

— O nome de ciência não é comum a diferentes coisas? Em todas as artes, a pessoa que as conhece é chamada de sábio nelas. Por exemplo: a estratégia, a navegação, a medicina. O mesmo não acontece com o que se refere a Deus e ao homem. Existe alguma ciência que nos forneça conhecimento das coisas divinas e humanas, fazendo-nos conhecer o que nelas existe de divindade e justiça?

Eu respondi:

— Claro que sim.

— Então, conhecer o homem e a Deus é a mesma coisa que saber música, aritmética, astronomia ou qualquer outra coisa?

Eu repliquei:

— De modo nenhum.

Ele acrescentou:

— Então tu não me respondeste corretamente antes. Com efeito, há conhecimentos que adquirimos através da aprendizagem ou de algum treinamento; outros, pela visão direta. Por exemplo: se alguém te disser que na Índia existe um animal de tipo diferente de todos

os outros, que é assim ou assim, multiforme e multicolorido, não saberias o que ele é nem poderias dizer sobre ele antes de vê-lo ou de ouvir quem o viu?

Eu respondi:

— Claro que não.

Ele replicou:

— Então como os filósofos entendem ou falam corretamente sobre Deus se não têm ciência dele, pois não o viram, nem jamais o ouviram?

Eu contestei:

- Mas a divindade, pai, não é visível como os outros seres vivos. Ela é apenas compreensível à inteligência, como disse Platão, e eu acredito nele.

Clemente de Alexandria (150 - 216 d.C)

Clemente pertence à patrística grega. Este padre valoriza enormemente a razão e a filosofia. Leiamos, pois, os textos que seguem, tirados de seu livro **Stromata** :

“A fé em Cristo, a que agora se pretende restringir o alcance da razão humana, não existiu antes do advento do Salvador, quando se dispunha apenas da Lei judaica e da filosofia grega. A Lei era, indubitavelmente, uma expressão da vontade de Deus. O Antigo Testamento foi uma preparação do Novo, e este é o remate e a complementação daquele; há, pois, uma verdadeira continuidade da Revelação divina. Também os gregos, a despeito de todas as diferenças, encontravam-se numa situação semelhante. É verdade que não possuíam nem a Lei nem a fé; a verdade lhes vinha exclusivamente do uso da razão natural. Era esta que - no dizer de S. Paulo (Rom 2,14) - os julgava, e os preparava para a acolhida do Evangelho. Isto se pode colher sem dificuldade da leitura de Platão e dos antigos poetas. A razão natural teve até mesmo os seus profetas, isto é, os filósofos que, a seu modo, deram testemunho da verdade. Não que Deus lhes falasse diretamente; mas nem por isso deixou de guiá-los indiretamente pela razão, que é também uma luz divina. De forma que a razão era para os pagãos o que a Lei era para os judeus.” (Strom. VI, 5-8; 42, 155 in **História da Filosofia Cristã de Phil** . Boehner e Etienne Gilson. Petrópolis: Vozes, 1970).

No Novo Testamento, a filosofia tem três funções (vide o livro acima citado de Etienne Gilson), de acordo com Clemente de Alexandria, a saber:

A) fornecer os argumentos racionais para aqueles que buscam o cristianismo:

“Os gregos foram educados para Cristo por intermédio da filosofia, como os judeus por intermédio da Lei. Assim a filosofia prepara o caminho para aquele que é chamado à perfeição por Cristo. “ (Strom. 1, 5, 28, 3);

B) ela é útil, também, para os que já são cristãos:

“pois todos os que baseiam suas pesquisas na razão e na experiência, além de obterem resultados perfeitamente seguros, põem-se em condições de converter os amantes da verdade. Assim, a filosofia contribui, positivamente, para assegurar a fé.” (Strom. 1, 2, 19, 1, ibidem);

“Ademais, é um fato comprovado pela Escritura (Ex. 28,3) que certos homens receberam de Deus uma inteligência particularmente profunda. Aliás, também nas artes há os que se avantajam aos outros: o músico dispõe de um ouvido mais delicado que o comum dos homens, ao passo que o oleiro tem um sentido tátil altamente desenvolvido. Do mesmo modo os que se aplicam aos estudos receberam certos dons especiais de Deus, a saber: um entendimento apto a desvendar o sentido dos escritos filosóficos, e, têm, assim, a energia e a perseverança necessárias para tais estudos. Todos estes dons provêm de Deus; logo, a filosofia, a cujo cultivo eles se destinam, não pode ser má. ” (Strom. VI, 17; 159, 7-8 ibidem);

C) mas a filosofia, por mais importante que seja para o cristianismo, não deve, de acordo com autor, exorbitar do seu domínio competente. A filosofia é apenas auxiliar da sabedoria, que, para ele, é a fé cristã.

“ Precata-nos a Escritura contra a familiaridade com as mulheres estranhas (Prov. 5, 2-20), dando a entender, assim, que devemos fazer uso das

ciências profanas, mas sem nos determos nelas. Elas são as servas da filosofia, como esta é a serva da sabedoria. A sabedoria, na definição estóica, é a ciência das coisas divinas e humanas e das suas causas; filosofar, por sua vez, significa tender a esta sabedoria. A sabedoria é, pois, a senhora da filosofia, como esta o é das, ciências particulares...” (Strom. 1, 5; 30, 1 ibidem. Orígenes (185-255 d.C).

Discípulo de Clemente, chamado adamantino por sua energia incomparável, é o maior expoente filosófico da escola Alexandrina. Escritor cristão de vasta erudição, estudou letras e aprendeu de cor textos bíblicos com seu pai. Foi diretor da Escola Catequética de Alexandria, estudou na escola neoplatônica de Amônio Saccas, e em 215 organizou em Alexandria uma escola superior de Exegese Bíblica.

O fato de se haver castrado por devoção, criou-lhe algumas dificuldades com alguns bispos, que eram contrários ao sacerdócio dos eunucos. Em 232 transferiu-se para Cesárea, Palestina, onde se dedicou exaustivamente aos seus escritos. Sobreviveu aos tormentos de que foi vítima sob o Imperador Décio. Foi mais um exegeta que um teólogo. Também não centralizou sua atenção na filosofia. Mas é representante do pensamento eclético dos cristãos de sua época.

O seu contexto filosófico é claramente neoplatônico. Deus é tratado como totalmente transcendente. O Logos é Deus por participação. O mundo é criado do nada, não sendo, por conseguinte, apenas uma reelaboração demiúrgica da matéria eterna.

A alma preexiste, e está subordinada à metempsicose; eis uma tese tipicamente pitagórica e platônica. A moral visa a purificação, que se processa nos sucessivos retornos da alma à vida neste mundo. Não há condenação em Inferno eterno. Todas as criaturas, mesmo os anjos decaídos, chegarão à purificação final, porque assim é mais digno de Deus.

Santo Agostinho (354 – 430)

“Ama e faze o que queres.” (Agostinho)

Qual foi realmente a mensagem de Agostinho para a idade média? Segundo Jeuneau, ele o resume sob uma tríplice rubrica: um ideal cultural, uma síntese doutrinal, uma orientação filosófica. O ideal cultural exprime-se por meio de uma imagem bíblica invocada no De Doctrina Christiana (II, 40, 60-61). Agostinho vê no episódio do despojamento dos egípcios pelos judeus, narrado no **Êxodo** (XI, 2 e XII, 35-36), um valor simbólico. Ele prefigura a atitude do cristão para com a sabedoria pagã: as verdades acaso anunciadas pelos chamados filósofos não só não devem ser temidas, mas reclamadas deles como de injustos possuidores. É o que o próprio Agostinho põe em prática ao se tornar cristão, monge e bispo. Coloca a serviço da sabedoria cristã sua cultura de retórico.

Aos olhos de Agostinho, os chamados filósofos eram principalmente os neo-platônicos. São eles que vão ser sobretudo, despojados em vista da constituição de uma síntese doutrinal. Agostinho vai elaborar a doutrina do mestre interior – Deus, respondendo de dentro à procura da alma (**De Magistro**, XIV), identificará o mundo das idéias (Platão) ao Verbo Divino (**Sobre oitenta e três questões diversas**, Q. 46), estabelecerá o caráter privativo do mal (**Confissões**, VII, 12) libertando-se do maniqueísmo . Em síntese, Agostinho nos diz algo que é significativo: “Compreende para crer, crê para compreender”.

Nas obras de Agostinho sente-se ainda o gume acerado, a força incisiva de quase mil anos de dialética grega. A curiosidade intelectual levou-o ao maniqueísmo; talvez que o flagrante dualismo metafísico da doutrina tenha sido o motivo da especial sedução que ela exerceu sobre um jovem cujo espírito se evolava para as mansões etéreas dos neoplatônicos enquanto seu corpo ainda se queimava no fogo dos desejos carnavais. Mesmo depois de se ter feito um cristão consumado, Agostinho continuava, como ele mesmo tristemente confessa, a ser perseguido em seus sonhos por prazeres impuros. Mas ele tinha saúde demais para participar do cego desprezo de Plotino pelos imperativos do instinto; e ninguém que não tivesse conhecido os anseios, a loucura, o êxtase do amor sexual em sua plena expansão, poderia ter-se exprimido nas palavras quentes, vibrantes que ele empregou ao dirigir-se a Deus em suas “Confissões”. Toda a teologia de Agostinho

traz as marcas de suas lutas consigo mesmo; ele não era nenhum São Paulo. E a veia da tempestuosidade morbidamente excessiva com que ele amparava sua fé cristã tinha sua origem numa autopunição: nunca ousava afrouxar o freio sobre seus próprios sentimentos e impulsos, nem podia ficar à vontade na companhia de publicanos e pecadores.

A conversão de Agostinho ao cristianismo tinha raízes pessoais remotas; não somente vinha ao encontro de todos os seus anseios de ordem espiritual, mas o punha, além disso, em condições de voltar ao regaço materno, ao qual ansioso seio ele se via plenamente restituído pelo fato de abraçar o cristianismo. Porém sua conversão, apesar de tudo, não deixava de ser um gesto heróico da parte de um homem no auge de seu vigor sexual e intelectual: exigia uma dupla renúncia. Sua atitude implacável diante da amante, que era mãe de seus filhos, mostra bem a força exigida pela conquista; essa separação foi em sua vida um episódio difícil.

Não é assim, de estranhar que os livros que ele escreveu já no fim de sua maturidade ainda denunciem a vibração de suas antigas paixões; e não se pode deixar de sentir a violência e o tumulto de seu coração, batendo em fortes ritmos à medida que se vai convertendo em majestosa retórica.

Agostinho foi um dos maiores pensadores do cristianismo e, talvez, tenha sido o autor que mais tenha influenciado não só o pensamento, mas a própria cultura ocidental. A partir da leitura de Plotino, Agostinho abandona sua visão materialista e sua concepção maniqueísta do mal, como sendo uma realidade que subsistia em si mesma. O neoplatonismo o fez ver o mundo e o homem sob um prisma totalmente novo e o predispôs a compreender e aceitar a verdade revelada pelo cristianismo. A fé em Cristo transformou completamente sua vida; ela se tornou o horizonte não só de seu viver, mas também de seu pensar. Viver para ele era viver a fé, a verdade revelada. Para ele viver a dimensão divina era a mesma coisa que viver a dimensão humana porque pelo batismo o homem se diviniza. Por isso, o filosofar, o explicitar do sentido de nossa existência, só podia acontecer a partir e dentro dessa experiência viva da fé. A razão para Agostinho era muito importante, mas em caso de conflito entre verdade racional e a verdade revelada, sempre esta tinha primazia sobre aquela.

Temos, assim, o que significa para ele filosofar a partir da experiência da fé. A fé fazia parte constitutiva de sua experiência vivida e, por isso, a reflexão devia dar conta da mesma; por outro lado, esta mesma experiência da fé mostra-lhe a finitude da atividade da razão. A filosofia é importante para a fé enquanto lhe mostra a racionalidade, enquanto lhe dá compreensão e coerência. Mas a última palavra está com a Revelação, que trouxe a verdade definitiva, uma vez que provinda de Deus.

Vejamos agora, alguns pensamentos de Santo Agostinho, retirados do capítulo **XI das Confissões**, (Col. **Os Pensadores**, Abril Cultural, em que Agostinho desenvolve a questão do tempo):

“O que é o tempo? Não houve tempo nenhum em que não fizésseis alguma coisa, pois fazéis o próprio tempo. nenhuns tempos Vos são coeternos porque Vós permaneceis imutáveis, e se os tempos assim permanecessem, já não seriam tempos. Que é, pois o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito: e que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem” me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente.”

De que modos existem aqueles dois tempos - o passado e o futuro -, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade. Mas se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? Para que o tempo verdadeiramente existe, porque tende a não ser?

As Três Divisões do Tempo

“Contudo, dizemos tempo longo ou breve, e isto, só podemos afirmar do futuro ou do passado. Chamamos “longo” ao tempo passado, se é anterior ao presente, por exemplo, cem anos. Do mesmo modo dizemos que o tempo futuro é “longo” se é posterior ao presente também cem anos. Chamamos “breve” ao passado, se dizemos, por exemplo, “há dez dias”, e ao futuro, se dizemos “daqui a dez dias”. Mas como pode ser breve ou longo o que não existe? Com efeito, o passado já não existe e o futuro ainda não existe. Não digamos: “é longo”, mas digamos ao passado: “foi longo” e do futuro: “será longo”.

Nesta questão, escarnecerá do homem a vossa verdade, ó meu Deus e minha Luz? O tempo longo, já passado, foi longo depois de passado ou quando ainda era presente? Só então podia ser longo (nesse momento presente), quando existia alguma coisa capaz de ser longa. O passado já não existia; portanto não podia ser longo aquilo que totalmente deixara de existir.

Não digamos, pois: “O tempo passado foi longo”, porque não encontraremos aquilo que tivesse podido ser longo, visto que já não existe desde o instante em que passou. Digamos, antes: “aquele tempo presente foi longo”, porque só enquanto foi presente é que foi longo. Ainda não tinha passado ao não ser, e, portanto, existia uma coisa que podia ser longa. Mas, logo que passou, simultaneamente deixou de ser longo, porque deixou de existir.

Vejamos, portanto, ó alma humana, se o tempo presente pode ser longo. Foi-te concedida a prerrogativa de perceberes e medires a sua duração. Que me responderás? Porventura cem anos presentes são muito tempo? Considera primeiro se cem anos podem ser presente. Se o primeiro ano está decorrendo, este é presente, mas os outros noventa e nove são futuros, portanto ainda não existem. Se estiver decorrendo o segundo ano, um é passado, outro presente, e o restante futuro. Se apresentarmos como presente qualquer dos anos intermediários da série centenária, notamos que os que estão antes dele são passados, e os que estão depois é futuro, pelo que cem anos não podem ser presentes. Mas examine-se, pelo menos, se o ano que está transitando pode ser presente. Com efeito, se o primeiro mês está passando, os outros são futuros. Se estivermos no segundo

mês, o primeiro já passou e os outros ainda não existem. Logo, nem o ano que está decorrendo pode ser todo presente, e, se não é todo presente, não é um ano presente.

O ano compõe-se de doze meses, um mês qualquer é presente enquanto decorre; os outros são passados ou futuro. Sequer o mês que está decorrendo é presente, mas somente o dia. Se for o primeiro dia, todos os outros são futuros se é o último, todos os outros são passados se é um dia intermediário, está entre dias passados e futuros.

O tempo presente — o único que julgávamos poder chamar longo —, ei-lo reduzido apenas ao espaço dum só dia! Mas discutamos também acerca dele, porque nem sequer um dia é inteiramente presente.

O dia e a noite compõe-se de vinte e quatro horas, entre as quais a primeira tem as outras todas como futuras, e a última tem a todas como passadas. Com respeito a qualquer hora intermediária são pretéritas aquelas que a precedem, e futuras as subsequêntes. Uma hora compõe-se de fugitivos instantes. Tudo o que dela já debandou é passado. Tudo o que ainda resta é futuro. Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja suscetível de ser subdividido em mais partes, por mais pequeninas que seja, só a esse podemos chamar tempo presente. Mas este voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem nenhum espaço.

Onde existe, portanto o tempo que podemos chamar longo? Será futuro? Mas deste tempo não dizemos que é longo, porque ainda não existe. Dizemos: “será longo”. E quando será? Se esse tempo ainda agora está para vir, nem então será longo, porque ainda não existe nele aquilo que seja capaz de ser longo. Suponhamos que ao menos no futuro será longo. Mas sê-lo-á apenas no instante em que ele nasce desse futuro — que ainda não existe — se torna tempo presente, porque só então possui capacidade de ser longo. Mas com as palavras que acima deixamos transcritas o tempo presente clama que não pode ser longo”.
(p. 243-245)

Nova Teoria sobre o Tempo

“Acaso minha alma não Vos engrandece ao declarar, com verdade, que meço os tempos? Efetivamente, meu Deus, meço e não sei o que meço. Meço o movimento dum corpo com o tempo. Não poderei eu medir o tempo do mesmo modo? Ser-me-á possível medir o movimento dum corpo enquanto ele perdura, e quanto o corpo leva em chegar dum lugar a outro sem que meça o tempo em que se move?”

“Com que posso eu medir o tempo? É com um espaço mais breve de tempo que calculamos outro mais longo, do mesmo modo que medimos o comprimento num caibro com o côvado? Igualmente vemos que, pela duração duma sílaba breve, se avalia a de uma sílaba longa, e afirmamos que a duração duma é dupla da outra. Assim, medimos a extensão dum poema pelo número de versos, a grandeza dos versos pela dos pés, a dos pés pela duração das sílabas, as sílabas longas pelas breves, e não pelo número de páginas, pois deste modo mediríamos os espaços e não os tempos. Conforme as palavras passam e nós as pronunciamos, dizemos: “Este poema é extenso, pois se compõe de tantos versos; os versos são compridos porque constam de tantos pés; os pés também são compridos, pois se estendem por tantas sílabas; estas são longas porque são o dobro das breves.”

Mas nem assim alcançamos medida certa para o tempo, porque pode suceder que um verso menos extenso ressoe por maior espaço de tempo, se pronuncia mais lentamente do que outro mais longo, se proferido mais depressa. O mesmo sucede aos poemas, pés e sílabas.

Pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa seja, ignoro-a. Seria para admirar que não fosse a da própria alma. Portanto, disse-me, eu vo-lo suplico, meu Deus, que coisa meço eu quando declaro indeterminadamente: “Este tempo é mais longo do que aquele”, ou quando digo, determinadamente: “Este é duplo daquele outro? Sei perfeitamente que meço o tempo, mas não o futuro, porque ainda não existe. Também não avalio o presente, pois não tem extensão, nem o passado, que não existe. Que meço eu então? O tempo que, presentemente, decorre e não o que já passou? Assim o tinha dito eu.” (Ibidem, p. 252)

O Tempo e o Espírito

“Mas como diminui ou se consome o futuro, se ainda não existe? Ou como cresce o pretérito, que já não existe, a não ser pelo motivo de três coisas se nos depararem no espírito onde isto se realiza: expectativa, atenção e memória? Aquilo que o espírito espera passa através do domínio da atenção para o domínio da memória”.

“Quem, por conseguinte, se atreve a negar que as coisas futuras ainda não existem? Não está já no espírito a expectativa das coisas futuras? Quem pode negar que as coisas pretéritas já não existem? Mas está ainda na alma a memória das coisas passadas. E quem contesta que o presente carece de espaço, porque passa num momento? Contudo, a atenção perdura, e através dela continua a retirar-se o que era presente. Portanto, o futuro não é um tempo longo, porque ele não existe: o futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro. Nem é longo o tempo passado porque não existe, mas o pretérito longo outra coisa não é senão a longa lembrança do passado”.

“Vou recitar um hino que aprendi de cor. Antes de principiar, a minha expectativa estende-se a todo ele. Porém, logo que o começar, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa de expectativa para o pretérito. A vida deste meu ato divide-se em memória, por causa do que já recitei, e em expectativa, por causa do que hei de recitar. A minha atenção está presente e por ela passa o que era futuro para se tornar pretérito. Quanto mais o hino se aproxima do fim, tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que esta fique totalmente consumida, quando a ação, já toda acabada, passar inteiramente para o domínio da memória.”

“Ora, o que acontece em todo o cântico, isso mesmo sucede em cada uma das partes, em cada uma das sílabas, em cada ação mais longa — da qual aquele cântico é talvez uma parte — e em toda a vida do homem, cujas partes são os atos humanos. Isto mesmo sucede em toda a história dos filhos dos homens, da qual cada uma das vidas individuais é apenas uma parte.” (Ibidem, p. 254-255)

Santo Agostinho e a Educação

O registro educacional de Santo Agostinho pode ser encontrado tanto nas “Confissões”, obra na qual ele fala de sua própria educação e suas idéias sobre o rígido sistema educacional que existia em sua infância, bem como na obra “A Instrução dos Catecúmenos”, na qual ele relata a sua visão sobre educação. Segundo o Pe. Hugo de V. Paiva, responsável pela introdução de “A Instrução dos Catecúmenos”, “este título escolhido pelos editores, não traduz exatamente o original **De Catechizands Rudibus**. Santo Agostinho não pensava nos catecúmenos propriamente ditos, mas nos **rudes**, isto é, nos que vinham para se informar sobre os “rudimentos da fé”, antes de se decidirem a entrar no catecumenato ou catequese organizada em vista do batismo”.

Agostinho, influenciado por Platão, acreditava que a verdade só pode ser apreendida por uns poucos. A verdade não é relativa, mas absoluta e ensinada pela Igreja. A tarefa da educação é evitar o julgamento independente e subordinar idéias particulares à organização eclesiástica.

A verdade verdadeira pode ser encontrada por meio do conhecimento místico, quando nosso espírito houver sido purificado pela oração e pela contemplação. A maioria dos indivíduos é guiada por seus sentidos, tornando-se, assim, vítimas da ilusão e da falsidade.

O sábio cristão devia conhecer Literatura, Retórica, Lógica, Aritmética, Ética e Filosofia Natural; essas matérias não devem ser estudadas como fins em si mesmas, e deve-se tomar cuidado para que não corrompam a fé do sábio. São, contudo, apenas prelúdios do estudo das doutrinas da Igreja.

Mesmo o estudo da matemática pode ser útil. Agostinho achava que a Bíblia está repleta de simbolismo numérico e que a matemática é o instrumento do pensamento claro. A ciência em geral podia ser um método de combate à superstição.

Adverte sempre o cristão para que não se deixe seduzir pela cultura clássica. Os estudos clássicos estão cheios de engano e falsidade e enfatizam em demasia os poderes racionais do homem.

A aprendizagem não pode ser estimulada sem disciplina. O professor tem de controlar a criança e, caso necessário, utilizar a vara e a chibata. Assim o aluno aprende a controlar seus impulsos maus esse conscientiza da importância da obediência. Agostinho, constantemente consciente do pecado original, acreditava que as crianças são naturalmente más; por esse motivo sua natureza tinha de ser modificada pelo mestre-escola.

AULA: 03

FILÓSOFOS DA ESCOLÁSTICA

A Escolástica

A escolástica representa o último período do pensamento cristão, que vai do começo do século IX até o fim do século XV. Este período do pensamento cristão se designa com o nome de escolástica, porquanto era a filosofia ensinada nas escolas da época, pelos mestres, chamados, por isso de escolásticos. As matérias ensinadas nas escolas medievais eram representadas pelas chamadas artes liberais, divididas em trívio – gramática, retórica, dialética – e quadrívio – aritmética, geometria, astronomia e música. A escolástica surge, historicamente, do especial desenvolvimento da dialética. Diversamente da patrística, cujo interesse é, sobretudo religioso e cuja glória está na elaboração da teologia católica, o interesse da escolástica será, sobretudo, especulativo e a sua glória será a elaboração da filosofia cristã. Tal elaboração, porém, será plenamente racional e crítica apenas em Tomás de Aquino, com o qual a escolástica atinge o seu supremo fastígio. Até então sobrevive a tendência platônico-agostiniana, característica da patrística.

O período escolástico vai do século IX até a metade do século XIII e pode ser assim dividido: século IX e X (Scoto Erígena e a questão dos universais); séculos XI e XII (místicos e dialéticos); século XIII (o triunfo do aristotelismo).

A centralidade da escolástica é dominada pela figura de Tomás de Aquino, o Aristóteles do pensamento cristão. Este período coincide com a segunda metade do século XIII. Depois de Tomás de Aquino, a escolástica declina como metafísica.

O objetivo da escolástica, em suma, era apoiar a fé na razão; revigorar a vida religiosa e a Igreja pelo desenvolvimento intelectual. A fé, entretanto, era ainda considerada superior à razão. O **credo utintelligan** (creio para compreender), de Santo Anselmo, foi o princípio dominante durante todo o período. As doutrinas da Igreja estavam formuladas há muito; competia agora analisá-las, definí-las e sistematizá-las.

O alvo educacional da escolástica estava incluído neste objetivo mais amplo. A educação escolástica visava a desenvolver o poder de formular as crenças num sistema lógico e de expor e defender tais definições de crenças contra todos os argumentos que pudessem ser levantados contra elas. Ao mesmo tempo, empenhou-se em evitar o desenvolvimento de uma atitude crítica de espírito, perante os princípios fundamentais já estabelecidos pela autoridade.

De um modo geral, o alvo da escolástica era sistematizar o conhecimento, dando-lhe formas científicas. Mas, para o pensamento escolástico, o conhecimento era em primeiro lugar de caráter teológico e filosófico. A forma científica valorizada era a da lógica dedutiva. Neste terreno o objetivo da educação escolástica foi brilhantemente sucedido: foram elaborados os mais exaustivos sistemas de conhecimento, abrangendo a área inteira dos seus interesses. Em alguns casos esses sistemas eram de tal profundidade que poucas vezes se atingiu igual nos tempos modernos, e chegaram a servir de base e tema para a vida intelectual de grandes porções da sociedade moderna.

Antes de centrarmos nosso foco em Tomás de Aquino, a escolástica produziu figuras de grande interesse não só para filosofia como para a teologia, suscitando uma interessante discussão, figuras essas que discriminaremos sucintamente a seguir.

JOÃO SCOTO ERÍGENA (810 - 877)

Nasceu na Irlanda. Sua obra principal é *Da Divisão da Natureza* (847), contém cinco livros e é um diálogo entre mestre e discípulo e se inspira no neoplatonismo de Dionísio, o Aeropagita. Erígena parte da revelação Divina para, depois, penetrar nos mistérios mediante a razão iluminada por Deus. Neoplatônico é o esquema especulativo de *Da Divisão da Natureza*: a descida da Unidade à multiplicidade, e o retorno da multiplicidade à Unidade. De Deus desce-se às idéias supremas, aos gêneros, às espécies, aos indivíduos, e vice versa. Deste modo a divisão da natureza, da realidade, fica assim configurada.

Nesse universo não há lugar para um inferno e uma danação absoluta: o pecado é mal e o mal é nada. Com o retorno a Deus, a humanidade será reintegrada na sua perfeição primitiva: e este é o paraíso, em que todos serão salvos.

SANTO ANSELMO DE AOSTA (1033 – 1109)

Nasceu em Aosta; foi monge, prior e abade do mosteiro beneditino de Bec na Normandia e, depois, arcebispo de Canterbury na Inglaterra. As suas principais obras são: *Monologium*, onde se propõe demonstrar a existência de Deus com argumentos racionais; *Proslogium*, em que pretende demonstrar a existência de Deus com um argumento simples e evidente, capaz de convencer imediatamente o ateu. É o primeiro grande filósofo medieval, após Scoto Erígena. Também ele é um platônico-agostiniano. O seu lema é *creio para compreender*, o que significa partir da revelação divina, da fé e não da razão; mas é preciso penetrar depois a fé mediante a razão.

Quem conhece o famosíssimo **Argumento Ontológico** de Santo Anselmo, sabe que ele continua desafiando até hoje a mente dos pensadores, fazendo com que, enquanto, grandes filósofos consideram o argumento válido, outros, não menores, o julgam não válido. Leiamos o texto abaixo que mostra o entendimento de Anselmo sobre o papel da atividade do filósofo:

A RAZÃO NO INTERIOR DA FÉ.

No prólogo do **Proslogion**, Anselmo assim invoca a Deus:

“Eu não tento, Senhor, aprofundar-me nos teus mistérios porque a minha inteligência não é adequada, mas desejo compreender um pouco da tua verdade, em que o meu coração já crê e ama. Eu não procuro compreender-te para crer, mas creio para poder te compreender. “E esse, com efeito., foi o programa de Anselmo: esclarecer com a razão aquilo que já se possui com a fé. Era esse o pedido que os monges lhe haviam feito: que aquilo que é revelado não fosse apenas imposto com a autoridade da Escritura, mas também resplandecesse com a luminosidade do raciocínio. Daí as provas da existência de Deus, a tentativa de compreender por que o Verbo de Deus se encarnou, por que Deus é uno e trino e como são “compossíveis” a predestinação e a liberdade humana.”

Anselmo tem uma grande confiança na razão humana, que, em sua opinião, é capaz de lançar luz sobre os mistérios da fé cristã e demonstrar sua coerência, sua conveniência e sua necessidade.

Trata-se, portanto, da fé que procura a inteligência (*fides quaerens intellectum*) e, conseqüentemente, de uma contínua e sutil meditação racional sobre as razões da fé. Anselmo coloca entre parênteses as verdades que aceita pela fé para alcançá-las com a razão quando reflete sobre as verdades de fé. Em um e outro caso a razão se move constantemente ao longo do traçado da fé, pela explicitação de suas verdades. Aí estão o programa e o âmbito nos quais amadurece a “razão” anselmiana. Nesse contexto é que se podem compreender suas duas afirmações sintéticas, **fides quaerens intellectum e credo ut intelligam** (creio a fim de poder compreender): a fé se ilumina pela inteligência. As verdades de fé estão pressupostas (*fides quae creditur*) nos seus conteúdos, que não são fruto da investigação racional, mas a ela — a fé em que se acredita é oferecida pela própria fé, que permanece como o ponto de partida, uma espécie de pilastra, de toda a construção racional. A razão serve para articular as verdades da fé ou para iluminá-las através de argumentações dialéticas. Desse conjunto surge uma perfeita concordância

entre fé e razão, com a condição de que esta seja utilizada segundo normas precisas ou pressupostos indubitáveis. Mas, precisamente, qual é esse pressuposto fundamental? O primeiro, que condiciona todos os outros é representado pela unidade e perfeita correspondência entre linguagem, pensamento e realidade ou mútua remissão entre lógica e mundo ou entre eles e vocês. A realidade corresponde aos conceitos e a remissão dos conceitos à realidade, que é fruto de um movimento objetivo. Anselmo defende uma concepção realista dos universais. Aos conceitos de bondade, sabedoria, ser e natureza corresponde uma realidade ontológico-teológica da qual depende toda a atividade cognoscitiva do intelecto relativamente às coisas que, precisamente, participam daquela bondade, daquele ser e daquela natureza. As coisas boas, grandes, existentes etc., não seriam concebíveis se não houvesse o pressuposto da bondade, do ser etc., que são idéias universais e arquétipos situados na mente divina e sobre as quais se moldou o criado. (REALE, G. e ANTISERI, D. **História da Filosofia** , Vol. I. São Paulo:Paulus, 1990, p. 501.)

ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Prece introdutória: “Pois bem, Senhor: Tu que me dás a inteligência da Fé, concede-me, na medida em que sabes que me é conveniente, entender que existes, como cremos, e que és o que cremos. **Realmente, cremos que tu és algo maior do que o qual nada se pode pensar.**

O problema: Trata-se de saber se existe uma natureza que seja assim, pois **o insensato disse em seu coração: não** há Deus.

Primeiro passo: Mas, quando me ouve dizer que existe alguma coisa, maior do que a qual nada se pode pensar, este mesmo insensato intecciona o que ouve, e o que intecciona está na sua inteligência, mesmo se não acredita que isso existe.

Segundo passo: Com efeito, **uma coisa é esta realidade no intelecto, outra coisa é inteccionar que essa realidade existe.** Assim, quando um pintor pensa de antemão no quadro que vai fazer, tem no certamente em seu entendimento, mas ainda não inteccionou que existe o que ainda não realizou. Mas depois que o pintou, não só tem no

entendimento, mas entende também que existe o que já fez. O insensato tem de reconhecer que — alguma coisa, maior do que a qual nada se pode pensar — existe ao menos no intelecto, pois que ao ouvir isto, intelecciona-o, e tudo o que intelecciona existe no entendimento.

Terceiro passo: E, certamente, aquilo, maior do que o qual nada se pode pensar, **não pode existir só no entendimento.** Pois, se existe ao menos só no entendimento, pode pensar-se que existe também na realidade, o que é [ser] maior. Por conseguinte, se — aquilo, maior do que o qual nada se pode pensar, existe só no entendimento, — **aquilo mesmo, maior do que o qual nada se pode pensar - é - aquilo mesmo, maior do que o qual [alguma coisa] se pode pensar.**

Conclusão, “Logo existe, sem dúvida, no entendimento e na realidade, algo maior do que o qual nada se pode pensar.” (Stº. Anselmo Proslogion, c. II (**Obras Completas**, I, BAC, Madrid, 1952, extraído da História da Filosofia, 1º. vol. de Juan M.N. Cordon, p.115).

PEDRO ABELARDO (1097-1142)

Natural da Bretanha, estudante e, mais tarde, professor famoso em Paris, centro cultural do mundo católico, tornou-se religioso e foi peregrinando por muitos mosteiros e cátedras, após uma aventura amorosa com Heloisa, que lhe acarretou trágicas conseqüências. Acusado de heresia, foi condenado por dois concílios. É uma das mais originais figuras do mundo medieval.

Escreveu as seguintes obras: História das Calamidades, conto biográfico da sua aventura com Heloisa; Dialética; Conhece-te a ti mesmo; esta última em que valoriza, na vida moral, o elemento subjetivo, intencional – elemento descurado na Idade Média – em confronto com o elemento objetivo, legal. Sic e non, coleção de sentenças contrastantes dos padres sobre assuntos da Escritura e da teologia.

DEFESA DA DIALÉTICA

“Há uma fábula alegórica sobre a raposa, a qual se tomou proverbial entre o povo. Conta-se que certo dia a raposa avistou uma cerejeira e procurou subi-la para regalar-se com os frutos. Como não pudesse alcançar as cerejas e caísse no chão, despeitou-se e disse: Não me interessam as cerejas, pois têm um sabor abominável. Do mesmo modo certos doutores de hoje, incapazes de perceber o valor dos argumentos dialéticos, desprezam-nos ao ponto de considerarem todas as suas doutrinas como sofismas e de as reputarem por decepções ao invés de razões. Estes guias cegos de cegos, como já dizia o Apóstolo, não sabem do que falam, nem têm idéia daquilo que afirmam; condenam o que ignoram e censuram o que desconhecem. Cuidam ser mortal um sabor que jamais provaram. Chamam de estultice tudo aquilo que não entendem, e, de loucura o que são incapazes de compreender. Visto ser impossível refutar com a razão a quem carece de razão, trataremos, pelo menos, de sopear-lhes a presunção pelos testemunhos das santas Escrituras em que pretendem apoiar-se.

As diversidades de opiniões na dialética, e também muitas erros na fé cristã se originam do fato de os hereges, com sua loquacidade e com as armadilhas de suas afirmações, aliciarem muitas pessoas simples para as diversas seitas; é que tais pessoas destituídas de todo treino na arte da argumentação, confundem a aparência com a verdade, e o erro com o argumento. Para debelar esta peste é necessário que nos adestremos na disputa, consoante a advertência dos próprios doutores eclesiásticos; não é suficiente implorar do Senhor, pela oração, a inteligência daquilo que não compreendemos nas Escrituras, senão que devemos pesquisar, disputando uns com os outros. Por isso, ao expor as palavras do Senhor. **Pedi e recebereis; procurai e achareis; batei e abri-se-vos-á**, S. Agostinho diz (no Tratado sobre a Misericórdia): pedi rezando, procurai disputando, batei rogando, isto é, perguntando.

Com efeito, não seremos capazes de rebater as investidas dos hereges ou de quaisquer infiéis, se não soubermos refutar suas argumentações e invalidar seus sofismas com argumentos verdadeiros para que o erro ceda à verdade e os sofismas recuem perante os dialéticos: sempre prontos, segundo a exortação de S. Pedro, a satisfazer a quem quer que nos peça razões da esperança ou da fé que nos anima.

Se no curso dessas disputas conseguirmos vencer aqueles sofistas, apareceremos como verdadeiros dialéticos; e como bons discípulos, tanto mais nos lembraremos de Cristo, que é a própria verdade, quanto mais fortes nos mostrarmos na verdade das argumentações. Enfim, quem desconhece a própria arte de disputar (texto provavelmente corrupto), da qual se sabe que tanto estes como aqueles derivam indiferentemente a sua denominação? Pois o próprio Filho de Deus, a quem chamamos de Verbo, é pelos gregos chamado de lóyos (Logos), isto é, conceito de mente divina, ou sabedoria de Deus, ou razão...

Sendo pois que o Verbo do Pai, Nosso Senhor Jesus Cristo, é chamado, em grego de lóyos, como também de Sofia do Pai, aquela ciência parece referir-se sobretudo a Ele, a quem também está ligada por seu próprio nome, pois foi por derivação de lóyos que ela tomou o nome de lógica. Como os cristãos derivam seu nome de Cristo, assim a lógica parece derivar o seu de lóyos. E com tanto mais verdade os seus amantes se chamam de filósofos, quanto maior amor tiverem àquela sabedoria excelente.” (BOEHNER, Philotheus e GILSON Etienne. Pedro Abelardo. in **História da Filosofia Cristã** p. 316 a 317).

SÃO BOAVENTURA(1221 – 1274)

Nasceu na Itália, estudou em Paris e, mais tarde, foi geral da sua ordem e depois cardeal de Albano. Suas obras principais são: Comentários a Pedro Lombardo, o Itinerário da Mente para Deus, Sobre a Redução das Artes à Teologia.

Segundo São Boaventura, a tarefa da filosofia não é teórica e racional, mas prática e religiosa, isto é, a filosofia deve levar a Deus, que se atinge, imediatamente, em todas as coisas esse possui pela união mística, como ele descreve no Itinerário. A sua metafísica afirma três princípios diretamente opostos aristotelismo tomista: a existência de uma matéria geral sem as formas específicas; a pluralidade das formas em um mesmo ser, tantas quantas são as suas propriedades essenciais; a universalidade da matéria fora de Deus, porque todos os seres são compostos de matéria e de forma, inclusive as essências angélicas e as almas humanas. A psicologia de Boaventura, pois, sustenta que a alma humana é uma substância completa independentemente do corpo, composta de forma e matéria, auto-suficiente.

TOMÁS DE AQUINO (1225–1274)

Mas, então, como se dá em Tomás de Aquino a relação razão/fé, filosofia/teologia?

Há lugar para a razão e a filosofia no sistema do pensamento tomista?

Podemos dizer, em primeiro lugar, que para ele a filosofia juntamente com as demais ciências são como preâmbulos à teologia e, neste sentido, ela é sumamente importante e relativamente autônoma. No dizer de G. Reale e D. Antiseri, “a filosofia tem sua configuração própria e sua autonomia, mas não exaure tudo aquilo que se pode dizer”. A fé dispõe da verdade revelada, por isso, embora a razão chegue à verdade, essa pode ser relativa e mesmo falsa diante da verdade revelada, que tem a última palavra.

De outro lado, para Tomás a filosofia como a teologia tem um mesmo objeto de estudo: Deus, o homem e o mundo. O que as distingue é que enquanto a investigação filosófica chega a uma verdade provisória, a teológica mostra a definitiva, por se basear na revelação de Deus, a verdade suprema.

Mas, o nosso filósofo acredita que a fé dá novo vigor a razão, que a teologia aperfeiçoa a filosofia pois, a graça não destrói a natureza e sim a completa, restituindo-lhe as forças perdidas. Por isso, a filosofia, mesmo estando a serviço da teologia, tem vida autônoma,

seus instrumentos e métodos não são os da teologia. A teologia, pois, não assimila a filosofia.

Talvez seja Tomás de Aquino, o pensador medieval que consegue discutir assuntos que vão desde o ente e a essência, até a prova da existência de Deus. Considerando que há um erro de construção de Aristóteles na elaboração de sua metafísica, vai demonstrar longamente suas idéias a respeito, enfatizando ponto a ponto seus argumentos, tentando deixar claro que, embora seja sua teologia, uma retomada da filosofia aristotélica, a correção de rumo que ele traça, revela orientações longamente pensadas em termos de uma nova metafísica cristianizada.

Nas questões discutidas sobre a verdade, há uma verdadeira abundância de argumentos retomados de vários autores anteriores, nas quais coloca sua marca de uma nova maneira de filosofar.

Na **Summa Contra Gentiles**, diz Tomás: “Há algumas verdades que superam o poder da razão humana, como, por exemplo, a verdade de que Deus é uno e trino. Outras verdades podem ser pensadas pela razão natural, como, por exemplo, as verdades de que Deus existe, de que Deus é uno, e semelhante”. Por isso, é necessário recorrer à razão, tanto mais que os argumentos dela e as verdades conseguidas através dela são aceitas por todos os homens, mesmo pelos não-cristãos.

Além disso, Tomás de Aquino está convencido de que, embora tudo tenha sido criado por Deus e dele dependa, as criaturas possuem vida própria e relativa autonomia. Assim, a razão humana tem de responder, à altura, a sua missão de “conhecer e dominar o mundo”. Assim, o saber teológico não suplanta o saber filosófico, nem a fé substitui a razão, inclusive porque a fonte da verdade é única. Em Tomás, há uma perfeita integração e harmonia da fé e razão, da filosofia e teologia.

Se é necessária outra ciência além das ciências filosóficas

- 1) “O homem não deve empenhar-se em alcançar o que está acima de sua razão, conforme o que diz o Eclesiástico 3,22: **“Não busques o que está acima de ti”**. Ora, o que está ao alcance da razão encontra-se exposto de forma suficientemente clara

nas disciplinas filosóficas. Por isso parece supérfluo que, além das disciplinas filosóficas, haja uma outra ciência.

- 2) Além disso, não existe ciência senão acerca do ente, pois só se conhece o verdadeiro, o qual se identifica com o ente. Ora, as disciplinas filosóficas tratam de todos os entes, inclusive de Deus; por isso uma parte da filosofia é denominada teologia ou ciência divina, como explica o Filósofo no livro IV da **Metafísica**. Portanto não é necessário que exista outra ciência além das disciplinas filosóficas.

Mas o contrário é afirmado na Segunda Epístola a Timóteo: **“Toda escritura divinamente inspirada é útil para ensinar, para argüir, para corrigir e para educar na justiça”**. Ora, a escritura divinamente inspirada não pertence às disciplinas filosóficas, que são produto da razão humana. Portanto é útil que, além das disciplinas filosóficas, haja outra ciência divinamente inspirada.

Respondo dizendo que foi necessária, para a salvação do homem, uma doutrina fundada na revelação divina, além das disciplinas filosóficas que são investigadas pela razão humana. Primeiro, porque o homem está ordenado a Deus como a um fim que ultrapassa a compreensão da razão, conforme afirma Isaías 44,4: **“Fora de ti, ó Deus, o olho não viu o que preparaste para os que te amam”**. Ora, os homens devem conhecer o fim ao qual devem ordenar as suas intenções e ações. Por isso se tornou necessário, para a salvação do homem, que lhe fossem dadas a conhecer, por revelação divina, determinadas verdades que ultrapassam a razão humana.

Mesmo em relação àquelas verdades, a respeito de Deus que podem ser investigadas pela razão, foi necessário que o homem fosse instruído pela revelação divina. É que a verdade acerca de Deus, investigada pela razão, chegaria ao homem por intermédio de poucas pessoas, só depois de muito tempo e com muitos erros. Contudo, do conhecimento dessas verdades depende a salvação do homem, a qual está em Deus. Para que, pois, a salvação dos homens fosse alcançada de maneira mais conveniente e segura, foi necessário que se instruissem, a respeito das coisas divinas, pela divina revelação. Donde a necessidade de uma ciência sagrada, obtida pela divina revelação, além das disciplinas filosóficas que são investigadas pela razão.

Quanto ao primeiro ponto deve-se, pois, dizer que, embora o homem não deva investigar o que está acima do seu entendimento, existem, contudo, verdades reveladas por Deus que devem ser aceitas pela fé. Por isso nessa mesma passagem se acrescenta (v. 25): **“Muitas coisas superiores à capacidade humana te foram reveladas”**. E nisso consiste a doutrina sagrada.

Quanto ao segundo ponto deve-se dizer que a diversidade de cognoscibilidade das coisas determina a diversidade das ciências. Com efeito, tanto o astrônomo como o físico demonstram a mesma conclusão, ou seja: que a terra é redonda. Mas o astrônomo o faz por meio da matemática, que prescinde da materialidade de seu objeto, enquanto o físico leva em conta essa materialidade. Por isso, nada impede que as mesmas coisas de que tratam as disciplinas filosóficas, na medida em que são cognoscíveis pela luz da razão natural, sejam tratadas por outra ciência, na medida em que são conhecidas pela luz da revelação divina. Por essa mesma razão a teologia, enquanto ciência sagrada difere da teologia que é parte da filosofia. (**Suma Teológica**, I, q. 1, a. 1)

Dentre todos os estudos aos quais se dedicam os homens, o estudo da sabedoria supera a todos em perfeição, em sublimidade, em utilidade e em alegria que proporciona.

O plano do autor supera em perfeição, pois, quanto mais o homem se dedica à sabedoria, tanto mais participa da verdadeira felicidade. Com efeito, o Sábio afirma: **“Feliz o homem que se aplicar ao estudo da sabedoria”** (Livro do **Eclesiástico**, capítulo 14, versículo 22). Em sublimidade, pois é, sobretudo em virtude do estudo da sabedoria que o homem se aproxima da semelhança com Deus, o **qual “tudo fez com sabedoria”** (Salmo 103, versículo 24); e, uma vez que a semelhança com alguém causa o amor, o estudo da sabedoria une de maneira especial a Deus na amizade, o que faz com que o livro da Sabedoria diga que a sabedoria constitui para todos os homens **“um tesouro inesgotável, um tesouro tal, que os que dele hauriram participaram da amizade de Deus”** (Livro da Sabedoria, capítulo 7, versículo 14).

O estudo da sabedoria ultrapassa todos os outros também em utilidade, pois a própria sabedoria conduz ao reino da imortalidade, como declara o Livro da Sabedoria: “O desejo da sabedoria conduzirá ao reino eterno” (capítulo 6, versículo 21). Supera, finalmente, em

alegria que proporciona, pois o “contrato e a comunhão com a sabedoria não comportam nem amargura nem tristeza, mas só prazer e alegria.” (Livro da Sabedoria, capítulo 8, versículo 16)

Haurindo, portanto, da misericórdia de Deus a audácia de assumir o ofício de sábio, ofício que ultrapassa as nossas forças, propusemo-nos, na medida de nossas possibilidades, expor a verdade professada pela fé católica e refutar os erros contrários. Para retomar as palavras de Santo Hilário, **“o ofício primário da minha vida, ofício ao qual me sinto vinculado em consciência diante de Deus, é que todas as minhas palavras e todos os meus sentimentos falem d'Ele.”** (Sobre a Trindade, 1, 37)

É difícil refutar todos os erros, e isto por duas razões. A primeira está em que as afirmações sacrílegas de cada um daqueles que caíram no erro não nos são conhecidas a tal ponto que possamos extrair delas argumentos para confundi-los. Aliás, era assim que procediam os antigos doutores para destruir os erros dos pagãos, cujas posições podiam conhecer, ou porque eles mesmos haviam sido pagãos, ou porque pelo menos viviam entre os pagãos e conheciam os seus ensinamentos.

A segunda razão que nos impede de refutar todos os erros contrários à fé católica é que alguns dos autores desses erros, como os maometanos e os pagãos, não concordam conosco no reconhecimento da autoridade das Sagradas Escrituras, mediante as quais poderíamos convencê-los, ao passo que, com respeito aos judeus, podemos discutir à base do Antigo Testamento, e, com respeito aos cristãos heréticos, podemos discutir com base nos escritos do Novo Testamento. Assim sendo, somos obrigados a recorrer à razão natural, à qual todos devem necessariamente aderir. Acontece, porém, que a razão natural pode enganar-se nas coisas de Deus.

No estudo atento que faremos de uma determinada verdade particular, mostraremos quais são os erros que esta verdade exclui e, ao mesmo tempo, exporemos como esta verdade, estabelecida pela via demonstrativa, concorda com a fé da religião cristã. (Tomás de Aquino, **Suma contra os Gentios**, trad. L.J. Baraúna. “Os Pensadores”, Abril S.A. Cultural, São Paulo, 1973, p. 64-65)

PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

(Summa theológica, I, q. 2, a. 3)

São Tomás de Aquino, em sua monumental obra a Summa Theológica, confere à existência de Deus uma importante parte de seu trabalho, assim como se pode ver de todos os filósofos da Idade Média, entretanto, aqui, ele traça os passos de como se pode provar a sua existência. Vejamos, pois:

Por cinco vias pode-se provar a existência de Deus. A **primeira** e mais manifesta é a procedente do movimento; pois é certo e verificado pelos sentidos, que alguns seres são movidos, neste mundo. Ora, todo o movido por outro o é. Porque nada é movido senão enquanto potencial, relativamente àquilo a que é movido, e um ser move enquanto ato. Pois, mover não é senão levar alguma coisa da potência ao ato; assim, o cáldo atual, como o fogo, torna a madeira, cáldo potencial, em cáldo atual, e dessa maneira, a move e altera. Ora, não é possível uma coisa estar em ato e potência, no mesmo ponto de vista, mas só em pontos de vista diversos; pois o cáldo atual não pode simultaneamente ser cáldo potencial, mas é frio em potência. Logo, é impossível uma coisa ser motora e movida ou mover-se a si própria, no mesmo ponto de vista e do mesmo modo, pois, tudo o que é movido há de sê-lo por outro. Se, portanto, o motor também se move, é necessário seja movido por outro, e este, por outro. Ora, não se pode assim proceder até ao infinito, porque não haveria nenhum primeiro motor e, por conseqüência, outro qualquer; pois, os motores segundos não movem, sendo movidos pelo primeiro, como não move o báculo sem ser movido pela mão. Logo, é necessário chegar a um primeiro motor, de nenhum outro movido, ao qual todos dão o nome de Deus.

A **segunda** via procede da natureza da causa eficiente. Pois, descobrimos que há certa ordem das causas eficientes, nos seres sensíveis; porém, não concebemos, nem é possível que uma coisa seja causa eficiente de si própria, pois seria anterior a si mesma; o que não pode ser. Mas, é impossível, nas causas eficientes, proceder-se até o infinito. Pois, em todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é causa da média e esta, da última, sejam as médias muitas ou uma só; e como, removida a causa, removido fica o efeito, se nas causas eficientes não houver primeira, não haverá média nem última.

Procedendo-se ao infinito, não haverá primeira causa eficiente, nem efeito último, nem causas eficientes médias, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário admitir uma causa eficiente primeira, à qual todos dão o nome de Deus.

A **terceira** via procedente do possível e do necessário é a seguinte: vemos que certas coisas podem ser e não ser, podendo ser geradas e corrompidas. Ora, impossível é existirem sempre todos os seres de tal natureza, pois, o que pode não ser algum tempo não foi. Se, portanto, todas as coisas podem não ser, algum tempo nenhuma existia. Mas se tal fosse verdade, ainda agora nada existiria, pois o que não é, só pode começar a existir por uma coisa já existente; ora, nenhum ente existindo, é impossível que algum comece a existir, e, portanto, nada existiria, o que, evidentemente, é falso. Logo, nem todos os seres são possíveis, mas é forçoso que algum dentre eles seja necessário. Ora tudo o que é necessário ou tem de fora a causa da sua necessidade ou não a tem. Mas, não é possível proceder ao infinito, nos seres necessários, que têm a causa da própria necessidade, como também não o é nas causas eficientes, como já se provou. Por onde, é forçoso admitir um ser por si necessário, não tendo de fora a causa da sua necessidade, antes sendo a causa da sua necessidade, antes, sendo a causa da necessidade dos outros; e tal ser, todos chamam Deus.

A **quarta** via procede dos graus que se encontram nas coisas. Assim, nelas se encontram em proporção maior e menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes. Ora, o mais e o menos se dizem de diversos atributos enquanto se aproximam de um máximo, diversamente; assim, o mais cálido é o que mais se aproxima do maximamente cálido. Há, portanto, algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, por conseqüência, maximamente ser; pois, as coisas maximamente verdadeiras são maximamente seres, como diz o Filósofo. Ora, o que é maximamente tal, em um gênero, é causa de tudo o que este gênero compreende; assim o fogo, maximamente cálido, é causa de todos os cálidos, como no mesmo lugar se diz. Logo, há um ser, causa do ser, e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo quanto existe, e chama-se Deus.

A **quinta** procede do governo das coisas. Pois, vemos que algumas, como os corpos naturais, carentes de conhecimento, operam e vista de um fim; o que se conclui de operarem sempre ou freqüentemente do mesmo modo, para conseguirem o que é ótimo; donde resulta que chegam ao fim, não pelo acaso, mas pela intenção. Mas, os seres sem

conhecimento não tendem ao fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a seta, pelo arqueiro. Logo, há um ser inteligente, pelo qual todas as coisas naturais se ordenam ao fim, e a que chamamos Deus.

A posição assumida por Tomás de Aquino sustenta que se pode conhecer o invisível através do visível, mas, para tal, é preciso demonstrar que a existência de Deus pode ser demonstrada a partir da existência das coisas, do mundo criado. Introduz então uma distinção a propósito de dois sentidos de “demonstrar”:

Pode-se demonstrar algo a partir da causa, isto é, da essência às suas propriedades, da causa ao efeito: isto equivale a argumentar a partir daquilo que é primeiro – em um sentido absoluto, porém isso é impossível à razão humana, ou, Pode-se demonstrar algo a partir dos efeitos, ou seja, argumentar a partir daquilo que é primeiro em nós, isto é, do efeito para a causa: isto equivale a um método regressivo.

Conclui assim, que podemos demonstrar a existência de Deus, embora não conhecê-lo tal qual é em sua essência, tomando como ponto de partida os efeitos que nos são conhecidos.

SOBRE A VERDADE

(De ver., q. I, a. 1)

Todo o conhecimento se efetua através da assimilação do sujeito cognoscente à coisa conhecida, tanto que a assimilação é chamada **causa** do conhecimento; assim, por exemplo, conhece-se a cor enquanto se dispõe de sua **espécie**. A primeira relação do ente com o intelecto é aquilo pelo qual o **ente corresponde** ao intelecto; essa correspondência chama-se **adequação da coisa e do intelecto** e nela se efetua formalmente a natureza do verdadeiro. O verdadeiro acrescenta ao ente precisamente isto: a conformidade ou a adequação da coisa e do intelecto e, desta conformidade, como ficou dito, decorre o conhecimento da coisa. Assim, pois, a entidade da coisa precede a natureza da verdade, mas o conhecimento é um efeito da verdade.

Cumpra notar que a coisa se comporta de modo diferente com relação ao intelecto **prático** e com referência ao intelecto **especulativo**. O intelecto prático produz as coisas, donde é a medida das coisas que são produzidas por ele; mas, o intelecto especulativo é receptivo com relação às coisas, é, de certo modo, um movimento produzido por ele e, por isso, são as coisas a sua **medida**. De que resulta que as coisas naturais, das quais o nosso intelecto recebe a ciência, mensuram o nosso intelecto, conforme se lê no livro X da **Metafísica**; mas são medidas pelo intelecto divino, no qual subsistem todas as coisas criadas (à maneira de como todas as coisas artificiais subsistem no intelecto do artífice). Assim, pois, o intelecto divino é quem mede e não é medido; a coisa natural é mensurante e mensurada; todavia, o nosso intelecto é mensurado, e não mede as coisas naturais senão só as artificiais.

Propriamente falando, a verdade se encontra no intelecto humano ou divino, como a saúde se encontra no animal. Nas outras coisas se encontra enquanto são elas relativas ao intelecto, como também a saúde é atribuída às outras coisas que a produzem ou a conservam no animal. Propriamente e originariamente, a verdade está no intelecto divino; propriamente e secundariamente está no intelecto humano; impropriamente e secundariamente está nas coisas, e só enquanto se relacionam com uma das duas verdades.

A verdade do intelecto divino é uma só; dela derivam para o intelecto humano verdades múltiplas, como de uma só face humana resultam as múltiplas imagens de um espelho. As verdades que estão nas coisas são múltiplas, como também as entidades das coisas. A verdade que se atribui às coisas na sua relação com o intelecto humano é acidental com relação às coisas, pois, mesmo considerando que o intelecto humano não pudesse ser o que é, as coisas permaneceriam na sua essência. Mas, a verdade que se atribui às coisas na sua relação com o intelecto divino é comunicada a elas englobadamente; com efeito, não podem elas subsistir senão pelo intelecto divino, que as produz no seu ser.

Originariamente, portanto, a verdade está na coisa por sua relação com o intelecto divino, já que ao intelecto divino a coisa se relaciona como sua causa. Ao intelecto humano, ao contrário, a coisa se relaciona como seu efeito, enquanto o intelecto recebe a ciência precisamente das coisas.

FÉ E RAZÃO

(In Boet. De Trinit., a. 3).

“ Os dons da graça se agregam à natureza de tal modo que se é impossível afastá-los, não o é aperfeiçoá-los; por isso também a luz da fé, que nos foi dada pela graça, não destrói a luz do conhecimento natural que em nós está naturalmente presente. Mesmo que a luz natural da mente humana seja insuficiente para a manifestação daquelas coisas que através da fé se manifestam, é, porém impossível que as coisas que existem através da fé, dirigidas divinamente, sejam contrárias às que são dadas por natureza. Neste caso, ocorreria que umas ou outras fossem falsas; e desde que umas e outras vêm de Deus, Deus seria para nós o autor da falsidade, o que é impossível.

Ao contrário, já que nas coisas imperfeitas se encontra uma certa imitação, ainda que imperfeita, das coisas perfeitas, também aqui se conhece, através da razão natural, que há uma semelhança que nos é dada pela fé. Como a sagrada doutrina funda sobre a luz da fé, da mesma forma a filosofia se funda sobre a luz da razão natural; por isso é impossível que as coisas que pertencem à filosofia sejam contrárias às que pertencem à fé; são apenas imperfeitas diante destas últimas. Não obstante, contém uma semelhança e um seu prenúncio, como a natureza é o prenúncio da graça. Se no que afirmam os filósofos se encontra alguma coisa contrária à fé, isto não pertence à filosofia, mas a um abuso da filosofia por defeito de razão. Por isso é possível, servindo-se dos princípios da filosofia, confutar um erro deste tipo, mostrando que é absolutamente impossível ou mostrando que não é necessário. Como as coisas que pertencem à fé não podem ser provadas demonstrativamente, também as coisas contrárias a ela não podem ser provadas demonstrativamente falsas, podendo-se apenas demonstrar que não são necessárias.

*Conseqüentemente, podemos adotar na sagrada doutrina, a filosofia de três modos. Em primeiro lugar, demonstrando **os preâmbulos da fé**, que*

*são necessários à ciência da fé; tais são as coisas que se demonstram a propósito de Deus com a razão natural: que Deus existe, que Deus é uno, e outras tais verdades de Deus e das criaturas que, em filosofia, são demonstradas, e que a fé pressupõe. Em segundo lugar, a filosofia pode ser adotada para esclarecer, mediante semelhanças, coisas que são pertinentes à fé; como Agostinho no **De Trinit** se serve e muitas similitudes tiradas de doutrinas filosóficas para esclarecer a Trindade. Em terceiro lugar, pode-se também resistir às objeções que se fazem à fé, seja mostrando que são falsas, seja mostrando que não são necessárias. Todavia, aqueles que se servem da filosofia na sagrada escritura podem errar de dois modos: em primeiro lugar, usando noções que são contrárias à fé, pois não pertencem à filosofia, sendo antes erros ou abusos dela, como fez Orígenes. Em segundo lugar, podem errar incluindo coisas pertinentes à fé no domínio da filosofia, como se alguém só acreditasse no que a filosofia pode demonstrar; por outro lado, a filosofia deve ser reconduzida às metas da fé, consoante o dizer do Apóstolo (II, Cor., X, 5), “levando a cativo todo o pensamento para a obediência a Cristo”. (*

FIGUEIREDO, J.C. *Filosofia da Educação.* **Belo Horizonte: Ed. Bernardo Álvares, 1970)**

DUNS ESCOTO (1270 – 1308)

Em Duns Escoto, a situação de equilíbrio entre Filosofia e Teologia vai romper-se. A partir de Escoto começa a tendência que depois vai exacerbar-se de uma progressiva separação entre o mundo da revelação ou da graça e o mundo da natureza. Começa a não aparecer mais o velho princípio, “a graça não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa”. Escoto vai dizer que a filosofia é especulativa e a teologia é uma ciência prática.

Assim, enquanto São Tomás dizia que tanto a Filosofia como a Teologia tinham o mesmo objeto, a saber, Deus, o mundo e o homem, diferindo apenas no método de cada uma; agora, Duns Escoto vai dizer que o objeto de teologia são os dados da Revelação, de um modo **sobrenatural**, e o que a razão alcança **naturalmente** vai ser o objeto ou o assunto da filosofia. Enquanto a teologia se move dentro da lógica **sobrenatural**, a filosofia, dentro da **lógica natural**. A filosofia é essencialmente especulativa porque visa conhecer por conhecer, sem interesse prático; a teologia, ao contrário, é uma ciência prática porque suas verdades são um apelo para agir de modo virtuoso e de acordo com os caminhos indicados por Deus.

Ele critica, ao mesmo tempo, a pretensão dos averroístas e avicenistas de sufocar a teologia com a filosofia, a tendência agostiniana de desvalorizar a filosofia com a teologia bem como a tentativa dos tomistas de querer buscar, a qualquer custo, a harmonia entre filosofia e teologia, entre fé e razão. Segundo ele, esses autores pecam por falta de rigor em seus métodos. Filosofia e Teologia são duas ciências distintas, com objetos e métodos claramente diversos. Com as tentativas acima citadas, tanto uma como a outra saem perdendo.

A seguir, as teses essenciais de Duns Escoto que preparam o pensar de Ockham:

- 1) Primazia da vontade sobre o intelecto, porque a essência da vontade é a liberdade. Ora, o entendimento não é livre para admitir ou não as verdades que apreende (por exemplo, o intelecto não pode recusar o princípio: “a parte é menor que o todo”). O entendimento, portanto, é uma potência determinada como tudo o que acontece na natureza, a vontade é livre. Por isso, a vontade é mais própria do homem que o intelecto. Para Aristóteles e Tomás de Aquino é a inteligência que tem primazia;
- 2) Enquanto São Tomás diz que aquilo que conhecemos diretamente é o universal por um processo abstrativo (só a partir do conceito universal, conhecemos os indivíduos), Escoto, sem negar que o intelecto capta o universal pela abstração, defende a tese de que, pela intuição, nós conhecemos diretamente as realidades individuais (sem passar pelo universal); 3) o terceiro ponto em que Escoto antecipa Ockham é o estabelecimento de limites para a razão e as fronteiras entre razão e fé. A filosofia, enquanto disciplina autônoma, vai se caracterizar por ser um pensamento essencialmente crítico.

Vamos agora ler com atenção um texto do próprio Duns Escoto:

“Quanto ao artigo segundo, para que o erro dos acadêmicos não tenha lugar em nada do que pode ser conhecido, deve-se examinar de que modo se deve falar a respeito dos três objetos de conhecimento supramencionados (nn 224, 225 e 226-228), isto é, se é possível ter naturalmente certeza infalível: [primeiro] sobre os princípios evidentes por si mesmos e sobre as conclusões; em segundo lugar, sobre o que é conhecido por experiência; em terceiro lugar, sobre os nossos atos. [Certeza dos primeiros princípios e das conclusões que deles derivam].

Quanto à certeza dos princípios, digo o seguinte: os termos dos princípios evidentes por si mesmos têm tal identidade entre si, que um deles evidentemente inclui de modo necessário o outro. Assim, o intelecto que compõe estes termos, pelo fato de que os apreende, tem presente em si a

causa necessária — e mesmo a causa evidente — da conformidade deste ato de composição com os termos que entram na composição. Por isso, esta conformidade, cuja causa evidente o intelecto apreende nos termos, lhe é necessariamente evidente. Portanto, não se pode dar no intelecto a apreensão dos termos e sua composição sem que se dê a conformidade desta composição com os termos, assim como não podem se dar duas coisas brancas sem que se dê a semelhança entre elas. Ora, esta conformidade da composição com os termos é a verdade da composição. Portanto, não pode se dar a composição de tais termos sem que seja verdadeira. Assim, não pode se dar a percepção desta composição e a percepção dos termos sem que se dê a percepção da conformidade da composição com os termos e, portanto, a percepção da verdade, pois o que é percebido primeiro (isto é, a percepção dos termos) inclui evidentemente a percepção desta verdade. Esta razão é confirmada pelo Filósofo no livro IV da Metafísica Aristóteles, Metaf. IV, c, 3, 1005b 29-32.

*Através de um argumento semelhante. Aí, ele sustenta que o oposto de um princípio como, por exemplo, deste **“é impossível que o mesmo seja e não seja”**, não pode estar presente no intelecto de alguém, porque, neste caso, opiniões contrárias estariam presentes simultaneamente na mente. O que, sem dúvida, é verdadeiro das opiniões contrárias, isto é, que se opõem formalmente, pois a opinião que atribui o ser a algo e a opinião que atribui o não-ser ao mesmo são formalmente opostas.*

Assim, argumento que na questão aqui discutida há alguma oposição entre as intelecções presentes na mente, ainda que não se trate de uma oposição formal. De fato, se está presente no intelecto a noção do todo e da parte e a composição de ambos, e tendo em vista que estes elementos incluem a causa necessária para a conformidade da composição com os termos, então, se estiver presente no intelecto a opinião de que esta mesma composição é falsa, coexistiriam nele duas noções incompatíveis. Embora as duas noções não sejam formalmente opostas, uma delas coexistiria com a outra e seria a causa necessária da noção oposta a esta

segunda, o que é impossível. De fato, assim como é impossível que o branco e o preto estejam presentes simultaneamente porque são formalmente contrários, igualmente é impossível que estejam presentes simultaneamente o branco e o que é precisamente a causa do preto. Isto é de tal modo necessário, que haveria uma contradição em admitir a presença da causa do preto sem a presença deste.

Assegurada a certeza dos primeiros princípios, fica clara como se terá certeza das conclusões tiradas destes graças à evidência da forma do silogismo perfeito, visto que a certeza da conclusão depende apenas da certeza dos princípios e da evidência da ilação.

*Mas, por acaso, não errará o intelecto neste conhecimento dos princípios e das conclusões, se todos os sentidos se enganarem a respeito dos termos? Respondo que, no que diz respeito a este conhecimento, o intelecto não tem os sentidos como causa, mas apenas como ocasião. Pois o intelecto só pode ter noção dos termos simples recebendo-a dos sentidos — mas, uma vez recebida, o intelecto pode, por seu próprio poder, compor os termos simples. Se uma composição for evidentemente verdadeira em virtude dos termos simples em questão, o intelecto, por seu próprio poder e por causa dos termos, assentirá a esta composição e não em virtude dos sentidos de que recebe extrinsecamente os termos. Exemplo: se a noção de todo e a noção de maior forem recebidas dos sentidos e o intelecto compuser esta proposição **“qualquer todo é maior do que sua parte”**, o intelecto, por seu próprio poder e em virtude dos termos em questão, assentirá indubitavelmente a esta composição. E não o faz apenas porque vê os termos reunidos na coisa (como acontece quando assente à proposição **“Sócrates é branco”** — neste caso ele o faz porque vê os termos reunidos na coisa). Digo até mesmo que se todos os sentidos, dos quais são recebidos estes termos, fossem falsos ou, o que contribui mais para o engano, se alguns sentidos fossem falsos e alguns verdadeiros, o intelecto não se enganaria a respeito dos princípios em questão porque os termos que são a causa da verdade estariam sempre presentes em si. Assim, se as representações da*

*brancura e da pretura fossem miraculosamente impressas durante o sono num cego de nascença e estas representações permanecessem depois, quando tivesse acordado, o intelecto que abstraísse a partir de tais representações formaria esta proposição: “O branco não é preto”. “O intelecto não se enganaria a respeito desta proposição, embora os termos fossem tomados do sentido em estado de erro, porque o conteúdo formal dos termos ao qual o intelecto chegou é a causa necessária da verdade desta proposição negativa”. (**João Duns Escoto** , Opus Oxonense trad. Carlos A. do Nascimento. São Paulo, Ed. Abril, 1973, pp. 244-246)*

GUILHERME OCKHAM (1290 – 1349)

Ockham leva às últimas consequências tudo aquilo que Escoto havia começado a criticar:

Para Tomás de Aquino havia harmonia entre Filosofia e Teologia, entre razão e fé: “a razão não se desvincula da fé, nem a Teologia da Filosofia: tem sentido um tratado filosófico de Deus (demonstração de sua existência e atributos) em harmonia com a teologia revelada; têm sentido uma antropologia e uma ética filosóficas (imortalidade da alma, lei natural), concordes com a fé e a moral cristãs (o decálogo)”.

Ockham é um crítico que demole os sistemas precedentes (Agostinismo, Aristotelismo, sistemas tomistas e escotistas). A percepção da filosofia como disciplina autônoma fez eclodir seu espírito crítico: a filosofia é essencialmente crítica, pois é próprio dela rever e repensar seus pressupostos e conclusões. A razão não pode ficar atrelada à fé, nem a filosofia à teologia.

Por isso, para Ockham, não existe um campo onde a fé e a razão se encontrem, onde houvesse uma zona de intersecção entre elas. Assim, no que se refere ao tema de Deus, Duns Escoto já havia negado que vários atributos divinos sejam estritamente demonstráveis. A razão, segundo ele, pode demonstrar a existência de Deus, “mas os

atributos divinos como a onipotência, a imensidade, a onipresença, a justiça, a misericórdia e a providência (entendidas em sua acepção cristã), não podem ser demonstradas por procedimentos filosóficos, exclusivamente racionais: pertencem ao âmbito da fé. Ockham é mais radical ainda. Não só os atributos, mas a própria existência de Deus é indemonstrável pela razão”.

Igualmente, no que tange à antropologia Duns Escoto havia dito que a espiritualidade da alma e sua imortalidade não são demonstráveis. Ockham vai mais longe: nem a existência da alma é, em sentido estrito, demonstrável pela razão.

Para Santo Tomás todos os preceitos do Decálogo são acessíveis à razão, por serem preceitos da “lei natural”, “Para Ockham, nenhum dos mandamentos é de lei natural, pois Deus poderia ter criado um mundo no qual o ódio a Deus não fosse pecado, mas virtude”.

Esta forma de interpretar os preceitos morais do cristianismo se deve ao voluntarismo teológico. Para Ockham, os mandamentos de Deus são resultado de uma convenção divina: são assim porque Deus o quis, ele poderia ter querido outra coisa. O que impediria a Deus querer que adultério fosse recomendado?

Com isso, Ockham, quer exaltar a Onipotência e a Liberdade de Deus, A liberdade divina não está submetida a nenhuma regra ou necessidade. Por isso também, ele vai dizer que a razão é algo que só pertence aos humanos, pois Deus não pode estar submetido a nada (a razão é obrigada a se submeter à verdade). Deus é liberdade onipotente e não pode estar submetido a nada; por isso, devemos excluir dele a razão. Ockham também rejeita as idéias exemplares pois elas orientariam e assim limitariam a liberdade divina.

Em relação aos universais, Ockham admite que temos conceitos universais, mas nega que seu fundamento esteja fora da mente como a teoria realista supõe. O conceito macaco é aplicado a todos os indivíduos macacos não porque os macacos participem da mesma essência, mas por causa de os indivíduos serem semelhantes entre si. “Os conceitos universais são signos de caráter lingüístico. Na sua análise dos signos lingüísticos Ockham distingue três classes ou tipos: os signos lingüísticos proferidos (palavras faladas), os escritos (palavras escritas) e os concebidos mentalmente (conceitos, palavras mentais).

Esses três tipos de signos possuem uma característica comum em virtude da qual são precisamente signos lingüísticos; tanto as palavras (orais e escritas) podem fazer as vezes das coisas que significam”, isto é, podem representar as coisas. Eles têm a capacidade de ocupar o lugar das coisas do discurso. Mas a primazia não é do universal. O que importa mesmo é o conhecimento dos indivíduos e, segundo ele, nosso intelecto tem conhecimento direto, intuitivo, de tudo o que é individual; aliás, é só esse conhecimento intuitivo que permite ao entendimento afirmar a existência da coisa conhecida.

Enfim, ele é famoso, por aquilo que se costuma denominar **navalha de Ockham** ou **princípio de economia**, que pode ser assim formulado: não se **deve multiplicar entes sem necessidade**. Distinções, entidades, complicações devem ser evitadas, só manter as estritamente necessárias para explicar os fatos. “No âmbito filosófico, considera que apenas devem aceitar-se a) as entidades das quais temos um conhecimento intuitivo e b) as realidades cuja existência se deduza necessariamente do que conhecemos de modo intuitivo”.

Leia, com atenção, estes dois pequenos textos escritos por Ockham :

“Digo, pois, que a respeito do incompleto pode dar-se uma dupla notícia, das quais uma pode chamar-se abstractiva e a outra intuitiva, mas é preciso saber que a notícia abstractiva pode tomar-se em dois sentidos: ou se diz da que é de algo abstraído de muito singulares, e assim a notícia abstractiva não é outra coisa senão o conhecimento de algum universal abstraível de muitas coisas. E noutro sentido se toma a notícia abstractiva segundo abstrai da existência e da não existência, o das outras condições que sobrevêm contingentemente à coisa ou que desta maneira se predicam dela; não de modo que se conheça algo pela notícia intuitiva que não seja conhecido pela notícia abstractiva, mas que o mesmo totalmente e segundo razão totalmente idêntica se conhece por uma e outra notícia. Mas distinguem-se enquanto a notícia intuitiva da coisa é um conhecimento tal em cuja virtude pode saber-se se a coisa existe ou não, de maneira que, se a coisa existe, imediatamente o entendimento julga

que existe, e conhece isso evidentemente, a não ser que seja impedido pela imperfeição daquela notícia...

*De modo semelhante: a notícia intuitiva é tal que quando algumas coisas são conhecidas, uma das quais é inerente à coisa, ou uma dista localmente da outra, ou de qualquer outro modo diz respeito a outra, imediatamente em virtude daquela notícia incomplexa de tais coisas se sabe se a coisa é inerente ou não é inerente, se é distante ou não é distante, e assim a respeito das mais verdades contingentes, a não ser porque tal notícia seja frágil ou impedida de algum modo. Assim, por exemplo, se Sócrates é na verdade da coisa branca, aquele conhecimento de Sócrates e da brancura, em virtude do qual pode conhecer-se com evidência que Sócrates é branco, é chamado notícia intuitiva. E universalmente, toda a notícia incomplexa do termo ou dos termos ou da coisa ou coisas, em cuja virtude pode conhecer-se evidentemente uma verdade contingente, sobretudo a que é no presente, é notícia intuitiva". (G. de Ockham, Prólogo ao Comentário das Sentenças, tirado da **História da Filosofia** , 1º volume de Juan M. N. Cordon, p. 162)*

"Assim, são certas qualidades existentes na mente subjectivamente, às quais correspondem por natureza as mesmas funções que correspondem às palavras por instituição voluntária. Além disso, não parece que haja um inconveniente maior em que o entendimento pode produzir certas qualidades que sejam naturalmente signos das coisas, do que aquele que pode haver em que os animais irracionais e os próprios homens emitam naturalmente certos sons aos quais naturalmente corresponde o significar algo distinto de si próprios. A diferença é, no entanto, a seguinte: os animais irracionais e o homem não emitem tais sons senão para significar certas emoções ou alterações que se dão em si próprios; ao contrário, o entendimento — cuja capacidade é maior quanto aos signos — pode produzir qualidades para significar naturalmente qualquer tipo de coisas". (G. de Ockham, Comentário às Sentenças, 1, 2, 8, Q. Ibidem, p. 163)

MARTINHO LUTERO (1483 – 1546)

SUA HISTÓRIA

Lutero nasceu na pequena cidade de Eisleben (Turíngia), filho de pais camponeses em 10 de novembro de 1483. No dia seguinte ao seu nascimento, foi levado à igreja para ser batizado, chamaram-lhe Martinho, o nome do santo do dia.

Aos quatorze anos, a fim de continuar seus estudos, transferiu-se para Magdeburg, onde ganhava a vida como cantor ambulante. Tornou-se um dos mais admiráveis músicos e compositor de hinos de seu tempo. Concluídos os estudos preparatórios que duraram 3 anos, ingressou na universidade de Erfurt em 1501, obtendo o grau de bacharelado em artes. Em 1505, atendendo ao desejo de seus pais, licenciou-se e começou a estudar direito, desistindo dois meses depois quando se decidiu entrar para a ordem dos Eremitas Agostinianos. Tendo estudado teologia por dois anos, ordenou-se sacerdote e começou a viver como professor de ética na Universidade de Wittenburg, doutorando-se em teologia em 1510 pela mesma universidade.

Em 1517, Lutero, indignado com a situação em que se encontrava o papado e revoltado contra a venda de indulgências, publica as “95 teses” e é excomungado pelo papa Pio XII, através da bula “Exurge Domine” em 1520.

SUA TRAJETÓRIA NA VIDA

Líder da Reforma, movimento religioso que levou ao nascimento do protestantismo. Sua influência ultrapassou o protestantismo, indo mesmo além do cristianismo.

A tradução da Bíblia para o alemão, é uma obra-prima literária que se tornou a maior contribuição para a criação da língua alemã moderna.

Não há provas de que Lutero quando jovem se considerasse algo mais do que um fiel filho da Igreja Católica. Contudo já andava intrigado com questões que não estavam ligadas à estrutura externa da Igreja ou seus valores morais, que Lutero considerava importantes, mas não vitais. Ele se preocupava com significado do Evangelho Cristão: como o homem pode alcançar a graça divina?

Para Lutero isto era um problema profundamente pessoal, que afetava em primeiro lugar, não a humanidade, mas o próprio Lutero, que achava que a vida da Igreja, principalmente a vida organizada de um monastério, oferecia condições para aqueles que tinham problemas em relação ao julgamento de um Deus raivoso, através de preces, jejuns e etc; assim finalmente a pessoa chegaria a certo conhecimento de que Deus o encarava favoravelmente.

A resposta à suas dúvidas veio quando estudava o livro dos Salmos e as epístolas de São Paulo. Concluiu que a graça divina não era um prêmio a ser ganho, mas um dom a ser aceito, assim, só quando o homem para de tentar alcançar a graça divina por sua capacidade e suas realizações é que ele compreende esse dom. Todos os estudos sobre a fé que Lutero fez de suas doutrinas, envolveram-no em controvérsias pelo resto de sua vida.

A primeira controvérsia em que se envolveu, estava relacionada à questão das indulgências, que foi criada pela Igreja como meio de perdoar parte da penitência devida pelos pecadores. Antes as pessoas recebiam a ordem de partir em peregrinação para expiar seus pecados e provar a sinceridade de seu arrependimento. Na época de Lutero as indulgências permitiam que ao invés de cumprir a penitência, essa pessoa contribuía com certa quantia em dinheiro para uma causa justa. Para Lutero, a prática da venda de indulgências era utilizada de modo abusivo por parte do papado, como um meio de levantar fundos. Ele acreditava que as indulgências ao serem concedidas, depreciavam o perdão divino e enfraqueciam a própria Igreja.

Pensando desta maneira Lutero desenvolveu 95 teses que dentre outras coisas incluíam afirmações contrárias às indulgências. Essas teses jogaram Lutero em um conflito direto

com a Igreja, coisa que nenhuma de suas declarações anteriores havia feito, embora muitas delas fossem mais radicais.

Lutero não deseja criar uma nova religião, tanto que defendia que os cristãos deviam fazer sua própria crença individual, assim como deviam ocupar-se com sua própria morte. Mas quando alguns protestantes chegaram à conclusão de que as crianças não podiam crer por si próprias e por isso não devia ser batizadas, Lutero defendeu com vigor a tradição do batismo de crianças em tenra idade.

Durante a Reforma, Lutero descobriu, para sua surpresa e desapontamento que havia fundado uma nova Igreja, não queria dar seu nome a uma comunidade cuja denominação devia originar-se apenas de Cristo, mas a palavra luteranismo terminou sendo o nome das doutrinas e crenças originadas por Lutero.

SUA TRAJETÓRIA NA HISTÓRIA

Martinho Lutero desponta no mundo em um contexto histórico de muita inquietação, numa fase de grandes inovações na história humanidade. Por longo tempo a Igreja tentara uma reforma “na cabeça e no corpo”. Três concílios seguidamente procuraram reformar a Igreja e acabar com tantas irregularidades, mas não conseguiram lograr êxito.

Havia lutas entre o papa e os imperadores, sobre as nomeações de bispos; e entre o papa e concílios a respeito da supremacia destes. O luxo na cúria romana era vergonhoso. “Os pontífices da renascença, honestos pessoalmente, mantinham luxuosas cortes, descuidando dos interesses religiosos, davam preferência aos da literatura e das belas artes. Os cardeais, nem sempre exemplares, adotavam por sua vez a mesma custosa magnificência. A cristandade, porém, manifestava o seu desgosto por se ver sobrecarregada de impostos que sustentassem tamanho fausto na corte pontifícia”.

A corrupção do clero era notável pelo abuso de autoridade que o sacerdócio exercia sobre os leigos, e pela riqueza motivaram grandes tentações a que o clero não podia resistir. O egoísmo e a cobiça a dominar a vida dos sacerdotes, cada qual zelava mais dos seus próprios interesses do que das almas dos seus paroquianos. Não somente os padres e

bispos eram corrompidos, mas também os monges, frades e freiras. Desceu a degradação do clero a tal ponto que o povo perdeu o respeito por ele. O secretário do Papa Bendito XIII, falando a respeito do clero, disse: “Difícilmente um padre, em mil, faz com sinceridade o que dele se exige”.

Havia movimentos políticos que já não toleravam a dominação do Estado pelos papas. A idéia do “divino direitos dos reis” estava surgindo entre os governadores dos países europeus. As condições sociais demandavam reformas, pediam novas leis para satisfazer as exigências das classes subjugadas e oprimidas.

Os novos descobrimentos trouxeram grandes alterações no pensamento dos homens. A arte e a ciência reclamavam o seu lugar abaixo do sol. A filosofia e teologia tomavam definitivamente rumos diferentes. Os homens sentiam-se acordados e queriam dedicar-se a atividades deste mundo, mais do que a contemplação da felicidade no mundo do porvir.

Mudavam-se os tempos e o povo europeu também queria mudar-se. Em um de seus escritos Lutero dizia: “Se lerdes todos os anais do passado, não encontrareis um século como este, desde o nascimento de Cristo. Tais construções e plantações, tal fartura no viver e no vestir, tais empresas no comércio, tal interesse nas diversas artes, não foram visto desde que Cristo veio ao mundo. E quão grande é o número de pessoas inteligentes que deixaram alguma coisa escondida ou abandonada. Até um rapaz de vinte anos de idade, sabe nestes dias, mais do antigamente, vinte doutores em divindade”.

Não foi somente o clero que caiu na degradação, mas também a própria religião. O tipo de cristianismo desta época estava realmente viciado pelo sacramentismo. O povo orava aos santos e à Virgem Maria, temia os espíritos maus, acreditava no poder milagroso das relíquias e da feitiçaria, bem como nas curas e no livramento dos perigos pelo padre.

Quando Lutero concluiu suas 95 teses e fixou-as na porta da Igreja de Wittemberg, naquele mesmo dia começou, de fato, sua carreira literária. Aquelas teses em pouco tempo se espalharam por toda a Europa. Todo o mundo discutia essas teses. Alguns as aceitavam enquanto outros as rejeitavam. Tão grande foi a agitação que se tornou necessário escrever mais na sua defesa ou na sua explicação.

Logo em seguida Lutero escreveu três folhetos: “Carta à Nobreza Alemã”, “O Cativo Babilônico da Igreja de Cristo”, e “A Liberdade Cristã”. Na “Carta à Nobreza Alemã”, Lutero apela para a nobreza do seu país concitando-a a tomar parte na reforma da igreja, visto que o clero não se esforçava por fazê-la. E conclui; “Minha maior preocupação e medo é que a minha causa não seja condenada pelos homens, pelo que teria a certeza de que não agradou a Deus. Portanto, deixai-os trabalhar com vontade – papas, bispos, padres, monges ou doutores, como sempre têm feito. Que Deus nos conceda a todos nós lúcida compreensão, e, especialmente à nobreza cristã da nação germânica, a verdadeira coragem espiritual, para fazer o que seja melhor para a nossa infeliz igreja. Amém”.

Em “O Cativo Babilônico da Igreja de Cristo”, atacou o clero e o sacerdotalismo, mostrando que tal sistema controla a vida cristã desde o berço até ao tumulto. No folheto “Liberdade Cristã”, Lutero se baseou na Epístola de São Paulo aos Gálatas. A idéia principal é: “O cristão é o senhor de todos, e não está sujeito à pessoa alguma pela virtude do amor.” Lutero por meio da graça de Deus e pela fé achou a paz e reconciliação com Deus. Servia a Deus não para escapar do inferno, mas para dar expressão à sua liberdade em Cristo.

Lutero escreveu mais de três mil cartas existentes até hoje, além de diversos livros, sermões e folhetos. Das suas produções a que mais apreciava, além da tradução da Bíblia para o alemão, era sua obra sobre o livre arbítrio; “Servo Arbítrio”. Outro destaque deve ser dado para os dois catecismos, “O Pequeno” e “O Grande”.

A Imprensa Cota em Wittemberg, trabalhava constantemente imprimindo as obras de Lutero. “... dizem que não soa livros e, sim, uma espécie de voz vivificante. Cada notícia que podem adquirir a respeito do doutor, é recebida com avidez, e muitos rumores chegam até nós acerca da influência que ele exerce no mundo.”

Os teólogos fizeram de tudo para conseguir sua retratação, mas não conseguiram. Não podendo convencê-lo de seus erros, o papa o excomungou pela bula Exurge Domine, em 15 de julho de 1520. Dentro de sessenta dias depois de publicada na Alemanha, caso não se retratasse estaria de fato excomungado. Lutero apelou do papa ao concílio geral e também aos governadores e ao imperador. Mas como não obteve o resultado que

precisava, participou na queima da Bula Pontifícia, jogando-a no fogo e dizendo: “Pais que tu contrastaste, oh Santo do Senhor, contriste-te o fogo eterno, e te consuma.”

Com este ato Lutero separou-se para sempre da Igreja Católica Romana. Teimou em desafiar o poder mais forte, mais temido no mundo naquele tempo. Daí em diante a sentença de morte estava lavrada; só a providência divina o poderia livrar da execução sumária. Alguns de seus amigos se afastaram submetendo-se ao papa, outros se tornaram mais leais à sua causa. Mas a grande maioria do povo alemão, os príncipes e até boa parte do clero, estavam ao lado de Lutero. As verdades que Lutero pregava e o desafio que fez à tirania do papado acharam eco no coração dos alemães. Lutero não ficou abandonado, pois gozava da proteção do seu príncipe, Frederico o Sábio.

O apelo ao Concílio Geral criou uma atmosfera muito favorável a Lutero. Em janeiro de 1521, a Primeira Dieta Imperial se reuniu na cidade de Wormsw, situada no lado esquerdo do rio Reno. Era a primeira dieta que o jovem Imperador Carlos V realizava. Os legados do papa fizeram de tudo para conseguir a condenação de Lutero sem que ele fosse ouvido perante a Dieta de Worms. Com a insistência do Eleitor Frederico o Sábio que Lutero não fosse condenado antes de ser ouvido, o Imperador deu ordem para que Lutero comparecesse perante a dieta. O imperador lhe deu um salvo conduto na ida e na volta, e cumpriu sua palavra.

Quando Lutero foi consultado se queria ir, respondeu: “Se for intimado farei o que puder, com saúde ou sem ela, para ir. Não duvido que é do Senhor, se o Imperador me intimar a comparecer. Se eles empregam a força, que é mui provável, porque não desejam que eu fosse instruído, minha causa será entregue ao Senhor, porque Ele vive e conservou os três filhos israelitas na fornalha do rei da Babilônia. Se Ele não me quer conservar a vida é uma coisa pequena em comparação a causa de Cristo, que foi morto para a desgraça de todos e para prejuízo de muitos. Podem esperar tudo de mim menos a fuga ou retratação. Não fugirei, muito menos me retratarei. Que o senhor Jesus me fortaleça.”

O arauto imperial que foi escoltar o herege para Worms era simpatizante dos luteranos. Foi acompanhado pelo seu colega Nicolau Amsdorf, João Petzensteiner e Pedro Swaven, um aluno. Em vez de ir a pé, como era de costume, viajou num carro que os oficiais da cidade

Ihe providenciaram, e a universidade deu o dinheiro necessário para a viagem. Tudo isto mostrou o conceito que tinha entre o povo alemão, um verdadeiro herói.

A viagem tornou-se uma procissão triunfal em vez de uma humilhação. Pregou em diversos lugares. Ao mesmo tempo houve ciladas armadas pelos seus adversários. Logo depois de partir, foi surpreendido pelas notícias de que o imperador tinha dado ordens para que seus livros fossem queimados. Correu notícias até que ele próprio, Lutero, seria queimado vivo em Worms.

Quando chegou perto de Worms, recebeu um convite, feito por Franz Von Sickingen, para passar algum tempo no seu castelo. Julgando ser um obstáculo armado por seus adversários para impedi-lo de chegar a Worms no prazo do salvo conduto, Lutero não aceitou. Respondeu a dizendo: “continuo o meu caminho, e se o confessor do imperador tiver alguma coisa para me dizer, achar-me-á em Worms. Irei para onde fui chamado.”

No dia 16 de abril, chegou em Worms. Compareceu duas vezes perante a Dieta. A primeira composta de 240 pessoas, representantes de todas as categorias do Império. Lutero sentiu-se acanhado em comparecer perante ela. Quando interrogado pelo chanceler, João d’Eck, se era o autor dos livros que se achavam sobre a mesa e se queria retratar-se quanto ao seu conteúdo, respondeu que era o autor daqueles livros, mas pedia tempo para refletir antes de responder à segunda pergunta.

No dia seguinte, compareceu pela segunda vez perante a Dieta. Desta vez sentiu-se mais desembaraçado e mais disposto. Quando Eck o repreendeu pela demora em tomar decisão e perguntou se queria defender seus livros na íntegra ou retratar de algum. Lutero respondeu em alemão e foi obrigado a repetir suas palavras em latim. Seu discurso foi claro e franco. Dividia seus livros em categorias: primeiro os livros puramente evangélicos, que continham verdades aceitas por todos, destes não podia retratar-se; segundo os escritos contra os abusos do papado, os quais tinham causado tanto mal à nação germânica, destes também não poderia se retratar, nem poupar e auxiliar seus adversários. Na defesa de seus livros, repetiu as palavras de Cristo perante Anás, citada nos evangelhos: “se eu falei mal, dá testemunho do mal; mas se falei bem, porque me feres?”.

O chanceler de Tréves, orador da Dieta, lhe disse com indignação: “Não respondestes à pergunta que foi feita. Queres retratar-se, ou não?”. Lutero replicou sem hesitar: “Não posso submeter minha fé, nem ao papa, nem aos concílios porque é claro como o dia que eles caíram muitas vezes em erros, e mesmo em grandes contradições consigo mesmo. Se, pois, eu não for convencido com testemunhos da Escritura sagrada, não posso e não quero me retratar de coisa alguma, pois não é cabível para o cristão falar contra a sua consciência.” Com isto não lhe foi mais permitido argumentar ou explicar seus ensinamentos.

Em 26 de Maio de 1521, o Imperador Carlos V assinou o edito de Worms, definindo Lutero como um fora-da-lei, um proscrito e estabelecendo que todo cidadão que o avistasse estava no dever de prendê-lo e entregar às autoridades. Embora ficasse sob a condenação imperial até o fim de sua vida, Lutero continuou a escrever no castelo de Wittenberg, onde traduziu o Novo Testamento do grego para a língua alemã.

SÍNTESE DE SUAS PRINCIPAIS IDÉIAS

O ponto de partida do pensamento de Lutero é a doutrina de justificação pela fé, e não mais através de indulgências que os pecados seriam perdoados. Para Lutero o conceito de evangelização era a pregação de Cristo somente. A mensagem do Cristo revela a adesão de Deus ao homem, sua amabilidade e misericórdia de Pai (graça). Assim o único instrumento da graça é a Palavra de Deus (bíblia). Esta não é mais doutrina, mas expressão da aliança entre Deus e o homem. A graça está contida na Palavra e cabe ao homem a fé (confiança depositada no amor de Deus).

Neste contexto, percebe-se:

A ênfase à doutrina da justificação; *“sem atuação ou mérito próprio, o homem é justificado por Deus, graciosamente por causa da sua fé.”*

Orientação ética positiva em relação a existência humana na sociedade; *“a fé liberta o homem para a realização de sua vida, a santificação torna-se secular e a profissão adquire dimensão de culto à Deus.”*

Onde houver pregação pura do Evangelho e correta administração dos sacramentos, haverá Igreja, povo de Deus. Pois a doutrina da justificação determina a concepção de sacramento; este é o encontro personalista entre Deus e o homem o qual ocorre na fé.

Lutero propõe ainda, a extinção do poder secular do papa, a autonomia administrativa da Igreja na Alemanha, a extinção do celibato obrigatório e a instituição de escolas e universidades públicas.

ALGUMAS DAS 95 TESES:

- 01 – Dizendo: “fazei penitência...” nosso Senhor e Mestre Jesus Cristo quis que toda vida dos fiéis fosse uma penitência (arrependimento).
- 02 – O papa não quer, nem pode perdoar alguma pena, exceto aquelas que ele tenha imposto por sua própria vontade...
- 20 – O papa, quando fala de remissão plena de todas as penas, não as compreende todas, mas somente aquelas que ele mesmo impôs.
- 21 – Erram, pois os pregadores, das indulgências que dizem que, pelas indulgências do papa o homem fica livre de toda a pena e fica salvo.
- 27 – Pregam doutrina puramente humana os que dizem que “logo que o dinheiro cai na caixa a alma se liberta do purgatório”.
- 28 – É certo que, desde que a moeda cai na caixa o ganho e a cupidez podem ser aumentados; mas a intercessão da Igreja só depende da vontade de Deus.
- 32 – Serão condenados para toda a eternidade, com os seus mestres, aqueles que crêem estar seguros da sua salvação por cartas de indulgências.
- 36 – Qualquer cristão, verdadeiramente arrependido, tem plena remissão da pena e da falta; ela é-lhe devida mesmo sem cartas de indulgências.
- 62 – o verdadeiro tesouro da igreja é o santo evangelho da glória e da graça de Deus.
- 82 – se o papa está disposto a libertar as almas do purgatório a troco de dinheiro. Porque ele não faz isso como um ato de amor?

Lutero sustenta ainda que:

“Aquele que dá aos pobres faz uma obra melhor do que aquele que compra indulgências”. E afirma; “quanto às indulgências, ainda que sejam os verdadeiros méritos de Cristo e dos santos e, portanto, são por todos os meios dignos de serem recebidos com reverência; contudo são elas agentes dos mais vergonhosos vícios. Pois que é buscada por meio delas a salvação da alma e não o conteúdo das bolsas? As indulgências promovem uma justiça servil, porque só ensinam o povo a ter medo, a fugir, a estremecer do castigo do pecado, em vez de fugir do pecado mesmo. Oxalá mentisse eu quando afirmo que o termo indulgências quer dizer gratificar, conceder a alguém que peque com permissão de rejeitar a cruz de Cristo.”

Lutero defende que o papa não está acima dos governantes terrenos e que qualquer cristão poderia compreender a Bíblia tão bem quanto o papa. Defende que todos são sacerdotes, podendo ir direto a Deus.

No ataque de Lutero á venda de indulgências, fica claro sua posição de que o povo alemão não devia pagar pela construção da Basílica de São Pedro em Roma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história européia no século XVI, foi marcada por diversos fatores políticos, econômicos e sociais. Alguns desses foram determinantes para que a reforma tomasse corpo e recebesse o apoio que precisava para se consolidar como oposição protestante ao catolicismo. A consciência da urgente necessidade de reformas no catolicismo se fazia eminente. A atuação do humanismo, cujos valores incentivaram o individualismo e o ceticismo da burguesia em franca emancipação, foi outro fator de importante apoio às mudanças propostas por Lutero. Sem falar que com a consolidação dos Estados nacionais em quase toda a Europa, tornou-se crescente a oposição ao papado.

Mesmo com tudo isso, Lutero insistiu na ênfase aos aspectos estritamente religiosos do movimento. O resultado dessa decisão foi o afastamento de seus simpatizantes como os reformistas radicais, os humanistas ligados a Erasmo de Rotterdam e os camponeses revoltados.

Para Max weber, Lutero, ao rejeitar a santificação religiosa manifesta nos mosteiros e ao determinar o fechamento destes, não acabou com espírito monástico, mas simplesmente o dispersou e o infiltrou em toda a sociedade. Sua doutrina oferecia a ideologia oportuna ao nascente nacionalismo alemão, retardado em relação a unificação nacional já processada na Espanha, França e Reino Unido.

AULA: 02

CONCEPÇÃO DE ALGUNS FILÓSOFOS ÁRABES

INTRODUÇÃO

O historiador Edward McNall Burns em sua obra **História da Civilização Ocidental**, Vol. 1, pág 305 (Ed. Globo, 1963), assim se expressa sobre a filosofia árabe medieval: “A filosofia árabe medieval foi, em essência, um composto de aristotelismo e de neoplatonismo. Seus ensinamentos básicos podem ser descritos assim: A razão é, superior à fé como fonte de conhecimento; as doutrinas da religião não devem ser abandonadas inteiramente, mas cumpre que sejam interpretadas pelos espíritos esclarecidos em sentido figurado ou alegórico; quando encaradas desse modo, podem ministrar um conhecimento filosófico puro, que não se coloca em conflito com a razão, mas a completa. O universo nunca teve início no tempo, mas é eternamente criado; é uma série de emanções de Deus. Tudo o que acontece é predeterminado por Deus; cada acontecimento é um elo numa cadeia inquebrável de causas e efeitos; tanto os milagres como a providência divina são, conseqüentemente, impossíveis embora Deus seja a primeira causa de todas as coisas. Ele não é onipotente; Sua força é limitada pela justiça e pela bondade. Não há imortalidade para a alma individual, pois nenhuma substância espiritual pode existir separada de sua corporificação material; somente a alma do universo vive para sempre, uma vez que a matéria em si mesma é eterna”.

Vamos tentar entender agora a concepção do pensar filosoficamente de dois autores árabes medievais: Averrois e Avicena, pois sabemos que tanto os árabes como os judeus tiveram uma influência muito grande sobre os filósofos escolásticos cristãos, a partir do século XIII.

AVERRÓIS (1126 – 1198)

(Abul-I-Walid Muhamad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusd) (1126-1198). Notável filósofo e jurisconsulto de língua árabe, nascido em Córdoba, capital do então califado da Espanha, foi apreciado como tendo sido o maior.

Averróis explicitou a teoria aristotélica do intelecto passivo e ativo. Este, estando em ato, tem a capacidade de abstrair. Todo homem, além da alma vegetativa e sensitiva, possui uma disposição para pensar ou intelecto passivo. Sobre este age o intelecto ativo. A compreensão final se processa pelo intelecto passivo atualizado pela forma, entendendo a forma que eventualmente receba. Assim o intelecto passivo traduz em ato as formas inteligíveis.

Uma de suas famosas idéias é relativa à unidade da Razão. Essa idéia nos leva aos princípios que governam nossos passos no decorrer da demonstração, no sucesso da prova, na experiência que termina. Unidade da constituição psicológica dos homens, isto é, das privações e dos vícios que engendram o mal e os sofrimentos, como das faculdades que permitem a construção do edifício do entendimento e das relações entre os homens.

A outra idéia está intimamente fundamentada na primeira. A razão não pode destruir a fé, pois ambas são a expressão da verdade.

Há pessoas para as quais a fé é necessária e a razão por isso mesmo não pode se arvorar no seu enfrentamento de maneira fútil e inútil.

Para Averróis, há outras culturas para as quais se deve olhar com outros olhos, com espírito de compreensão e objetividade. As relações entre elas se estabelecem diferentemente de acordo com as latitudes e as longitudes e por isso mesmo as opiniões

diferem, e mesmo divergem, e nem por isso se sentem mal. Em que pesem essas diferenças, elas sem dúvida merecem respeito.

Segundo ele, a razão é indubitavelmente o caminho para a conformação da verdade. Ela leva à indagação, à reflexão e caso algo não esteja de acordo com a verdade apurada, deve ser refutada. O conhecimento requer validade como objetivo último a ser cumprido.

Embora Averróis não o tenha dito explicitamente, está implícito em todo o seu trabalho que o que se aplica à religião e à filosofia, aplica-se também a qualquer sistema de crenças. Algo dessa argumentação nos induz a esperar mais dela. Por isso mesmo, a busca, a meditação, a indagação e a reflexão devem nos levar à construção de algo que possa revelar suas aparentes contradições.

Para ele, a razão não deve ter como propósito chocar-se com a fé ou destruí-la naquelas pessoas para as quais ela é necessária. Os homens vivem de acordo com uma grande variedade de relações comerciais, de empreendimentos e de crenças. As opiniões diferem e até mesmo divergem, e os homens se sentem bem. Isto porque há opiniões que merecem respeito; e respeitar significa, antes de qualquer coisa, explicar e compreender.

Segundo seu pensamento, a razão exige que se examinem as outras culturas dentro de um espírito de compreensão e objetividade. Venha de onde vier o conhecimento não tem outro objetivo a cumprir que não seja sua própria validade. E a herança que uma cultura deixa para outra não é somente constituída por saberes: seu alcance é muito mais amplo; uma cultura representa para a outra pensamentos que podem ser confortantes ou perturbadores.

Averróis criou uma grande exegese do pensamento de Aristóteles. Comentou também outros filósofos árabes e escreveu obras originais.

Segundo ele, os homens se dividem em três categorias: “retóricos”, “dialéticos” e “apodícticos”. Para os primeiros, as convicções são fruto dos argumentos retóricos aos quais recorrem quando desejam convencer seus ouvintes de um ponto de vista qualquer, sem levar em conta a validade do mesmo. Para os segundos, as convicções resultam dos

“argumentos dialéticos” no sentido aristotélico do termo, ou seja, fundamentados em premissas “geralmente admitidas”, verossímeis, e por isso mesmo incapazes de gerar um conhecimento verdadeiro. Quanto aos terceiros, chegam às convicções mediante demonstrações baseadas em premissas seguras.

Identifica os retóricos com o “grande público”, a “massa”, isto é, a multidão de fiéis não-iniciados nas sutilezas da teologia e, muito menos, da filosofia. Os dialéticos são os representantes da teologia especulativa (teórica), e os apodícticos, os filósofos que, em todas as sociedades, forma uma pequena elite intelectual, a única com possibilidade de acesso ao conhecimento verdadeiro.

Banido para Marrocos, em 1195, por causa de suas idéias, passou os últimos 3 anos neste país africano, tendo alí se estabelecido pouco antes de morrer. O então fanatismo árabe fora gerado, entre outros motivos, pelas constantes lutas contra os cristãos.

AVICENA (980 – 1037)

I-Shaik al-Rais, “o príncipe dos sábios”, assim era chamado no Oriente Abu Ali al-Husain Ibn Sina, conhecido no ocidente pelo nome de Avicena. Nascido em 980 (ano 370 da Hégira), filho de Abd-Allah, funcionário de Balkh (no norte do atual Afeganistão) e de Sitara, filha de humilde camponês do povoado de Afshona, perto de Bukhara.

Avicena viveu por apenas 57 (cinquenta e sete) anos. Apesar disso nunca deixou de criar. Teve uma infância invulgar para qualquer época. Completou os estudos escolares aos 10 (dez) anos, sabendo de cor o Alcorão e aos 16 (dezesesseis) anos possuía conhecimentos completos de medicina. Produzia suas obras em qualquer lugar, a qualquer hora e sob quaisquer condições. São-lhe atribuídas a produção de 456 livros em árabe e 23 em persa, destes, existentes nos catálogos bibliográficos modernos, 160 títulos que teriam sobrevivido até nossos dias.

Sua obra mais famosa, **O Canon da Medicina** chama a atenção pela exuberância dos conhecimentos médicos de seu tempo.

O Cânon consta de cinco volumes. O primeiro trata dos princípios gerais: define a medicina e seu campo de ação, depois aborda a constituição humana, a natureza dos órgãos, a idade e o sexo, a natureza e a origem dos humores, as doenças dos órgãos, os músculos, os nervos, as artérias e as veias; as faculdades e as funções; as doenças e sua etiologia; os sinais e os sintomas; o pulso; a urina; as dietas para as diversas idades; a medicina preventiva; os distúrbios do caráter e sua terapia; os efeitos do clima e o tratamento.

O segundo volume se divide em duas partes. A primeira versa sobre a maneira de determinar a natureza dos remédios mediante a experimentação e os efeitos. Nela se estabelecem as condições para a pesquisa relativa aos medicamentos, como experiências no corpo humano, ausência de alterações intrínsecas ou extrínsecas dos medicamentos, experiências de tratamento alopático das moléstias simples, pesquisa para saber se um medicamento é qualitativa e quantitativamente apropriado à natureza e à gravidade da doença, etc. Há também uma descrição dos princípios gerais concernentes à ação dos remédios e aos métodos para recolher e preservar as diversas drogas. Na segunda parte figura uma lista alfabética de 760 produtos farmacêuticos.

O terceiro volume se ocupa da etiologia, sintomas, diagnóstico, prognóstico e tratamento sistemático das enfermidades. Nele são descritas doenças da cabeça, como conformações anormais do cérebro, cefaléia, epilepsia etc.; doenças dos olhos, nariz, ouvidos e garganta; doenças do aparelho digestivo e do aparelho genitor-urinário; doenças dos músculos, das articulações e dos pés.

O quarto volume se refere às enfermidades gerais. A primeira parte discorre sobre as febres, e seu tratamento, e a segunda, sobre os furúnculos e os inchaços, a lepra, a pequena cirurgia, as feridas e seu tratamento geral, as lesões, as úlceras e as inflamações glandulares; a terceira parte trata dos venenos e a quarta, dos tratamentos de beleza.

No volume cinco, descreve prescrições especiais e antídotos, métodos para preparar pílulas, pessários, supositórios, pós, xaropes, decocções, confeições, elixires etc., prescrições para diversas doenças, pesos e medidas.

Uma das principais contribuições de Avicena à medicina diz respeito à etiologia. Baseando-se em princípios aristotélicos, ele afirma que para conhecer inteiramente uma coisa era necessário levar em conta a matéria de que é feita, a “causa eficiente” que lhe dá forma e sua qualidade, e “causa final” ou função para a qual foi criada.

Como filósofo ele lança nova luz sobre a lógica de Aristóteles, modificando sensivelmente a problemática do silogismo aristotélico, ao incluir nela não apenas os silogismos baseados em juízos categóricos, mas também aqueles fundamentados em juízos hipotéticos e convencionais.

Para Avicena, é mediante a lógica que se pode compreender como o “desconhecido se torna inteligível graças ao conhecido”, além disso, “um saber que não tenha sido pesado na balança (da razão) não é incontestável e, portanto, não é um saber autêntico”.

As reflexões de Avicena sobre a indução, a analogia, a intuição e muitos outros conceitos são de grande interesse, mas importa, sobretudo, assinalar o lugar de destaque que ele reserva à lógica, considerada por ele “a pedra de toque da ciência”. Para Avicena, é mediante a lógica que se pode compreender como “o desconhecido se torna inteligível graças ao conhecido”; além disso, “um saber que não tenha sido pesado na balança (da razão) não é incontestável e, portanto, não é um saber autêntico”.

Vamos ao encontro de dois textos desse autor árabe que viveu entre 980-1037:

“... O fim da filosofia é informar acerca das verdades de todas as coisas na medida em que for possível ao homem. Pois bem, as coisas existentes ou existem sem depender de nossa vontade nem de nossa atividade ou então existem graças a nossa vontade e atividade. O conhecimento das coisas que pertencem à primeira divisão chama-se filosofia teórica; o conhecimento das coisas que pertencem à segunda divisão chama-se

filosofia prática. O fim da filosofia teórica é aperfeiçoar a alma pelo mero conhecer; o fim da filosofia prática é aperfeiçoar a alma, não pelo simples conhecer, mas a fim de conhecer o que há para fazer e de fato realizá-lo. Portanto, o fim da teórica é a aquisição de uma opinião que não é prática, enquanto o fim da prática é adquirir uma opinião que é prática” (AVICENA.

A CuraLógica . 1. Introdução, p. 12; traduzido do Avicena de Rafael Ramón Guerrero. Mildrid: Orto, p. 59, por Maximino Basso)

*“A filosofia é uma arte teórica pela qual o homem adquire a percepção do que é a totalidade do ser em si mesmo e daquilo que sua ação deve necessariamente conseguir a fim de que sua alma se enobreça, se aperfeiçoe, se torne mundo inteligível que corresponde ao mundo existente e se prepare para a felicidade suprema e última, segundo a capacidade humana. (...) O da filosofia teórica é a verdade, ao passo que o da prática é o bem.” (AVICENA. **Epístola sobre a divisão das ciências intelectuais** , p. 71-72. Ibidem, p. 59-60.)*

a sua obra Kitab al-Shifã, (O Livro da Cura), Avicena expõe o conteúdo de sua filosofia. Nela ele expõe os problemas filosóficos de maneira pormenorizada, analisa-os com precisão e acrescenta lhes certas ciências então consideradas partes integrantes da filosofia. Nessa obra encontramos idéias de Aristóteles, Platão, Plotino, Zenão e Crisipo, idéias essas unificadas num todo orgânico que revela precisamente a originalidade de Avicena. Indica a finalidade de sua grande obra filosófica. “Nossa intenção é por neste livro, o fruto das ciências dos antigos que pudemos verificar. Ciências baseadas numa dedução firme ou numa indução aceita pelos pensadores que buscam a verdade há muito tempo. Esforcei-me por incluir na obra a maior parte da filosofia... Não há nada de importante nos livros dos Antigos que

não figure nesta obra. Se algum elemento não for encontrado em seu contexto habitual, é porque o coloquei em outro lugar que considero mais conveniente”.

Enfim, se Avicena foi um pioneiro em tantos campos do conhecimento é porque dedicou toda a sua vida e sua atividade – quer na medicina, quer na filosofia, na poesia ou na música, na pedagogia ou na sociologia – a um único objetivo: fazer os homens melhores e mais felizes.