

A RAZÃO DIANTE DA FÉ E DA AUTORIDADE NO PENSAMENTO MEDIEVAL

MANOEL VASCONCELLOS*

A reflexão filosófica, presente na Idade Média, é marcada por uma peculiaridade que não é apenas acessória, mas se constitui em algo absolutamente fundamental para a compreensão do pensamento daqueles tempos: trata-se da aliança que se fez presente entre a filosofia grega e a religião. O presente estudo limita-se a perscrutar alguns aspectos desse envolvimento entre filosofia e a religião cristã. É preciso, contudo, lembrar que há uma forte presença também do judaísmo e do islamismo no pensamento filosófico medieval. Uma vez que nossa análise se restringe à filosofia cristã, importa, inicialmente, falar, ainda que brevemente, do encontro do cristianismo com a filosofia.

O Cristianismo, enquanto tal, é uma religião com todas as peculiaridades do que significa ser uma religião. O cristianismo não é filosofia, mesmo que, bem depois de sua origem histórica, possa ter surgido uma filosofia que foi denominada cristã, da mesma forma que surgiu uma literatura cristã, uma música cristã etc. Enquanto religião, contudo, o cristianismo não deixa de ter presentes alguns elementos que possibilitam pontos de contato com a filosofia. Apenas para ficar em alguns exemplos mais significativos, podemos citar o prólogo do quarto evangelho: de fato, o evangelista João, ao identificar Jesus Cristo com o Logos (uma noção presente no pensamento filosófico grego) estava, de certa forma, abrindo caminho para uma possível relação entre religião cristã e filosofia grega. Outro aspecto que precisa ser destacado é que, embora sendo religião e não filosofia, o cristianismo não se fecha às aspirações de racionalidade do homem. Isto pode ser evidenciado no início mesmo da missão evangelizadora da Igreja primitiva. Quando Paulo de Tarso, o apóstolo dos gentios, extrapolando as fronteiras da comunidade judaica, quer levar a mensagem de Cristo a outros povos, chega à celebre Atenas dos filósofos, onde, conforme o livro dos Atos dos Apóstolos (cf. At 17, 16-34), foi interrogado até mesmo por “alguns

* Professor da Universidade Federal de Pelotas – UFPel.

filósofos epicureus e estóicos”. Provavelmente por saber que a pregação da fé parecia “estranha” aos ouvidos dos atenienses, Paulo, quando levado ao areópago para discursar, faz uso de uma argumentação fundamentada, tanto quanto possível na sabedoria humana. É verdade que não teve grande êxito na sua pregação, mesmo assim estava, de certa forma, inaugurando uma postura que seria muito utilizada no cristianismo posterior: dar as razões da fé.

Não se deve esquecer que o mesmo Paulo apresentou também subsídios para uma outra atitude do cristianismo em face da filosofia: atitude marcada por certa rejeição. Paulo, de fato, dirigindo-se aos cristãos de Corinto, contrapõe à sabedoria dos homens uma outra sabedoria, a de Deus. Aos olhos dos homens, a sabedoria divina pode parecer loucura, mas “o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens” (I Cor 1, 25). Estas duas atitudes de Paulo – uma em Atenas (favorável ao uso da razão humana para tratar da fé) e outra em Corinto (desconfiando da sabedoria humana) – são, como bem lembra o Prof. Carlos Arthur Nascimento¹, as duas posturas que o cristianismo assumirá diante da filosofia. É inegável que a postura que prevaleceu foi aquela que é favorável à filosofia, mesmo se, vez por outra, sejam ouvidas algumas vozes de desconfiança em relação à conveniência de tratar racionalmente os temas da fé.

O encontro, propriamente dito, do cristianismo com a filosofia acontecerá de um modo mais preciso, a partir do momento em que a religião cristã passa a ter necessidade de uma estrutura intelectual mais sólida, a fim de responder às objeções de seus adversários, e também de mostrar àqueles que comungavam da mesma fé que esta era razoável. Não era possível falar a quem não tem fé utilizando a linguagem da fé. Era preciso buscar um ponto comum, a partir do qual fosse possível o debate entre os interlocutores. Tal ponto comum foi encontrado naquele legado intelectual que estava mais disponível, precisamente a filosofia grega. É essa argumentação em torno das razões da fé que fará surgir, do interior da religião cristã, uma filosofia cristã. É importante lembrar que, ao menos no início, não está suficientemente claro para os primeiros pensadores cristãos, os chamados Padres da Igreja, qual é mesmo o campo de atuação da filosofia e qual o campo da teologia. Essa elucidação vai se dar lentamente ao longo do pensamento medieval. A filosofia medieval, no entanto, nunca será uma filosofia como a grega, por exemplo, pois não se trata de uma busca autônoma da verdade. A filosofia cristã não

¹ Cf. NASCIMENTO, Carlos Arthur. *O que é filosofia medieval*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

pretende propriamente *buscar* a verdade, uma vez que esta foi revelada por Deus aos homens. O papel do filósofo cristão será o de melhor *compreender* esta verdade revelada, mesmo tendo consciência de que a razão humana não é capaz de dar conta de *toda* a grandiosidade do objeto da revelação. Não é o fato, contudo, de ser uma filosofia, muitas vezes construída sobre temas teológicos, que vai diminuir o valor da reflexão filosófica do medievo. Não nos parece aceitável a idéia de que um longo parênteses se fez presente na história da filosofia entre o último dos antigos e o primeiro dos modernos. A Idade Média foi capaz de construir uma reflexão filosófica original, rigorosa e fecunda, ainda que tal reflexão tenha estado unida a questões de feições teológicas.

A RAZÃO DIANTE DA FÉ NA PATRÍSTICA

Como já dissemos, ainda que a postura majoritária dos pensadores tenha sido amplamente favorável à utilização dos recursos racionais para tratar das questões ligadas à fé, essa posição não foi a única. Vez por outra se fazia ouvir uma voz discordante. A título de exemplo, vamos referir dois pensadores importantes do início da filosofia medieval, dois nomes importantes da Patrística, um reticente, outro entusiasta quanto à integração entre *fides* e *ratio*. Vamos falar rapidamente de Tertuliano e de Agostinho.

Tertuliano (c. 155-c. 235) é um advogado do foro romano. Ele se pergunta sobre os pontos de contato entre fé e razão: questiona-se sobre o que haveria de comum entre Atenas e Jerusalém, concluindo que a sabedoria mundana é, na verdade, uma intérprete temerária dos designios de Deus. Vai mais longe ainda, afirmando que todas as heresias, em última instância, têm sua origem na filosofia². Tertuliano entende que a filosofia não apenas não fornece contribuição significativa para as questões ligadas à fé, mas pode, até mesmo, representar um perigo para ela. Vejamos o que diz Tertuliano:

Eis as doutrinas de homens e demônios, nascidas do engenho da sabedoria mundana para encantar os ouvidos. Esta é a sabedoria que o Senhor chama de estultície, aquele mesmo Senhor que, para confundir também a mesma filosofia, escolheu o que passa por estulto aos olhos do mundo. Esta é a sabedoria profana que temerariamente pretende sondar a natureza e os decretos de Deus. E as próprias heresias vão pedir seus petrechos à filosofia³.

Em outro texto célebre, declara Tertuliano:

² Cf. SARANYANA, Joseph-Ignasi. *Historia de la filosofía medieval*. 3. ed. Pamplona: Eunsa, 1999.

Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Ou a Academia com a Igreja? Ou os hereges com os cristãos? A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão, que nos ensina a buscar o Senhor na simplicidade do coração. Que inventem, pois, se o quiserem, um cristianismo de tipo estoíco, platônico e dialético! Quanto a nós, não temos necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho. Nós possuímos a fé e nada mais desejamos crer. Pois começamos por crer que para além da fé nada existe que devamos crer⁴.

Bem diferente desta postura desfavorável à filosofia é a posição daquele que é considerado o mais importante nome da Patrística, o célebre pensador africano Agostinho de Hipona (354-430). Para ele, a razão exerce um papel bastante importante, pois ela é o que de mais excelente há natureza humana⁵. Na perspectiva agostiniana, a fé aparece como um ponto de partida para a investigação racional. Seu pensamento pode ser sintetizado na famosa sentença *intelligere ut creda, crede ut intelligas*, isto é, compreendo para crer, creio para compreender. Embora sendo ponto de partida, a fé não se furta à compreensão. Ora, para que seja compreendida é preciso o trabalho da razão. Este será o desafio da reflexão agostiniana, e para levar a cabo suas pretensões, Agostinho tratará de múltiplas questões, mas que podem ser sintetizadas nos temas fundamentais de seu filosofar: Deus e o homem.

Agostinho declara em sua obra *Solilóquios* o objetivo de sua investigação: nesse pequeno texto escrito no retiro de Cassiciaco, por volta de 386, aborda, num diálogo consigo mesmo, temas referentes a Deus e à alma. Tais temas retornarão também no *De immortalitate animae* (387) e no *De quantitate animae* (387-388). Nos *Solilóquios*, após invocar ao “Deus amado por tudo o que consciente ou inconscientemente, pode chegar a amar”, o autor elucida a meta de sua filosofia:

A – Eis que já orei a Deus.

R – Pois bem, o que queres saber?

A – Tudo o que acabo de pedir em minha oração

R – Resume isso brevemente.

A – Desejo conhecer a Deus e a alma

R – E nada mais?

A – Nada mais, absolutamente.⁶

³ *De Praescriptione Haereticorum*, c. 7 – reproduzido em BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 137.

⁴ Texto reproduzido em Bohner; Gilson, op. cit., p.138.

⁵ Cf. *De libero arbitrio* II, 6,13.

⁶ *Solilóquios* I, 2, 7.

Deus e a alma não são conhecimentos distintos em Agostinho. Um e outro estão intimamente ligados, pois a alma é o meio do qual parte, a fim de atingir o conhecimento de Deus, uma vez que este não pode ser atingido imediatamente pela razão, só pela fé. A alma, o homem interior, no entanto, pode ser conhecida pela razão, e é partindo dela que o homem poderá, no encontro consigo mesmo, encontrar também a Deus.

Tendo essa convicção, Agostinho parte para a busca de Deus. Aí reside o tema central de sua reflexão. O pensamento agostiniano é uma procura. Tal procura está radicada na fé, pois sem esta a busca não teria sentido. A procura não é mais um aspecto da antropologia agostiniana; pelo contrário, é o sentido de sua concepção antropológica. A procura, fundamentada na fé, concilia em Agostinho antropologia e teologia, pois é no encontro consigo mesmo que o homem encontra a Deus, a meta da sua busca e o sentido da sua vida.

Na reflexão agostiniana, Deus está na alma; é aí que Ele se revela: na mais profunda interioridade da alma. Assim, procurar Deus e a alma significa, para o homem, procurar a si mesmo. Esta foi a incansável busca existencial empreendida pelo homem Agostinho. Seu pensamento é o reflexo de sua *inquietação* na procura da verdade.

Antes mesmo de sua conversão cristã, Agostinho estava envolvido em tal procura. Ao longo de sua vida, nunca duvidou da existência de Deus, como ele mesmo declara nas *Confissões*, ainda que ignorasse o que devia pensar em relação à substância divina e aos caminhos para o encontro com Deus⁷. Desde a leitura do *Hortensio*⁸ de Cícero, que o aproximou das questões filosóficas, passando por quase uma década de simpatia pelo racionalismo dos maniqueus⁹, que viam a Deus como sendo luz, um ente corpóreo, e as almas como partículas da luz divina; mesmo aí, já se manifestava seu interesse teológico. Decepcionado com o maniqueísmo, Agostinho, por volta de 383, adere, em Roma, ao ceticismo da Nova Academia, pois lhe parecia que os acadêmicos

⁷ Cf. *Confissões* V, I, 5.

⁸ Gilson afirma que “Augustin s’est éveillé à la vie philosophique en lisant un dialogue de Cicéron aujourd’hui perdu, l’*Hortensius*. Dès ce jour, il ne cessa de brûler d’un ardent amour pour la sagesse et cette découverte resta toujours pour lui, dans la suite, le premier pas sur la route douloureuse qui devait le conduire à Dieu” (“Introduction a l’étude de Saint Augustin”, p. 1).

⁹ Agostinho foi simpatizante dos maniqueus por nove anos. Nesse período, concebia a Deus como sendo uma substância infinita, que abarcava o universo. Nas *Confissões* V, 7, 146, relata sua desilusão com a seita, especialmente após o frustrante encontro com o líder maniqueu Fausto.

seriam os mais sensatos dos filósofos, na medida em que julgavam que “de tudo se devia duvidar e sustentavam que nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem”¹⁰.

A procura filosófico-existencial do futuro bispo de Hipona continua e ocorre o seu encontro com o neoplatonismo, que o faz renunciar ao ceticismo. Conceberá, então, Deus como uma luz que está acima do espírito, só podendo ser atingida pelo homem na medida em que este transcende o que há de mais elevado nele. É igualmente no contexto do neoplatonismo que se vai fundamentar a percepção agostiniana da diferença absoluta entre Deus e o homem. Com os neoplatônicos irá também se persuadir de que todas as coisas são boas, sendo o mal, portanto, uma privação do bem, porque não poderia originar-se de Deus¹¹. Com o neoplatonismo, Agostinho chegará à conclusão de que o ceticismo não se sustenta. Demonstrará essa convicção, logo após a sua conversão, ao escrever o *Contra acadêmicos* (386). Tal posição, contrária aos cétricos, aparecerá também em outras obras, como os *Soliloquios* (386-387), em que fundamentará a possibilidade do encontro da verdade, a partir da existência do sujeito que existe, vive e pensa; o mesmo ocorre no *De Trinitate* (399-419) X, 10, 981 e no *De Civitate Dei* (412-426) XI, 26; 551.

Refutada a dúvida, Agostinho está pronto para retomar a sua busca. Como dissemos, o neoplatonismo tem aí um papel importante e decisivo. Constitui-se numa base sólida da reflexão agostiniana. Após a conversão, Agostinho irá construir seu pensamento e encaminhar sua procura a partir dessa sustentação neoplatônica. O neoplatonismo será adaptado pela visão cristã, mas nunca deixará de ser o fundamento do qual o agora cristão Agostinho vai começar a construir sua reflexão filosófico-teológica.

Uma vez convertido (386, e batizado em abril de 387), Agostinho encaminhará a sua busca numa perspectiva cristã. Levando em conta a sua própria experiência, entenderá que Deus se revela no profundo esconderijo da alma humana; daí ser necessário olhar para dentro de si próprio, para encontrar o amoroso objeto tão ansiosamente buscado pelo homem. Dirigindo o olhar para o mais profundo de si mesmo, que o homem vai reconhecer-se em sua própria natureza espiritual. Aí então, encontrará a si mesmo e o Deus que o criou. A fórmula agostiniana para

¹⁰ *Confissões* V, 10, 19.

¹¹ Como nota Marcos Costa em sua recente biografia – *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé*: “A partir daí Agostinho daria um importante passo na busca de uma solução para o problema do mal, que começou a aparecer como que um tirar fora, uma privação, ou seja, o mal não é uma substância, não forma um Ser, mas, pelo contrário, o mal é ausência, defecção do Bem – o não-ser” (p. 93-94).

o encontro com Deus é: “de fora para dentro e de dentro para Deus”. É, pois, no retorno a si próprio, ou seja, na própria interioridade, que o homem se coloca em disponibilidade para o encontro com a verdade. A verdade é interior ao homem, mas é também transcendente; ela só pode ser encontrada, quando o homem se encerra em si mesmo, reconhecendo e confessando-se, isto é, analisando, refletindo profundamente sobre os problemas da existência de modo profundo e sincero. É o que faz em suas *Confissões*.

A posição de Agostinho é importante porque será uma grande referência durante toda a Idade Média. De fato, seu pensamento assumirá uma autoridade que jamais será contestada. A palavra “autoridade” tem aqui um significado bastante importante. Ocorre, de fato, na filosofia medieval algo que a torna muito peculiar em relação ao filosofar de outros períodos. Normalmente a autoridade maior na reflexão filosófica reside nos argumentos. Uma idéia, um pensamento será aceito se for bem fundamentado e se estiver construído a partir de premissas não falaciosas que conduzam com clareza ao que intenta mostrar. Na filosofia medieval também é assim. Aliás, a preocupação com a construção de um discurso coerente, o desejo de não deixar de lado eventuais objeções que, de alguma forma, obscureçam a clareza das idéias, é muito presente nos grandes textos produzidos pela filosofia medieval. Mas, na Idade Média, além da autoridade dos argumentos há uma outra autoridade: aquela que está fundamentada na fé. Refiro-me à autoridade toda especial que é conferida às Escrituras, à Tradição da Igreja, especialmente os Padres da Igreja, e, nesse sentido, notadamente Agostinho é tido por uma grande autoridade. Toda a filosofia medieval estará emoldurada em torno das relações entre *fides* e *ratio*, estando sempre presente um especial cuidado com a *authoritas*. Mesmo quando se trata de questões que não têm relações estritas com os problemas teológicos, tais como as questões éticas, as relações políticas, a antropologia etc., tudo isso vai estar relacionado com o tema de fundo que é, precisamente, a relação entre fé e razão. Não sendo possível analisar essa questão na sua amplitude, vamos nos situar em um período particularmente interessante em que o relacionar-se com a fé e a razão aparece de uma forma bastante peculiar pelos problemas que envolve, pelas soluções apresentadas e suas repercussões na filosofia escolástica posterior: refiro-me à filosofia do século XI, filosofia esta que foi bastante influenciada por um enriquecedor debate em torno da dialética e sua aplicabilidade às questões religiosas, as questões consideradas mais importantes.

FÉ, RAZÃO E AUTORIDADE NO SÉCULO XI

A reflexão filosófica do século XI é marcada por uma questão em especial: a *dialética*. Dialética, no caso, é uma das *sete artes liberais*, mais especificamente, uma das disciplinas que, ao lado da Gramática e da Retórica, constituem o *Trivium*. No contexto de estudos do século XI, a dialética é a lógica aristotélica, isto é, o estudo do *Organon* aristotélico, bem como os comentários e tratados de Porfírio e Boécio em torno da lógica aristotélica. A dialética é entendida como sendo a disciplina que separa o verdadeiro do falso, conduzindo à verdade. Os problemas que surgem no século XI não são atinentes à dialética em si mesma; o que ocorre, na verdade, é uma diferença no modo de compreender esta disciplina na sua relação com as questões religiosas, aquelas questões que são consideradas as mais importantes, as mais fundamentais. Alguns autores, como Pedro Damiano, eram extremamente reticentes quanto ao uso da dialética. Deve-se notar, contudo, que a preocupação precípua de Pedro Damiano é com a formação dos clérigos. Ora, para estes, entende o autor, mais importante do que dedicar-se aos estudos dialéticos seria dedicar-se às orações e à meditação das Sagradas Escrituras. Pedro Damiano chega a afirmar que, se Deus entendesse que a sabedoria humana fosse deveras importante, Ele teria chamado filósofos para serem discípulos de Seu filho em vez de rudes pescadores.

Um exemplo significativo do que significou o debate sobre a dialética na reflexão filosófica do século XI é, porém, a controvérsia eucarística que colocou em lados opostos Lanfranco de Pavia e Berengário de Tours. Não cabe, aqui, uma análise detalhada da polêmica¹². Digamos, apenas, que Berengário buscou aplicar ao sacramento eucarístico as concepções dialéticas. De fato, Berengário entendia que a racionalidade estava intimamente ligada à idéia de evidência. Ora, na eucaristia, Berengário via que era evidente a presença do pão e do vinho, mesmo depois das palavras da consagração, proferidas pelo sacerdote. Diante da evidência impossível de ser negada, Berengário entendia que a transformação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo ocorria *verdadeiramente*, mas, de acordo com Berengário, as palavras do sacerdote não alteravam a substância do pão e do vinho. Estes elementos, a partir da consagração, passariam a *significar* o corpo e o sangue de Cristo.

Contrário às concepções de Berengário é Lanfranco de Pavia. Lanfranco não nega a importância da dialética, mas entende que ela deve

¹² Para uma análise mais ampla da polêmica em torno da dialética, bem como das relações entre fé e razão no século XI, sobretudo a contribuição de Anselmo de Aosta, indicamos nosso estudo: *Fides Ratio Auctoritas*: o esforço dialético no *Monologion* de Anselmo de Aosta – as relações entre fé, razão e autoridade. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

ser usada com bastante cautela, a fim de que não conduza a erros. No caso específico do debate eucarístico, Lanfranco entende que a consagração tem o poder de alterar a essência do pão e do vinho. Estes não apenas *significam* o corpo e o sangue de Cristo, como pensava Berengário, mas possuem a *mesma essência* do corpo de Cristo, presente no céu. Apesar de a aparência ser a mesma, antes e depois da consagração, houve, consoante Lanfranco, uma alteração da essência.

Este debate, em que pese ser basicamente teológico, é um claro evidenciador do papel e da importância da dialética no contexto da filosofia do século XI. A questão que estava posta era: se a dialética é uma disciplina importante, se ela é, como já dissera Agostinho, “a arte das artes e a disciplina das disciplinas”¹³, não deveria, então, ser usada para tratar das questões que são tidas como as mais importantes, ou seja, as questões ligadas à fé? As respostas de Berengário, Lanfranco e Pedro Damiano não nos parecem suficientemente maduras. Uma resposta bem mais fundamentada foi dada por Anselmo de Aosta, cujos escritos refletem de modo bastante interessante sobre a questão.

A POSIÇÃO DE ANSELMO DE AOSTA (1033-1109)

Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob a forma de meditação, umas idéias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da essência divina e outras questões conexas com esse assunto. Isto é, atendendo mais a como devia ser redigida esta meditação do que à facilidade da tarefa ou à medida das minhas possibilidades, estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras tudo o que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. Desejaram, também, que não descurasse responder a eventuais objeções, por quanto simples e inconsistentes, que se me apresentassem ao longo do trabalho.¹⁴

Esse parágrafo que abre o Prólogo do *Monologion*, o primeiro tratado escrito por Anselmo de Aosta (1033-1109), não obstante sua

¹³ “Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quae quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant? Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire; sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest” (Agostinho. *De Ordine*, 2, 13, 38).

¹⁴ *Monologion*. Prologus, 44, 2-12.

singeleza, encerra uma complexidade não perceptível de imediato. Por que, afinal, um grupo de jovens monges beneditinos, cristãos, portanto, insistiam com seu prior, para que discorresse sobre algo que era objeto de sua fé, fazendo uso de um procedimento exclusivamente racional? A metodologia explícita no Prólogo é retomada no primeiro parágrafo do primeiro capítulo da obra, quando o autor manifesta sua confiança na possibilidade de que se possa alcançar, “usando apenas a razão”, o convencimento, “ao menos em grande parte” das coisas, diz Anselmo, “das quais nós cremos com certeza acerca de Deus e de suas criaturas”¹⁵. O procedimento metodológico mostrava que se estaria tratando do objeto da fé, mas de um tal modo que a autoridade fosse colocada entre parênteses.

Analisando as diversas justificativas em torno do procedimento adotado, sejam aquelas explicitadas no próprio corpo da obra, bem como aquelas encontradas em outros escritos de Anselmo, e na correspondência do autor, notadamente nas cartas a seu antigo formador Lanfranco de Pavia, percebemos que o procedimento *sola ratiōe* adotado foi objeto de certa inquietação. Algo havia que tornava suspeita aos olhos de alguns a obra de Anselmo. O que seria? A resposta, encontramos-la no contexto cultural do século XI, marcado pelo que chamamos *o debate em torno da dialética* que acabamos de analisar. A obra de Anselmo não está isolada deste contexto de discussão. Ninguém parte do zero em filosofia. Toda reflexão filosófica é construída a partir de um contexto de discussão e se constitui numa resposta em torno dos problemas de um determinado período. Não é diferente com Anselmo de Aosta. Seu trabalho intelectual se constitui numa resposta bem mais madura à questão fundamental do debate cultural do século XI. Parece-nos que o pensamento de Anselmo só pode ser bem entendido quando são compreendidas as vicissitudes intelectuais de sua época. Assim como Anselmo é devedor do legado patrístico, particularmente agostiniano, é igualmente devedor de seu contexto de discussão mais imediato. Toda a sua obra, mas particularmente o seu primeiro grande tratado, o *Monologion*, escrito por volta de 1077, parece-nos ser a mais esclarecedora resposta aos problemas então em voga.

Um aspecto que merece ser ressaltado no escrito é o seu modo de compreender a autoridade. No prólogo, o autor declarara sua fidelidade a Agostinho. De fato, parece que se pode dizer que Anselmo é fiel a Agostinho, mas tal fidelidade deve ser entendida em sentido amplo: ele não o contradiz, mas nem sempre expressa os conteúdos da

¹⁵ Cf. *Monologion*. I, 13, 5-14,1

mesma forma do bispo de Hipona. Não nega a autoridade, mas não a torna soberana. Não se trata de corrigir o legado patrístico, nem mesmo atualizá-lo. O que faz Anselmo é retomar os temas, enfocando-os de modo novo.

O objeto de reflexão dos Padres pode ser retomado, pois, se o conteúdo da verdade é imutável, sua compreensão é profundamente dinâmica, uma vez que, em última instância, estamos diante de um Deus que se revela a um homem cuja compreensão é limitada, ainda mais que marcada pelas conseqüências indelévels da queda original. Não há, para Anselmo, erro no legado da Patrística, mas isso não significa que os Padres sempre tenham compreendido todos os meandros de um conteúdo assaz sublime.

Assim procedendo, não discorda da autoridade, embora, *metodologicamente*, sinta-se no direito de prescindir dela: pautando sua reflexão *sola ratiõne*, mostra que a autoridade se constitui em sólido alicerce e não em um limitador a constranger a reflexão. O conteúdo revelado é garantia de verdade, mas a compreensão desse conteúdo nunca se realiza totalmente. Por isso, os escritos dos Padres são respeitados e aceitos. Anselmo em momento algum vai minimizar sua importância, e, se abre mão de utilizá-los *explicitamente* no *Monologion*, não é por desprezo, mas por uma razão metodológica que, inegavelmente, ressalta o valor da razão natural. Mas o método racional não é um fim em si mesmo: ao abrir mão do uso explícito de referências às autoridades, particularmente no *Monologion*, Anselmo não prejudica em nada aquele que crê, pois não vai de encontro à sua fé, mas proporciona-lhe a alegria de ver confirmado pelo rigor dialético o conteúdo de suas convicções de fé.

O fundamental no procedimento metodológico adotado por Anselmo é que há uma valorização da razão natural, sem que isso implique demérito à fé. O esforço argumentativo conduz, por ele mesmo, à clarificação da verdade. Ele mostra que há uma ordem humana que, por si mesma, é capaz de conduzir à verdade. Situa-se aí o que Anselmo chama de *razões necessárias*: a validade da argumentação deve estar nela mesma, embora, é claro, a racionalidade em questão diga respeito aos conteúdos da fé. Anselmo não entende a razão como impedimento, nem como alternativa à fé, mas como um outro meio de acesso ao conteúdo da revelação, meio este, contudo, indissociado da fé. Não há, porém, uma incondicional confiança na capacidade racional: as razões necessárias são, por sua própria natureza, limitadas, já que não podem explicar a realidade divina em si mesma, chegando apenas a certificar sua existência. O exercício racional, contudo, torna a fé, na perspectiva de Anselmo, algo sempre vivo, por isso ele dirá que incorre

em negligência aquele que, podendo preparar-se adequadamente para empreender o esforço racional, não o faz. A recompensa de um tal esforço em que a *ratio* é capaz de alcançar algo da *veritas* é, para usar as palavras de Anselmo no sexto capítulo do *Monologion*, a “grande e prazerosa alegria” de ver o objeto de suas convicções ser confirmado pelo rigor do exercício racional bem conduzido.

É preciso ter o cuidado de bem entender o sentido desse procedimento metodológico utilizado pelo autor do *Monologion*: a *ratio* anselmiana é expressão de um modo muito próprio de fazer filosofia, mas não pode ser confundida com a razão moderna. Em Anselmo, a razão humana não se opõe ao ensinamento da fé, podendo fornecer um esclarecimento em relação ao que é objeto de crença, uma vez que o conteúdo da revelação nem sempre se apresenta ao crente de modo límpido, isento de incompreensões. Perscrutar *sola ratione* o conteúdo da fé significa creditar à razão a capacidade de, por si mesma, conduzir à verdade. É claro que em momento algum a *ratio* substitui a *fides*. A fé é sempre o ponto de referência. Algumas verdades de fé oferecem uma imensa dificuldade ao esforço racional, mas também aí, conforme Anselmo de Aosta, a razão tem seu papel: se ela não pode dizer tudo, pode, contudo, lançar alguma luz sobre tais conteúdos.

Evidentemente, tal empreendimento constitui para quem se arvora em executá-lo um grande esforço e, como tal, exige um adequado preparo. Não é sem razão que Anselmo, no prólogo da obra que estamos destacando, mostra a dificuldade em executar o que os seus irmãos de hábito lhe haviam solicitado. Aplicar-se à dialética implica ser capaz de enfrentar os desafios de bem conduzir a argumentação racional. Não estar suficientemente preparado para tal empresa causa problemas. É o que Anselmo identifica naqueles que chama os “dialéticos hereges”, tão bem exemplificado na crítica a Roscelino, presente na *Epístola sobre a encarnação do verbo*. A fim de elucidar a importância de uma adequada preparação para o esforço dialético, Anselmo faz uso de uma figura: compara a atuação do dialético insuficientemente preparado à desventura de morcegos e corujas, os quais só avistam o céu à noite, arvorando-se, em pleno meio-dia, a enfrentar águias, animais que olham diretamente o sol, sem pestanejar. Para o prior de Bec, o uso da razão, o encadeamento dos argumentos dialéticos toma a forma de um esforço, já que não é algo a que se possa dedicar sem empenho. Por isso, devem ser evitados dois erros: a *soberba* em pensar que a dialética tem todas as respostas e a *negligência* em recusar a busca das razões da fé.

Anselmo foi capaz de instaurar algo novo, evidenciando a fecundidade de suas reflexões. A inovação está na maneira mais ampla,

mais completa em que situa a dialética. Ela é por ele entendida como um *instrumento* que o homem, por ser criatura racional, pode e deve utilizar. A inovação de Anselmo não se restringe ao seu tempo. Parece-nos que ele acrescenta algo também em relação à tradição do pensamento cristão que tem diante de si. Parece-nos que, antes de Anselmo, nenhum autor tenha partido apenas da razão (*sola ratione*) para perscrutar os conteúdos revelados. O modo como entende a razão parece-nos apresentar importantes inovações. O exercício racional não precisa ser temido; pelo contrário, é até mesmo um motivo de gáudio. Anselmo parte da razão não para submeter o conteúdo da fé a uma confirmação, mas para, através do encadeamento das razões necessárias, encontrar satisfação intelectual, sem que isso implique ceder a qualquer espécie de racionalismo, pois o autor não descarta dos limites da razão, mas, apesar disso, o rigor não desvanece diante da impossibilidade da compreensão plena. O esforço bem realizado não aceita o fideísmo, nem se deixa seduzir pelo racionalismo. Não nos parece que os envolvidos nas discussões em torno da dialética no século XI, possam ser simplesmente rotulados como racionalistas e fideístas. Queremos dizer que Anselmo, de modo mais maduro e fecundo do que seus contemporâneos, soube evitar posturas reducionistas, mostrando, em meio ao debate sobre o estatuto da dialética, que, se for bem utilizada e, para isso é mister que seja bem compreendida, a razão humana, além de não oferecer riscos à fé, concede ao crente a satisfação de ver confirmados, tanto quanto possível, os fundamentos daquilo que crê e ama.

