

## **A QUERELA 'DIALÉTICOS VERSUS ANTIDIALÉTICOS'. ATUALIDADE, ORIGEM, CONTROVÉRSIAS, CONTRIBUIÇÃO E INFLUÊNCIA DE SÃO TOMÁS DE AQUINO.**

PAULO FAITANIN\*

### **Introdução.**

#### **1. A razão em desencanto.**

Desde a Revolução Industrial e especialmente a partir do último século, o cientificismo e o tecnicismo, abalizados pelo primado da razão iluminista, possibilitaram que o homem realizasse grandes descobertas apresentadas sempre como benefícios para a humanidade. Em continuidade, o recém iniciado milênio desenvolve num ritmo acelerado novas propostas científicas que prometem revolucionar a qualidade de vida e a cura de enfermidades até então incuráveis, a partir da decodificação genética humana.

Em meio a tantas promessas, muitas das quais infundadas, houve efetivamente muitos louros. Contudo, apesar de tantas glórias e compromissos de globalização dos benefícios das mesmas, a ciência ainda não conseguiu incluir em suas benfeitorias a grande maioria da população mundial, que continua vivendo às suas margens. Tamanha é a exclusão decorrente deste processo que nenhuma estatística consegue esconder a miséria da humanidade, muitas vezes, consequência do uso da própria ciência e da técnica, como no caso do infortúnio decorrente da ciência bélica. Não existe benefício humano se não inclui todos os homens.

É fato o quanto é paradoxal a relação entre o progresso e o desenvolvimento da técnica e o regresso e desconhecimento da dignidade humana. Apesar de sua desenvoltura, nunca o homem esteve tão ameaçado pelo uso da técnica como em nossos dias, a ponto de acelerar a desventura humana. Por que com o apogeu da técnica desencadeou-se a negação da dignidade humana? Como a técnica –

---

\* Doutor em Filosofia Medieval pela Universidad de Navarra/ Espanha. Membro do S.I.E.P.M (Société International Pour L'Étude de la Philosophie Médiévale). Membro do CEP (Comitê de Ética em Pesquisa) da Faculdade de Medicina da UFF. Membro do I.B.F.C.R.L (Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência 'Raimundo Lúlio'). Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFF (Universidade Federal Fluminense). Editor e Redator da www.aquinate.net (Revista Eletrônica de Estudos Tomistas).

exaltação de modelo de aplicação dos recursos e avanços da investigação da razão humana - pôde ser valida inúmeras vezes contra o próprio homem?

A consciência deste fato fez emergir a desesperança com relação ao que se pode esperar da ciência e da técnica. Tem sido estratégico o contínuo cultivo da euforia no inconsciente coletivo para resgatar o positivismo científico e justificar o seu desenvolvimento e aplicação, mesmo que contrária ao bem comum e supondo o sacrifício de muitos.

Este eufemismo científico tem servido para ocultar a triste realidade do sofrimento de muitos, enquanto resultado do desencanto humano com a ciência, com a técnica e, naturalmente, com a razão. Eis o desencanto que o homem contemporâneo sente com relação à razão e o manifesta de muitos modos em linhas de pensamento que vão desde negá-la, subjugá-la ou torná-la ainda mais autônoma.

De fato os pensadores contemporâneos acertam ao centrarem os seus debates ao redor da razão, na medida em que procuram uma resposta ao sentimento atual de desencanto adveniente do seu uso e aplicação. Não teria este desencanto da razão sua origem na exacerbação dos seus domínios e limites? Ou no atrofiar de seus princípios? Ousamos dizer que estaria tanto na exacerbação dos seus limites quanto no atrofiamento dos seus princípios, pois em um e outro caso viola-se a sua natureza e ordenação, negando os seus limites e desnordeando os seus princípios. Há que libertar a razão de seus limites que o iluminismo racionalista e o idealismo lhe impuseram e redescobri-la dialética em sua justa medida.

## 2. As raízes do desencanto.

Desde o início do século XX os exageros da razão foram criticados por teorias como a de Nietzsche que denunciando o extremismo da situação, acabava por oferecer um outro como solução: o *niilismo*<sup>1</sup>. De fato, o enfado das doutrinas herdadas da modernidade em que por um lado a razão fora estabelecida como iluminadora e incoercível, senhora e mestra de seus próprios limites, como pro-

---

<sup>1</sup> Nietzsche emprega este termo para qualificar a sua oposição radical aos valores morais tradicionais e às tradicionais doutrinas metafísicas. NIETZSCHE, F. *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Kröners Taschenausgabe Bd. 78, 1996, XV, §24: “O niilismo é somente um conjunto de considerações sobre o tema ‘Tudo é vão’, não é somente a crença de que tudo merece morrer... É o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes do qual não é possível atribuir um juízo negativo: a negação ativa corresponde mais à sua natureza profunda”.

punham as teses cartesiana<sup>2</sup> e kantiana<sup>3</sup> e, que por outro lado, a eliminava do diálogo com a fé, como propunha a doutrina luterana<sup>4</sup>, minaram a própria autonomia da razão e a sua condição dialética, propiciando críticas que apontavam os seus limites ou que propunham uma nova concepção de dialética, como ocorreu mediante a crítica materialista.

Podemos fundamentar o desencanto pós-moderno da razão na herança moderna, destacando dois exemplos de como a razão de dialética ‘solidária’ passou a ser dialética ‘solitária’. Assim temos que, por um lado, em Lutero negava-se o papel da razão na investigação teológica, por outro lado, em Descartes subordinava-se toda a investigação das verdades, incluindo as da fé, ao escrutínio da razão filosófica.

As posturas luterana e cartesiana não foram senão conseqüências da ruptura da harmonia entre razão e fé lograda na Escolástica, em que para tal supunha a razão dialética aberta às verdades transcendentais. A partir de Lutero e Descartes firmou-se respectivamente a autonomia da fé frente à razão em assuntos teológicos e o primado da razão frente a todo e qualquer conhecimento humano, ou

---

<sup>2</sup> DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, Quinta Parte, pp. 47-66. René Descartes [1596-1650], em sua obra, *Discurso do Método*, configura uma proposta de libertação total da razão do mundo objetivo e propõe o estabelecimento mesmo de um critério subjetivo indubitável para a investigação da existência de Deus, através de um método que girava ao redor da própria razão, pondo nela mesma todas as condições de conhecimento. Com isso, assistimos, no início da Idade Moderna, o começo da total impossibilidade de estabelecer uma ciência teológica que conciliasse a razão e a fé.

<sup>3</sup> GAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor, 2000, verbete ‘fé’, pp. 143-146. Alguns séculos depois, no período áureo da instauração fideísta luterana, da autonomia e primado da fé, e racionalista cartesiana, da autonomia e primado da razão, surgiu um pensador cristão de influência luterana e inspiração cartesiana, Emanuel Kant [1724-1804]. Este filósofo alemão com a sua obra *A crítica da razão pura*, procurava estabelecer, sem negar a autonomia da razão, seus justos limites frente às verdades de fé, que culmina com a tese defendida na obra *A religião dentro dos limites da simples razão*, onde se não elimina a autonomia da fé, a subordina aos limites da simples razão.

<sup>4</sup> A postura radical de oposição à razão como método superou à dos que propuseram certa aproximação. Assim, frente ao racionalismo reinante no término da Escolástica surgiram posições religiosas contrárias a esta radical exaltação da razão. Neste contexto a Reforma protestante, numa de suas críticas, compreendia que os pensadores cristãos – leiam-se católicos – exageravam no uso da razão nas pesquisas teológicas. Martinho Lutero [1483-1546] esboça esta crítica à razão dialética em favor da interpretação bíblica só mediante a fé. Neste teólogo esboça-se o modelo da crise entre razão e fé que se havia instaurado em sua época, a partir de uma crítica generalizada e até preconceituosa com relação aos escolásticos – denominados como corruptores da fé – que em seu momento propuseram aproximar a razão das verdades reveladas.

seja, a razão presa aos seus próprios limites e a fé subordinada, quando não negada.

Mas o desencanto não parou por aí, pois alguns séculos depois, no período áureo da instauração fideista luterana, da autonomia e primado da fé, e racionalista cartesiana, da autonomia e primado da razão, surgiu um pensador cristão de influência luterana e inspiração cartesiana, Emanuel Kant [1724-1804] que com a sua obra *A crítica da razão pura*, procurava estabelecer, sem negar a autonomia da razão, os justos limites da razão e nela os da religião como defenderia mais tarde na obra *A religião dentro dos limites da simples razão*, onde se não eliminou a autonomia da fé, a subordinou aos limites da simples razão.

### 3. As conseqüências do desencanto.

Segundo a crítica de algumas correntes pós-modernas, como a do *relativismo*, urgia libertar a razão de seus próprios limites sem restaurar qualquer diálogo com a fé, afirmando em sua subjetividade o critério de valor e verdade, como defende Richard Rorty, em seu *pragmatismo*<sup>5</sup>. O pseudo-conforto que o relativismo filosófico promove deflagra por fim o real e desesperante desencanto da razão, agora frente ao valor e à verdade universais. Com esta proposta a razão deixa de ser ordenadora universal, perde o seu rumo e se fecha novamente em seus limites.

O abandono dos seus limites passa por uma tentativa de resgate de seus princípios e de sua abertura para o que lhe transcende, mas não a contraria. A razão ainda prisioneira de seus limites, não é dialética, é escrava e não livre, o que de *per se* contradiz à própria razão, já que ela é justamente a capacidade da qual emana a liberdade ao diálogo com o mundo, com os outros, consigo mesma e com Deus.

Uma causa fundamental do desencanto hodierno da razão é a perda do diálogo com a fé. Mal compreendida, a fé foi vista nos últimos séculos como limite externo à razão. Visão equivocada, pois ela não deve ser considerada um limite, senão um princípio transcendente à razão. Esta mesma ruptura entre razão e fé

---

<sup>5</sup> RORTY, R. *Contingence, ironie et solidarité*. Paris: Armand Colin, 1995, p53; *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos Filosóficos I. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, pp. 39-40. Contra a teoria de Rorty vejam: VALADIER, P. A *A narquia dos valores. Será o Relativismo Fatal?* Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 173-180; RATZINGER, J. “A ditadura do relativismo”, *Aquinate*, 2 (2006) in *Ciência & Fé*. www.aquinate.net

tem marcado o tom da angústia dos discursos humanos acerca do sentido da vida, da razão e da religião nos últimos séculos. E para piorar ainda mais, múltiplos ataques se fazem à razão quando esta alude um possível diálogo com a fé. Mas é bem verdade que este diálogo deve pautar-se na coerência, onde os princípios da razão sejam respeitados e o dado de fé compreendido, não havendo lugar para sobreposições ou adaptações.

Em nossos dias têm sido sucessivas as contendas em que marcam a oposição entre razão e fé. Sinal dos tempos em que o desencanto da razão destoa qualquer diálogo. São inúmeros exemplos que demarcam esta oposição, mas um em especial é atualíssimo e nos chama a atenção, o debate *criacionismo x evolucionismo*, em que certos setores da ciência primam pela explicação racional de todo e qualquer fenômeno, inclusive o religioso; e certas religiões primam pela explicação só pela fé. O debate ‘dialéticos x antidialéticos’, mais do que nunca se encontra presente em nossos dias, sob a ótica desta contenda.

Em seu livro *A caixa preta de Darwin*, Michael Behe apresenta como proposta científica a teoria dos ‘complexos irreduzíveis’<sup>6</sup>, ou seja, a tese segundo a qual afirma que certas estruturas moleculares – como os glóbulos brancos – não teriam a sua origem por acaso mediante a seleção natural e, por conseguinte, não estariam sujeitas à teoria do evolucionismo defendida por Charles Darwin na obra *Origem das espécies*<sup>7</sup>.

Como síntese de sua crítica o bioquímico norte-americano conclui afirmando a necessidade da existência de um ‘intelligent design’ que haveria de ter projetado tais estruturas. Michael Behe foi criticado por seus pares – e inclusive por cientistas cristãos, como Fiorenzo Facchini<sup>8</sup> – por defender uma doutrina que não havia passado pelo crivo científico da verificação e da demonstração; além de ser acusado de defender, através de sua teoria, a doutrina cristã do criacionismo, que pautada no livro do Gênesis estabelece a necessária existência de uma Causa eficiente criadora e ordenadora do universo<sup>9</sup>.

## **Desenvolvimento.**

### **1. O resgate do encanto.**

---

<sup>6</sup> BEHE, M. *A Caixa Preta de Darwin. O desafio da bioquímica à teoria da evolução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, pp. 190-210.

<sup>7</sup> DARWIN, CH. *Origem das Espécies*. Rio de Janeiro: Villa Rica, 1994, pp. 89-90.

<sup>8</sup> FACCHINI, F. “Evolução e Criação”, *L’Osservatore Romano*, 17 de Janeiro de 2006.

<sup>9</sup> Gn, 1,1.

Como vimos na contenda criacionismo x evolucionismo, o debate entre razão e fé é atual, mas as suas origens remontam ao período patrístico<sup>10</sup>, em que se discutiu o papel da razão nas investigações teológicas e onde encontraremos a bela contribuição agostiniana de que *a graça não suprime a natureza racional, mas a aperfeiçoa*<sup>11</sup>. Contudo foi na escolástica<sup>12</sup> do séc. XI ao XIII que esta questão teve o seu apogeu, com uma proposição de conciliação entre razão e fé.

<sup>10</sup> Por *Patrística* entendemos também duas coisas: o período histórico do pensamento cristão compreendido entre os séc. I e VII e a sistematização da filosofia cristã e da teologia ensinadas neste período por aqueles que foram denominados Padres da Igreja, justamente por gerarem e guardarem o patrimônio doutrinário filosófico e teológico que não se justapunham às verdades de fé do Cristianismo: DROBNER, H.R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 11-14.

<sup>11</sup> Muito enriquece o seguinte esclarecimento: “Para Agostinho, a natureza merece elogios como obra saída das mãos criadoras de Deus, mas, no estado atual, acha-se enferma e debilitada devido ao pecado, necessitada de socorro divino, isto é, da graça. Esta aperfeiçoa, enobrece, cura e santifica o homem. Reconhece o valor da natureza, porém, deixada a si mesma, não tem nenhuma potencialidade, a não ser para o pecado. Deus criara, de fato, o homem com perfeição, equilíbrio e íntegro. Com a transgressão, perdeu a integridade e este despojamento foi transmitido às gerações sucessivas. Neste estado, o homem não teria salvação se não lhe fosse dada a graça de Deus. Esta é dom gratuito. Não é devida aos méritos humanos: *gratia gratis data, unde et gratia nominatur* [a graça é dada de graça, pelo que esse nome lhe é dado]. Agostinho insiste em que a graça não é dada em recompensa a nossos méritos ou devido à nossa dignidade natural: ‘Trabalhei mais que todos, embora não eu, mas a graça de Deus que está comigo’ (1Cor 15,10). O mérito não é fruto do ato humano, mas da ação amorosa de Deus. Do contrário, a graça não seria dom, mas soldo.. Para Agostinho, a verdadeira graça é aquela obtida pelos méritos de Jesus Cristo, aquela que não é a natureza, mas a que salva a natureza. Contudo, o homem não permanece meramente passivo sob a ação da graça. Há cooperação humana. A graça nos faz cooperadores de Deus, porque, além de perdoar os pecados, faz com que o espírito humano coopere na prática das boas obras: nós agimos, mas Deus opera em nós o agir. Natureza e graça não são forças que se opõem, que se destroem, mas que se irmanam, se ajudam. Assim como a medicina não vai contra a natureza, mas contra a enfermidade, a graça vai contra os vícios e defeitos da natureza. Por isso *a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa* [*gratia non tollit, sed perficit naturam*]. Contra aqueles que crêem na inocência do homem, no seu poder de viver sem pecado graças a seus próprios esforços, Agostinho explora a miséria espiritual profunda do homem, tanto antes quanto depois do batismo. Antes, pelo fato da transmissão hereditária e da imputação do pecado de Adão. Depois do batismo, o homem se torna inevitavelmente pecador por força da concupiscência. Há uma espécie de necessidade de pecar. Por essa razão, o homem tem necessidade a cada instante e em cada um de seus atos de um socorro divino”: SANTO AGOSTINHO, *A Graça* (I). São Paulo: Paulus, 1999, Introdução por R. Frangiotti, pp.106-108.]

<sup>12</sup> Por *Escolástica* entendemos duas coisas: o período medieval da formação das Escolas e a sistematização da filosofia e da teologia ensinadas nestas escolas. Embora inicialmente no século XVI o termo era usado de forma depreciativa, em relação ao sistema de filosofia praticado nas escolas e universidades medievais, esta conotação foi e ainda é cada vez mais sinônimo de um período e sistemas áureos do Medievo: LOYN, H.R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, verbete ‘escolástica’, pp. 132-133.

O tema de que se ocupou esta calorosa disputa<sup>13</sup> ocorrida na Escolástica do século XI<sup>14</sup>, entre dialéticos<sup>15</sup> e antidialéticos<sup>16</sup> foi acerca da licitude do uso da razão dialética em questões teológicas e teve por personagens principais Berengário de Tours [1000-1088], através da obra *De Sacra Coena adversus Lanfrancum*<sup>17</sup> e Pedro Damiano [1007-1072], através da obra *De divina omnipotentia*<sup>18</sup>.

Alguns dialéticos afirmaram que as realidades que não se enquadravam nos princípios de demonstração dialética não poderiam ser consideradas verdadeiras. Ora, para eles as verdades de fé por não se enquadrarem nos justos limites da razão, não poderiam ser verdadeiras, se não pudessem ser demonstradas. Os antidialéticos alegaram em oposição, que as verdades de fé não se enquadrariam nos justos limites da demonstração dialética por não estarem sujeitas a eles e que embora não os contrariassem, não dependia deles para serem verdadeiras.

## 2. Aristóteles: a fonte da dialética como método.

Esta querela escolástica supôs em todo o seu desenvolvimento a *dialética* que, no Medievo, era entendida como uma das *disciplinas* que compunham o *trivi-*

---

<sup>13</sup> A 'disputa' forma parte do método de investigação escolástico. As mencionadas três etapas no desenvolvimento do método na filosofia e na teologia escolástica, caracterizam-se pelo sucessivo primado de três elementos: a palavra de Deus [*lectio* ou leitura do texto sagrado] a utilização das autoridades [*auctoritas*, ou Padres da Igreja], o uso da razão para a formulação de questões [*quaestiones* ou das dúvidas] e a discussão [dialética] acerca da questão [*disputatio* ou disputa].

<sup>14</sup> As bibliografias especializadas em História da Filosofia Medieval destacam a importância deste debate não só para a configuração da ulterior conciliação de fé e razão, mas também para uma mais plena e adequada discussão do tema da onipotência divina. Como referências nós indicamos: FRAILE, G. *Historia de la Filosofia*. II (1º). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, pp. 345-353; GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 281-288; GILSON, E. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris: Vrin, 1989, pp. 1-38; SARANYANA, J.I. *Historia de la Filosofia Medieval*. Tercera Edición. Pamplona: Eunsa, 1999, pp. 116-119.

<sup>15</sup> O termo *dialético* se aplica aos escolásticos que sustentaram que pelo uso da dialética só a razão atinge a verdade, cuja tarefa consiste em esclarecer os conceitos, de tal maneira que o uso da razão neste método e disciplina esteja acima da autoridade: ZILLES, U. *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 57.

<sup>16</sup> O termo *antidialético* se aplica aos escolásticos que se opuseram aos que consideravam o uso da dialética o único meio de atingir a verdade e de inclusive debater acerca das verdades reveladas: ZILLES, U. *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 57.

<sup>17</sup> BERENGÁRIO DE TOURS, *De Sacra Coena adversus Lanfrancum*. Ed. Vischer. Berlin: 1834, pp. 100-101.

<sup>18</sup> PEDRO DAMIÃO, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*. Ed. Migne. Patrologia Latina: 144-145.

um<sup>19</sup>, necessária para a formação intelectual do homem livre e usada como método para aperfeiçoar a ‘arte de argumentar’. Originalmente foi transmitida da Antigüidade clássica ao Medievo, a partir de sucessivas contribuições, mas a sua fonte principal é a lógica do filósofo grego Aristóteles [384-322 a.C], de quem W. Jaeger afirma ser o primeiro pensador que forjou, ao mesmo tempo que a sua filosofia, um conceito de sua importância na história<sup>20</sup>.

Aristóteles é o pai da lógica, mas poderíamos dizer que os métodos de pesquisa de Zenão de Eléa, Sócrates, a dialética de Platão, a dos Eleatas e a dos Sofistas já eram lógicos, tendo ele dado continuidade a um esforço já começado<sup>21</sup>. Foi Alexandre de Afrodísia [200 d.C] que denominou *Órganon* ou *instrumento*, à série de obras lógicas do Estagirita [*Categorias, Sobre a Interpretação, Primeiros Analíticos, Segundo Analíticos, Tópicos e Refutações Sofísticas*] e que por primeiro valeu-se da palavra *lógica* *logik*», pois como nos atesta D. Ross, este nome era desconhecido de Aristóteles<sup>22</sup>, embora não o fosse o de *dialética* *dialektikòs*<sup>23</sup>.

A doutrina lógica aristotélica sobre a *dialética* foi tratada especialmente na obra *Tópicos*, a ponto de M. C. Sanmartín afirmar que nesta obra se encontra *in nuce* toda a lógica aristotélica<sup>24</sup>. Segundo M.-D. Philippe essa obra trata da atividade de nossa razão empenhada numa procura intelectual, em meio às diversas opiniões dos homens, que se serve dos argumentos mais comuns<sup>25</sup>.

Muito oportunas são as palavras de E.C.B. Bittar que nos recorda que, embora o termo *tópos* em Aristóteles signifique originalmente “limite fixo do corpo continente” [*Física*, IV, 212<sup>a</sup>] aqui, neste contexto, o toma em outro sentido para significar e indicar os lugares-comuns *tòpoi* do silogismo dialético, aqueles ar-

<sup>19</sup> O programa de educação medieval tinha o nome de *Artes liberales*. A instrução correspondia aos livres e o trabalho manual aos escravos. Daí tais artes darem somente o nome ao programa de educação dos homens livres e afeitos ao trabalho intelectual. Tais artes eram distribuídas em *sermocinales*: de *sermo*, ‘palavra’, com três disciplinas – gramática, retórica e dialética; eis o *trivium*; e *reales*: de *res*, ‘real’, com quatro disciplinas – aritmética, geometria, astronomia e música; eis o *quadrivium*. A dialética, dentre tais disciplinas, teve grande importância tanto no uso quanto na forma, pois servia de instrumento para a busca da verdade, mas também de falácia e engano.

<sup>20</sup> JAEGER, W. *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 11.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Refutações sofísticas*, 34, 183b 15.

<sup>22</sup> ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 31.

<sup>23</sup> BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1961, p. 183; KAPPES, M. *Aristoteles-Lexikon*. New York: Burt Franklin, 1971, p. 20.

<sup>24</sup> SANMARTÍN, M.C. “Tópicos” in Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) I*. Madrid: Gredos, 1994, 81.

<sup>25</sup> PHILIPPE, M.-D. *Introdução à Filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 242.

gumentos comumente explorados nos debates entre pensadores e profissionais da palavra pública<sup>26</sup>. Assim M. Kappes se refere aos lugares comuns: “no sentido dialético e retórico são *of tÒpoi* os pontos de vista comuns a partir dos quais uma coisa pode ser considerada”<sup>27</sup>.

O tratado apresenta no Livro I uma introdução acerca do método dialético que se desenvolverá em outros seis livros em que apresentarão os lugares comuns da argumentação. Os livros II e III tratarão da predicação accidental em geral. O livro IV tratará do primeiro lugar comum ou da predicação genérica. O livro V do segundo lugar comum ou da predicação própria e os livros VI do terceiro, ou da predicação definidora e o VII do quarto lugar comum ou da predicação de identidade. E finaliza com uma proposta prática do uso da dialética no Livro VII-I.

Assim ele apresenta o objetivo de sua obra:

“Nosso tratado se propõe encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços. Devemos, em primeiro lugar, explicar o que é o raciocínio e quais são as suas variedades, a fim de entender o raciocínio dialético: pois tal é o objeto de nossa pesquisa no tratado que temos diante de nós”<sup>28</sup>.

Antes mesmo de estabelecer a dialética como um tipo de raciocínio, o autor começa por dizer o que é o raciocínio:

“O raciocínio é um argumento em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras”<sup>29</sup>.

Feito isso, distingue quatro tipos de raciocínios, dos quais um é o dialético:

---

<sup>26</sup> BITTAR, E.C.B. *Curso de Filosofia Aristotélica*. São Pulo: Manole, 2003, p. 292.

<sup>27</sup> KAPPES, M. *Aristóteles-Lexikon*. New York: Burt Franklin, 1971, p. 57.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 1, 100<sup>a</sup> 18-24.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 100<sup>a</sup> 25-26.

“o raciocínio é dialético quando parte de opiniões geralmente aceitas”<sup>30</sup>.

E, para tanto, ele precisa que:

“a proposição dialética é uma interrogação provável, quer para todos, quer para a maioria, quer para os sábios e dentro destes, quer para todos, quer para a maioria, quer para os mais notáveis”<sup>31</sup>.

Concluindo, podemos dizer que para ele a *dialética* é a ‘arte de argumentar’, um método que permite desempenhar com êxito em toda discussão dialética o papel de questionador e de respondente.

### 3. Santo Agostinho: a dialética como disciplina.

Muito provavelmente deveu-se a Cícero [106-43 a.C] em língua latina tomar como sinônimo de lógica o termo dialética<sup>32</sup>, embora nos ateste P. Alcoforado ter sido o seu uso comum a partir de Santo Agostinho<sup>33</sup>. De fato, com Santo Agostinho [354-430] o uso deste vocábulo como sinônimo de disputa se torna comum em língua latina. Soma-se a isso o testemunho favorável de sua aplicação à análise das questões filosóficas e, inclusive, teológicas:

“Restando considerar as artes que não pertencem aos sentidos, mas à razão da alma, onde reina a disciplina dialética [disciplina disputationis] e a aritmética [disciplina numeris]. A dialética é de muitíssimo valor para penetrar e resolver todo gênero de dificuldades que se apresentam nos Livros Sagrados”<sup>34</sup>.

Sem sombras de dúvidas, a contribuição de Marciano Capella [365-430]<sup>35</sup> foi fundamental para que se configurasse, desde então, o método dialético como uma das disciplinas que, compondo o *trivium*, fossem necessárias para a formação

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 100<sup>a</sup> 30.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 104<sup>a</sup> 8-10.

<sup>32</sup> ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 31.

<sup>33</sup> ALCOFORADO, P. “‘Lógica’, ‘Analítica’, ‘Dialética’ &c”, *Coletânea*, n. 5 (2004), pp. 66-70.

<sup>34</sup> SANTO AGOSTINHO, *De doctrina christiana*. II, c. 31, n.º. 48.

<sup>35</sup> ALCOFORADO, P. “‘Lógica’, ‘Analítica’, ‘Dialética’ &c”, *Coletânea*, n. 5 (2004), pp. 66-70.

intelectual do homem de seu tempo<sup>36</sup>. Com Severino Boécio [480-525] considerado – o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos<sup>37</sup> – estabelecer-se-ia de vez a importância da dialética como disciplina que dispõe o espírito para a investigação racional. Sua importância para a transmissão da lógica grega aristotélica para o medievo é indiscutível. Podemos inclusive arriscar a dizer que *sine Boethio in logica Aristotele mutus esse*.

#### 4. A dialética na Escolástica do séc. XI.

Severino Boécio foi o mais importante veículo de transmissão da cultura lógica greco-latina ao Ocidente medieval até o século XIII. Como atesta E. Gilson ele é “o professor de lógica da Idade Média”. Até o século XII os medievais conheceram as *Categorias*, o *Peri hermeneias* de Aristóteles e a *Isagogé* de Porfírio pelas traduções e comentários que Boécio fez desta *logica vetus*. Entre 1120 e 1160 traduzir-se-iam os *Primeiro* e *Segundo Analíticos*, os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas* a assim denominada *logica nova*. Assim, pois, já se tinha no séc. XI intenso uso da dialética e a partir do séc. XII já se conhecia por inteiro o *Órganon* aristotélico. Fato que nos conta o historiador A. Rivaud que já neste período eram muitas as escolas dialéticas:

“No século XI, se vê pulular retóricos e dialéticos e desde o início, se desencadeia a oposição entre teólogos sérios que se relacionam com profundidade com as coisas e sofistas e oradores, que procuram ocasião para brilhar”<sup>38</sup>.

É também interessante o testemunho de Guiberto de Nogent [1060-1124] que narra como em cinquenta anos a gramática e a dialética se tornaram presentes na formação intelectual:

“Era pequena naquele tempo, por isso naquele então era raro (o estudo) de tantas questões gramaticais... [dialética] Com o passar do

---

<sup>36</sup> FRAILE, G. *Historia de la Filosofia*. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 810.

<sup>37</sup> GRABMANN, M. *Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift “in Boethium de Trinitate” Im Zusammenhang der Scholastik des 13. Und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt*. Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz, 1948, p.1.

<sup>38</sup> RIVAUD, A. *Histoire de la Philosophie. Tome II : De la Scolastique à l' époque classique*. Paris : PUF, 1950, p. 4.

tempo vimos ferver a gramática, de tal modo que era evidente esta disciplina nas inúmeras escolas”<sup>39</sup>.

A *querela* teve o seu início oficialmente no século XI, muito provavelmente em razão do crescente número de escolas oferecendo estudos em Teologia e da natural exigência da dialética como disciplina que auxiliava nas demonstrações racionais e logo como método e critério de hermenêutica na investigação dos textos das Sagradas Escrituras. O mau uso em aplicação das demonstrações filosóficas contribuiria e muito para justificar os ulteriores exageros do uso da dialética em Teologia. Caso notório foi o de Anselmo de Besata [c. 1050] que mal se valendo das regras de raciocínio e muito bem dos sofismas chegava ao extremo do absurdo com as suas conclusões, como por exemplo: *Mus* [rato] é um monossílabo, ora *mus* come queijo; logo um monossílabo come queijo.

O exagero e a imprudência no uso deste método nas questões teológicas geraram sérias controvérsias e produziram inúmeras heresias, como quando – ao relatar-nos Pedro Damiano contra os dialéticos – da aplicação da dialética na análise da onipotência divina: *se Deus é onipotente, pode a contradição, logo pode fazer com que não tenham existido as coisas que existiram*<sup>40</sup>. E. Gilson assim se expressou acerca desta questão:

“Por mais modesto que tenha permanecido o nível dos estudos e por mais vacilante que tenha sido a sorte da civilização desde o desenvolvimento carolíngio, a prática do trívio e do quadrívio tornara-se, apesar de tudo, tradicional... No próprio interior da Igreja já encontrávamos certos clérigos cujas disposições de espírito pendiam para a sofística e que foram tomados de tal ardor pela dialética e pela retórica, que faziam a teologia passar naturalmente para o segundo plano”<sup>41</sup>.

Este exagero transcendia o terreno da filosofia, vindo a minar o da teologia. Por esta razão, não raro no centro das controvérsias havia muito mais um mal resolvido problema metafísico, do que um problema do uso da dialética nas investigações teológicas, pois a *querela* não era só acerca do uso da razão como método dialético, senão também sobre o estatuto metafísico das questões debati-

<sup>39</sup> GUIBERTO DE NOGENT, *De vita sua*. I, c. 4: PL 156, 844A.

<sup>40</sup> PEDRO DAMIÃO, *De divina omnipotentia*, c. 16.

<sup>41</sup> GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 281

das. E neste sentido foi também uma querela metafísica, além de uma discussão acerca da honestidade, viabilidade e possibilidade do uso da razão nas investigações teológicas. O historiador medieval J.-I. Saranyana já havia salientado a questão de que o debate dialético supunha uma atrofia metafísica:

“Esta dialética exagerada, possível por causa de uma atrofia da metafísica, teve também suas repercussões nas ciências sagradas”<sup>42</sup>.

A posição radical e equivocada de Berengário de Tours [1000-1088] que proclamou como norma que a razão e a evidência eram superiores à autoridade desencadeou uma série de debates, cujo exagero o levaria à heresia:

“O agir racional na compreensão da verdade é incomparavelmente superior, pois chega à evidência da verdade da coisa... e de nenhum modo a negaria” e salienta que em tudo deve aplicar-se o método dialético: “A maior perfeição do coração é diante de todas as disputas aplicar a dialética”<sup>43</sup>.

Como nos adverte G. Fraile o exagero na aplicação da dialética aos dogmas o conduziu a uma interpretação alegórica, simbólica e falsamente espiritualista da real presença de Cristo na Eucaristia. Para Berengário o pão seria somente um símbolo da presença de Cristo na hóstia consagrada. Negara a transubstanciação do pão e vinho em corpo e sangue de Cristo, por admitir impossível que os acidentes do pão e do vinho subsistissem à mudança de substância de pão para a do corpo de Cristo. Interpretação dialética da Eucaristia que lhe renderam fortes oposições e geraram uma grande controvérsia.

Como oponente ao uso exagerado da dialética e de suas maléficas consequências teológicas surgiu, naquele então, Pedro Damiano [1007-1072] que saiu em defesa do seu justo uso. Ele qualificara a dialética de ‘sutileza aristotélica’, por meio da qual, os que dela se valiam poderiam tornar-se heréticos:

---

<sup>42</sup> SARANYANA, J.I. *Historia de la Filosofía Medieval*. Tercera Edición. Pamplona: Eunsa, 1999, pp. 117.

<sup>43</sup> BERENGÁRIO DE TOURS, *De Sacra Coena adversus Lanfrancum*. Ed. Vischer. Berlin: 1834, pp. 100-101.

“eles vêm por meio da dialética, ou seja, por seu uso equivocado, tornarem-se heréticos”<sup>44</sup>.

Sem abandonar a dignidade do seu uso filosófico, Damião proporá subordina-la à Ciência Sagrada, isto é, à Teologia, o que significa entender a filosofia como serva da teologia:

“Esta arte do engenho humano [dialética], se admitida no tratamento da ciência sagrada, não deve ser tomada como arrogante mestra, mas deve servir à senhora [teologia] com algum obséquio para o seu proveito, portanto nem precipitar-se nem corrompê-la”<sup>45</sup>.

Com relação à sua má aplicação teológica asseverou que a razão humana é incapaz de vir a entender os problemas divinos, especialmente aos que se referem à onipotência de Deus, que se estende a tudo, pois a potência divina está acima de toda a compreensão humana e os mistérios da fé não podem ser entendidos pela dialética.

Sem negar o princípio da não contradição, sustentou que Deus pode tudo, mas isso não significa que possa fazer coisas contraditórias. Ao argumento ainda muito atual que questiona se Deus poderia fazer uma pedra que não pudesse levantar responderia Damião se vivo fosse, em nossos dias, dizendo que Deus não pode a contradição. De tal modo, sem cometer contradição, Deus pode fazer que não tenham existido as coisas que existiram, pois sendo coeternas com Ele, pode suprir o seu caráter temporal:

“Se, pois, as coisas podem ser coeternas com Deus, pode Deus fazer com que as coisas que foram feitas não fossem; ora, todas as coisas podem ser coeternas a Deus, logo, Deus pode fazer que não tenham sido, as coisas que existiram”<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> PEDRO DAMIÃO, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteposenda*. Ed. Migne. Patrologia Latina: 145, 689-699.

<sup>45</sup> PEDRO DAMIÃO, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*. Ed. Migne. Patrologia Latina: 145, 603.

<sup>46</sup> PEDRO DAMIÃO, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*. Ed. Migne. Patrologia Latina: 145, c. 16.

Por todo o dito anteriormente, esta questão que ocupa significativas páginas das Histórias da Filosofia Medieval foi propriamente mais do que uma mera disputa, mas uma contenda que se configurou efetivamente como uma *querela*, ou seja, *um debate inflamado sobre pontos de vista contrários*<sup>47</sup>. De fato, muitas questões já haviam sido disputadas desde o início na Patrística, como as disputas contra as *heresias*<sup>48</sup>, em especial contra o adocionismo, docetismo, gnosticismo, monarquianismo, arianismo e o pelagianismo<sup>49</sup>. Na Escolástica as disputas acerca do ‘princípio de individuação’<sup>50</sup> e a dos ‘universais’<sup>51</sup> ocupariam igualmente lugar de destaque ao lado da controvérsia entre os dialéticos e os antidialéticos. A diferença fundamental é que a disputa dialética incorria em doutrinas heréticas e com infêrências teológicas. Durante certo tempo um olhar condenável por parte dos teólogos pairou sobre a honestidade e a viabilidade do uso da razão e de seu método dialético nas investigações teológicas. Assim nos atestava E. Gilson este sentimento de desconfiança:

“Essa intemperança de dialética não podia deixar de provocar uma reação contra a lógica e mesmo, em geral, contra o estudo da filosofia. Aliás, havia nesta época, em certas ordens religiosas, um movimento de reforma que tendia a fazer da vida monástica mais rigorosa o tipo normal da vida humana. Portanto, compreende-se facilmente que, em várias partes, tenham sido envidados esforços para desviar os espíritos da cultura das ciências profanas, em especial da filosofia, que pareciam simples sobrevivências pagãs numa era em

<sup>47</sup> HOUAISS, A E VILLAR, M. DE S. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, verbete ‘querela’, col. 1, p. 2325.

<sup>48</sup> Por *heresia* ‘*haíresis*’ entendemos a escolha livre que implica na negação pertinaz, após a recepção do Batismo, de qualquer verdade que se deve crer com fé divina e católica ou na dúvida pertinaz a respeito dessa verdade.

<sup>49</sup> FRANGIOTTI, R. *História das Heresias (Séculos I-VII). Conflitos ideológicos dentro do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>50</sup> O debate acerca deste problema foi acirrado durante a Alta Escolástica e a Baixa Escolástica. Duas posições se tomaram com vigor – a de Tomás de Aquino que havia sustentado a tese *materia signata quantitate* em que se afirmava a matéria como o princípio de individuação das substâncias corporais e, posteriormente, a de Duns Escoto, sintetizada na doutrina da *haecceitas*, ou seja, de que era a forma o princípio de individuação dos entes. Sobre isso: FAITANIN, P. “A querela da individuação na Escolástica”, *Aquinate*, n.º. 1 (2005) pp. 74-91 [www.aquinate.net].

<sup>51</sup> Sobre a história desta questão recomendamos: DE LIBERA, A. *La querelle des universaux De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Editions du Seuil, 1996, pp. 262-283.

que todas as forças humanas deviam ser empregadas na obra da salvação”<sup>52</sup>.

## 5. Tomás de Aquino e a proposta de uma dialética no séc. XIII.

Já no século XIII, convictos de que a verdade revelada, o artigo de fé dado por Deus ao homem não poderia contrariar a natureza da própria razão que a aceita e nela crê sem deixar de buscar entendê-la, alguns teólogos, como Alberto Magno [1205-1280] e posteriormente Tomás de Aquino [1225-1274] procuraram conciliar razão e fé. Particular importância teve o esforço tomista de conciliá-las, valendo-se muitas vezes dos ensinamentos respectivamente de Santo Agostinho e de Aristóteles, de que a graça e a fé não suprimem a natureza racional do homem, senão antes a supõe e a aperfeiçoa e de que o princípio de não contradição é condição para o conhecimento da verdade. A *tese* que sustentamos é a de que esta querela ajudou a consolidar, a partir da contribuição de Tomás de Aquino, não só a conciliação de filosofia [*ratio*] e teologia [*fides*] no século XIII, plasmada na conhecida sentença: *philosophia ancilla theologiae est*, senão também uma adequada compreensão de dialética, como salientou Émile Bréhier:

“Destas discussões que se seguiram durante tantos anos, tenderam a oferecer um resultado positivo que dissipa um pouco a ambigüidade da noção de dialética: distinguiu-se a dialética como pretensão de determinar os estatutos do real e a dialética como simples arte formal da discussão”<sup>53</sup>.

Dando importância à dialética enquanto arte da argumentação no estudo da doutrina sagrada, assim se expressou o Aquinate:

“As outras ciências não argumentam em vista de demonstrar seus princípios, mas para demonstrar a partir deles outras verdades de seu campo. Assim também a doutrina sagrada não se vale da argumentação para provar seus próprios princípios, as verdades de fé, mas parte deles para manifestar alguma outra verdade, como o A-

---

<sup>52</sup> GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 283.

<sup>53</sup> BREHIER, E. *La Philosophie du Moyen Age*. Paris : Éditions Albin Michel, 1949, p. 117.

póstolo, na Primeira Carta aos Coríntios, se apóia na ressurreição para provar a ressurreição geral”<sup>54</sup>.

A *análise* da questão nos confirma que isso não foi de imediato, pois haveria de demonstrar primeiro que a verdade revelada não se opõe à verdade que alcança a razão, a que o Aquinate dedicou-se amplamente e que aqui assim resume:

“a doutrina sagrada utiliza também a razão humana, não para provar a fé, o que lhe tiraria o mérito, mas para iluminar alguns outros pontos que esta doutrina ensina. Como a graça não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa, convém que a razão natural sirva à fé”<sup>55</sup>.

Visto isso, passemos a esclarecer o modo como em Tomás de Aquino fé e razão foram harmonizadas. Por ser tal questão desconhecida entre os gregos, o Aquinate buscou na Patrística os elementos para a sua proposta de harmonia, sem deixar de valer-se da contribuição aristotélica, acerca da razão. Ele se opôs à teoria patrística que conduzia à afirmação de uma *antinomia*, ou seja, contradição entre fé e razão, tal como defendera, por exemplo, Tertuliano [157-220] que sustentava que a aceitação da fé cristã implica na renúncia ao direito de livre exame dessa fé<sup>56</sup>.

Mas também criticou a doutrina escolástica da *dupla verdade* que considerava que os juízos da fé e da verdade não tratavam de uma mesma verdade, que fora atribuída aos discípulos de Averróis [1126-1198], como por exemplo, a Siger de Brabant [1240-1284] que desvinculava a filosofia da teologia, afirmando que, conquanto a Revelação contenha toda a verdade, não é necessário que se harmonize com a filosofia<sup>57</sup>. Tendo em vista que o Angélico procurara harmonizar fé e razão, antes mesmo de expor sua proposta é conveniente que consideremos o que é razão, sua natureza, distinção do intelecto e sua relação com a fé, bem como saber o que é a fé, sua natureza e sua relação com a razão.

O termo latino *ratio* que aqui nos serve mais imediatamente para significar em língua portuguesa o que entendemos por *razão*, é tomado em muitos sentidos. Em língua latina o substantivo *ratio* derivado de *ratus*, particípio passado do verbo

---

<sup>54</sup> TOMAS DE AQUINO, *Sum. Theo.* I, q. 1, a.8. c.

<sup>55</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theo.* I, q. 1, a.8. c.

<sup>56</sup> TERTULIANO, *De Praescriptione haereticorum*, c.7 [PL 2, 13-92].

<sup>57</sup> MANDONNET, P. *Siger de Brabant*. Louvain, 1911, t. VI, pp. 148 ss.

*reor, reris, ratus sum, veri* [contar, calcular] significa primitivamente cálculo, conta<sup>58</sup>. Em contexto filosófico *ratio* serviu adequadamente para Cícero [106-43 a.C] introduzir o termo na latinidade, traduzindo o termo grego *lo/goj*, que originalmente possuía também diversos sentidos, dentre os quais, em especial, destacam-se os de ‘conta’, ‘cálculo’, ‘consideração’, ‘explicação’, ‘palavra’ e ‘discurso’<sup>59</sup>.

Em Tomás de Aquino *ratio*<sup>60</sup> [razão] designa comumente a faculdade cognoscitiva própria do homem, mas também serve para significar ‘conceito’, ‘noção’, ‘essência’, ‘definição’, ‘procedimento especulativo’, ‘princípio’, ‘discurso’<sup>61</sup>. Ao que podemos resumir em dois sentidos fundamentais: (a) *ratio*, enquanto *natura* [natureza] e que significa a faculdade e (b) *ratio*, enquanto ato da natureza e que designa o ‘ato da razão’ ou a sua potência, que indica a essência da coisa. Feito isso, em linhas gerais, para o Aquinate razão designa<sup>62</sup>:

		a) ontológica		
	I. causalidade	b) lógica		
		a) definição		
	II. noção	b) essência		
<i>Ratio</i> significa		1. sensível:	Particularis	cogitativa
			a) apetitiva	vontade
	III. faculdade	2. imaterial		
			b) cognosciti- ca	intelecto

Adverte-nos o Angélico que *intelecto* e *razão* são dois nomes diferentes que designam dois atos diversos de uma mesma potência. Razão designa o processo ou discurso e intelecto o entendimento do que se resulta deste discurso<sup>63</sup>. De um outro modo podemos dizer que a razão é a potência discursiva do intelecto. Por isso, raciocinar significa passar de uma intelecção a outra [*Sum. Theo.* I,q.79,a.8]. Passemos agora a considerar o que é a fé. Tomada em sentido geral esta palavra

<sup>58</sup> ERNOUT, A. ET MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. 4 édition. Paris: Éditions Klincksieck, 1994, p. 570.

<sup>59</sup> CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999, p. 625.

<sup>60</sup> DEFERRARI, R. A *Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works*. Vol.1. New York: Books on Demand, 2004, pp. 937-942.

<sup>61</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.* D.33,q.1,a.1,ad3; *In Lib. De Div. nom.* c.7, lec.5.

<sup>62</sup> PEGHAIRE, J. *Intellectus et Ratio selon S. Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin, 1936, p. 17.

<sup>63</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theo.* II-II,q.49,a.5,ad3.

designa a disposição de acolher como verdade as informações das quais não temos provas pessoais, baseando-nos sobre a autoridade de outros. Em sentido estrito-teológico, designa uma das três virtudes teológicas [fé, esperança e caridade], que dispõe o crente a abandonar-se pela fé nas mãos de Deus, aceitando humildemente suas palavras.

O Aquinate afirma ser a fé um dom de Deus [*Sum. Theo.* II-II,q.2,a.2] que dispõe o homem a participar da ciência divina, ainda que pela fé obtenha um conhecimento imperfeito de Deus [*C.G.* III,c.40]. Como não poderia ser virtude apta ao homem se intrinsecamente não se relacionasse com o intelecto, o Aquinate afirma ser a fé um dom de Deus que recebida no homem pela vontade livre, habita no intelecto como ato. Em outras palavras, a fé entra no homem pela vontade e nele permanece, no intelecto, enquanto ato. E é conveniente que permaneça no intelecto enquanto ato, pois é do ato que se gera o hábito, do qual emerge a virtude.

Por isso, a fé recebida na alma habita no intelecto enquanto ato; e como ato dispõe o homem, pelo hábito, a manter a virtude, neste caso, a virtude teológica da fé, para nela aprofundar-se pelo uso do próprio intelecto, na medida em que a virtude da fé, ali habitando, permaneça continuamente dispondo o intelecto à recepção habitual dos princípios da fé revelados continuamente por Deus. Além do mais, é conveniente que a fé, sendo uma virtude apta ao homem, não seja contrária à própria capacidade humana de adquiri-la, pois o que é objeto de fé para o intelecto, lhe pertence propriamente como complemento e perfeição da natureza.

Neste sentido a fé – enquanto dom de Deus – é princípio deste ato que habita no intelecto [*Sum. Theo.* II-II, q.4,a.2; *De veritate*, q.14,a.4]. Mas não é um ato abstrato ou do raciocínio, senão do juízo, pelo qual se conhece a verdade, pois é próprio do intelecto conhecer a verdade pelo juízo, mediante o qual julga algo verdadeiro. É ato investigativo, pois não se obtém a verdade de modo imediato, senão que supõe, da parte do homem, a disposição habitual para a busca da verdade que o dom de Deus oferece ao intelecto, como seu ato.

Como vimos acima, a fé depende como condição para habitar no intelecto humano, como ato do qual emerge a própria virtude, do livre assentimento da vontade. A fé bate à porta da vontade humana e nela somente entra se o assentimento for livre e este sendo livre, a possibilita entrar na alma e passar a habitar a sua parte principal que é o próprio intelecto. Neste sentido a fé se manifesta no próprio ato de crer do intelecto, cuja certeza não se alcança mediante a verificação e demonstração empíricas – embora alcança-la não exclua a possibilidade de

ambas – senão pelo ato de iluminação divina infusa no intelecto humano [*In Io-an.*, c.4, lec.5]. Em outras palavras, não é contrário à fé que a sua certeza possa ser mediata ou imediatamente verificada empiricamente. Portanto, como condição primeira para o ato de crer está a abertura humana à iluminação e que consiste no assentimento livre da vontade [*Sum.Theo.* II-II,q.2,a1,ad.3; *De veritate*, q.14,a.1].

Os princípios infusos por Deus no intelecto se lhe parecem evidentes, pois a graça, neste caso o dom de Deus, Sua verdade transmitida pela fé, supõe a natureza do intelecto humano, bem como os seus princípios, de tal maneira que ao serem recebidos no intelecto eles não o contrariam, senão que se assentam nele como ato e o dispõe à maneira de hábito que o aperfeiçoa, à manutenção e aprofundamento da virtude que é a fé. Estes princípios revelados por Deus ao coração do intelecto humano não carecem de demonstração racional, pois lhe são evidentes, ainda que isso não impeça o homem de buscar nas razões naturais das coisas princípios analógicos aos que recebeu de Deus, em luz no intelecto, para comprovar a sua existência. A fé é necessária para a perfeição da natureza humana, sua felicidade, que é a própria visão de Deus [*Sum. Theo.* II-II, q.2, a.3;a.7; *De veritate*, q.14,a.10].

Concluindo, nos informa B. Mondin, que segundo São Tomás, o ato de fé pertence seja ao intelecto, seja à vontade, mas não do mesmo modo: formalmente é ato do intelecto porque resguarda a verdade; efetivamente é ato da vontade, porque é a vontade que move o intelecto a acolher a verdade de fé<sup>64</sup>. Nesta perspectiva, em Tomás, fé e razão são harmonizadas, pois a razão é apta naturalmente a entender os princípios que se seguem das demonstrações ou que para elas são supostos e os princípios que se seguem da Revelação, que chegam a conhecer mediante a infusão de princípios superiores, cuja ciência é a teologia [*Sum. Theo.* I,q.1,a.2].

Assim, a razão e fé são procedimentos cognoscitivos distintos, um é a razão que acolhe a verdade em virtude de sua força intrínseca e outro é a fé que aceita uma verdade tendo por base a autoridade da Palavra de Deus. E a verdade da Palavra de Deus não se opõe à verdade inquirida pela razão, já que nada vem de Deus para ser ato do intelecto humano que se lhe oponha intrinsecamente. É bem certo que as verdades reveladas superam em muito, em razão do seu conteúdo, à capacidade intelectual humana de entendê-las, como a da afirmação da Trindade na unicidade divina [*C.G.* I,c.3], mas isso não comprova a incerteza da

---

<sup>64</sup> MONDIN, B. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna: ESD, 2000, pp. 289.

verdade de fé, senão a imperfeição de nosso intelecto para entendê-las imediatamente, tais como são em si mesmas.

Somente a constância no hábito da fé permite ao intelecto penetrar, pouco a pouco, e segundo os desígnios das revelações divinas, no mistério de Sua verdade. A partir desta intrínseca relação em que de uma parte a razão busca naturalmente entender os princípios superiores à sua natureza e de outra parte a fé que, enquanto dom de Deus e verdade última da razão humana, na alma que livremente crê, é ato do intelecto que se torna efetivo pelo assentimento da vontade, Tomás harmoniza fé e razão, fazendo-as dependerem-se mutuamente entre si.

## 6. A querela no século XX: a questão da Filosofia Cristã.

Pois bem, se com Tomás entrelaçam-se fé e razão, como já havíamos dito no início, a partir do século XIV emergiria a ruptura entre ambas, face às posturas extremistas que, por um lado, afirmaria a autonomia da razão e, por outro, a da fé. Tendo percorrido esta ruptura num processo intermitente até o século XX, nele encontra-se novamente um lugar de debate para saber se seria possível uma filosofia [razão] cristã [fé]. Corpo velho em roupa nova, todo o debate é uma outra leitura da querela escolástica *dialéticos versus antidialéticos*. Vejamos resumidamente, pois, como na primeira metade do século XX o debate entre fé e razão traduziu-se na disputa acerca da possibilidade de uma *filosofia cristã*.

No século XIX, não raro, em razão dos extremismos idealista e materialista, os historiadores não viam valores culturais próprios da Idade Média. Muitos dos quais sequer reconheciam a filosofia e a teologia escolásticas como valores culturais. Durante certo tempo era lugar comum afirmar isso. Contudo, a tensão para um debate mais pertinaz surgiu mediante a afirmação de um professor da Antiga Universidade do Brasil, o francês historiador da filosofia medieval E. Bréhier [1876-1952], que afirmara que o Cristianismo não exercera influência essencial sobre a filosofia, a ponto de não ser adequado falar de uma filosofia cristã, ainda que no período medieval da Escolástica<sup>65</sup>. Em 1929 em seu artigo *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* indo ainda mais longe Bréhier sustentara que o Cristianismo não havia dado nenhuma contribuição ao progresso da filosofia, nem sequer com Santo Agostinho e São Tomás de Aquino<sup>66</sup>. Não com os mesmos argumentos, mas na mesma vertente daquele historiador, também sustentaram a negação da

<sup>65</sup> BREHIER, E. *Histoire de la Philosophie*. Vol.1 Paris : Éditions Albin Michel, 1927, p. 494.

<sup>66</sup> BREHIER, E. «Y a-t-il une philosophie chrétienne ?» *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1931), p. 162.

existência de uma filosofia cristã os seguintes autores: P. Mandonnet [1858-1936] e o teólogo brasileiro M.-T. Penido [1895-1970].

A partir de 1930 não houve congresso, encontro ou reunião filosófica em círculos cristãos que não abordasse a controvérsia. Em defesa de uma essencial contribuição do Cristianismo para a filosofia E. Gilson [1884-1978], mediante um argumento histórico, sustentara que não houve uma filosofia cristã, na medida em que o Cristianismo a tenha elaborado ao modo de uma filosofia própria, distinta das demais, mas houve e há uma filosofia cristã, enquanto isso significa que o Cristianismo tomou muitos elementos da especulação filosófica grega submetendo-os a um processo de assimilação e transformação, do qual resultou uma síntese cristã e acrescentou ainda um outro argumento favorável à filosofia cristã, na medida em que alguns dogmas cristãos, como a noção de um Deus criador, foi princípio de uma especulação racional própria da filosofia<sup>67</sup>.

De outra parte favorável também à afirmação de uma filosofia cristã esteve J. Maritain [1882-1973] que, por uma outra via, numa argumentação mais especulativa do que histórica, estabelecia que na dimensão abstrata de suas considerações, filosofia e cristianismo são distintas, mas no sujeito cristão, em virtude da influência da fé na especulação racional, estrutura-se numa dimensão concreta. Nesta perspectiva haveria de afirmar a existência de uma filosofia cristã<sup>68</sup>. Seguiram a tese da afirmação de uma filosofia cristã A.D. Sertillanges [1863-1948] e R. Jolivet [1891-1966]. Utilíssima é a contribuição de G. Fraile [1970†] que, sintetizando as teorias anteriores, resume dizendo que a própria palavra *filosofia*, quando surge para denominar a ciência das causas últimas, não era senão uma etiqueta sob a qual se encontravam formas de teologias mais ou menos camufladas<sup>69</sup>.

## 7. O resgate da harmonia: João Paulo II e a Encíclica *Fides et Ratio*.

Na segunda metade do século XX, especificamente em seu término, no ano de 1998, o Papa João Paulo II, por um lado, consciente do desencanto da razão por causa dos extremismos racionalistas e do esvaziamento da fé por motivo dos fundamentalismos religiosos e, por outro lado, por ser conhecedor da riqueza da contribuição da doutrina de Tomás de Aquino para a questão, pôs em dia o debate dialético [razão] versus antidialéticos [fé], inovando em sua resposta, a partir do

---

<sup>67</sup> GILSON, E. BOEHNER, PH. *História da Filosofia Cristã*. 8ª edição. Petrópolis : Vozes, 2003, pp. 9-22.

<sup>68</sup> MARITAIN, J. *De la philosophie chrétienne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1933.

<sup>69</sup> FRAILE, G. *Historia de la Filosofía II (1º)*. Madrid: BAC, 1986, p. 50.

resgate da teoria tomista da conciliação entre fé e razão, na qual a filosofia se põe a serviço da teologia. Assim iniciava o texto:

“A fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele, para que, conhecendo-O e amando-O, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio (cf. *Ex* 33, 18; *Sal* 2726, 8-9; 6362, 2-3; *Jo* 14, 8; *1 Jo* 3, 2)”.

Mais adiante, no Capítulo IV, onde trata da *Relação entre Fé e Razão*, resgata a perenidade da doutrina tomista dizendo:

“Neste longo caminho, ocupa um lugar absolutamente especial S. Tomás, não só pelo conteúdo da sua doutrina, mas também pelo diálogo que soube instaurar com o pensamento árabe e hebreu do seu tempo. Numa época em que os pensadores cristãos voltavam a descobrir os tesouros da filosofia antiga, e mais diretamente da filosofia aristotélica, ele teve o grande mérito de colocar em primeiro lugar a harmonia que existe entre a razão e a fé. A luz da razão e a luz da fé provêm ambas de Deus: argumentava ele; por isso, não se podem contradizer entre si [C.G.I,7]”<sup>70</sup>.

Não se opondo à contribuição que a filosofia pode dar para a compreensão da revelação divina, João Paulo II, mostrando-se defensor de uma filosofia cristã, enaltece o modo como o Aquinate soube aproximar estes dois campos do saber:

“Indo mais longe, S. Tomás reconhece que a natureza, objeto próprio da filosofia, pode contribuir para a compreensão da revelação divina. Deste modo, a fé não teme a razão, mas solicita-a e confia nela. Como a graça supõe a natureza e leva-a à perfeição, assim também a fé supõe e aperfeiçoa a razão... Embora sublinhando o caráter sobrenatural da fé, o Doutor Angélico não esqueceu o valor da racionalidade da mesma; antes, conseguiu penetrar profunda-

---

<sup>70</sup> PAPA JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*, c.IV, n°. 43.

mente e especificar o sentido de tal racionalidade. Efetivamente, a fé é de algum modo «exercício do pensamento»; a razão do homem não é anulada nem humilhada, quando presta assentimento aos conteúdos de fé; é que estes são alcançados por decisão livre e consciente»<sup>71</sup>.

Em elogio à doutrina tomista, que havia estabelecido a harmonia e cumplidade entre fé e razão, o Papa ressaltou que somente o amor desinteressado pela verdade poderia mover tal propósito:

“S. Tomás amou desinteressadamente a verdade. Procurou-a por todo o lado onde pudesse manifestar-se, colocando em relevo a sua universalidade. Nele, o Magistério da Igreja viu e apreciou a paixão pela verdade; o seu pensamento, precisamente porque se mantém sempre no horizonte da verdade universal, objetiva e transcendente, atingiu «alturas que a inteligência humana jamais poderia ter pensado». É, pois, com razão que S. Tomás pode ser definido «apóstolo da verdade». Porque se consagrou sem reservas à verdade, no seu realismo soube reconhecer a sua objetividade. A sua filosofia é verdadeiramente uma filosofia do ser, e não do simples aparecer»<sup>72</sup>.

Concluindo, vimos como a querela medieval *dialéticos versus antidialéticos* tinha em seu epicentro a suposta oposição entre fé e razão e como se logrou comprovar não haver oposição entre fé e razão e mesmo harmonizá-las na Escolástica, pelo engenho da doutrina de Tomás de Aquino. Contudo, a ruptura Moderna com os princípios da filosofia e teologia medievais fez instaurar novamente o antagonismo entre fé e razão, agora reconhecido nas vertentes racionalista e fideísta, ou seja, uma nova versão da disputa entre dialéticos e antidialéticos na modernidade. Esta disputa na modernidade gerou o desencanto da razão e o esvaziamento da fé que se prolongaria até o início do século XX, onde novamente o debate recobriria forças e voltaria à tona, a partir da disputa acerca da possibilidade de uma filosofia cristã, em que as contribuições conciliadoras de E. Gilson, J. Maritain e G. Fraile, apaziguaram, num primeiro momento, o caloroso debate e, depois, já no final do século XX, em 1998, seriam novamente resgatadas pelo Papa João Paulo II, que colocaria, na ordem do dia, pertinentes argumentos favo-

<sup>71</sup> PAPA JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*, c.IV, n°. 43.

<sup>72</sup> PAPA JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*, c.IV, n°. 44.



ráveis à conciliação de fé e razão, onde mais uma vez, recordava o valor perene da doutrina de Tomás de Aquino, como sendo a mais adequada e pertinaz para compreender o modo como se deu e ainda se dá a harmonia, a conciliação e a cumplicidade entre fé e razão.