

Filosofia e Cristianismo. Ligações estruturantes

Maria Leonor L. O. Xavier

Uma atitude de cultura é uma atitude de conhecimento e de diálogo. Conhecimento e diálogo parecem, contudo, não ser as qualidades dominantes de uma época que, como a Idade Média, é habitualmente tomada por uma era de obscurantismo e de intolerância. O hábito de pensar assim não é sem causa, mas esta não reside na própria cultura da Idade Média. Os medievais tinham consciência de serem modernos, na medida em que acrescentavam contributos novos aos saberes herdados dos antigos, mas estavam longe de imaginar que haveriam de ser tidos por “medievais”. Este é um epíteto pejorativo, que se tornou corrente aplicar a realidades do presente, para denunciá-las como incompatíveis com os actuais padrões de civilização. Qualquer confusão entre os modernos da Idade Média e os modernos de posteriores modernidades é indesejável coincidência. A causa disso remonta à própria formação do conceito de Idade Média na cultura do Renascimento italiano, que afirmou a sua diferença por afinidade com uma antiguidade remota e por contraste com a antiguidade recente dos séculos anteriores, que ficaram reduzidos a um período intermédio e obscuro entre a era dos padrões clássicos e o seu renascimento moderno. Esta ideia de Idade Média, condenada à nascença, foi ratificada pela didáctica da História, enraizou-se no senso comum, e sobressai, hoje, no uso e no abuso do pejorativo “medieval” nos discursos imediatistas da comunicação social, que não se dão tempo para tomarem consciência de que estão, afinal, reproduzindo um já velho preconceito cultural. Mas reproduzir acriticamente um preconceito cultural não é uma atitude de cultura. Esta, porquanto é uma atitude de conhecimento, deve reponderar o valor da Idade Média com base no conhecimento da cultura que historicamente lhe corresponde, não na falta de reconhecimento com que perspectivas culturais posteriores a discriminaram negativamente. Os estudos medievalistas não podem senão cultivar essa atitude de conhecimento.

Uma atitude de cultura é também uma atitude de diálogo, porquanto a cultura é o domínio próprio, não da homogeneidade pura, mas da mistura de influências. A cultura é, na verdade, o lugar onde não pode deixar de haver relação de alteridades, ou integração de diferenças. A cultura da Idade Média não escapa à regra, apesar do preconceito que sobre ela pesa. Uma das relações estruturantes da cultura da Idade

Média foi, sem dúvida, o diálogo entre a filosofia e o cristianismo. O diálogo não foi fácil, como acusam os múltiplos momentos de conflito entre a razão e a fé, que povoam a história do pensamento ocidental; foi, porém, um diálogo tão decisivo para o destino quer do cristianismo quer da filosofia que se tornou uma ligação incontornável. Não fosse essa ligação, o cristianismo ter-se-ia entendido de outra maneira, e a filosofia ou não teria sobrevivido à história ou teria tido outra história. Não fosse essa ligação, não teriam sido as mesmas, quer a tradição do cristianismo quer a história do pensamento ocidental: nem o cristianismo se compreendeu, formulando doutrinariamente a sua teologia em grego e em latim, sem a influência da filosofia, como tradição da cultura grega; nem a filosofia continuou a marcar presença na história da civilização ocidental sem a influência perpetuadora do cristianismo, mesmo que esta influência tenha oscilado entre a integração, a instrumentalização e a condenação. A ligação incontornável entre a filosofia e o cristianismo foi-se constituindo historicamente mediante dois processos: uma helenização do cristianismo e uma cristianização da filosofia. Estes dois processos eram inevitáveis, tendo em conta o contexto civilizacional em que o cristianismo começou a implantar-se. Reconhecemos as raízes judaicas do cristianismo primitivo, mas foi escrita em grego, a maioria dos textos cristãos mais antigos.

1. Uma helenização do cristianismo

1.1. São Justino entre os primeiros filósofos do cristianismo

Nos primeiros séculos da nossa era, a civilização das regiões circundantes do Mediterrâneo era de dominância cultural grega, apesar da progressiva expansão militar e política de Roma. O pluralismo religioso e sapiencial era uma característica das cidades de então. Esse amplo contexto da cultura helenística era propício à comunicação entre filosofias e religiões, de modo que umas e outras podiam reclamar fontes comuns de sabedoria. Expressão disso mesmo é a elaboração de uma metafísica do *Lógos* divino iluminador, fonte superior de sabedoria para o ser humano. Um dos principais proponentes dessa metafísica foi, no séc. I, Fílon de Alexandria, um filósofo platónico de confissão judaica, que veio a exercer importante influência entre os primeiros filósofos do cristianismo¹.

¹ Vd. Otto Pfliegerer, *Philosophy and Development of Religion*, Vol. II, Edimburgo/Londres, William Blackood and Sons, 1894, pp. 222-232.

Este novo movimento religioso adoptou também esse nome grego, de antigas ressonâncias filosóficas, para designar a sua fonte divina de sabedoria, segundo um dos textos mais célebres e, filosoficamente, mais interperativos do Novo Testamento: o Prólogo do Evangelho de João. Este texto começa dizendo: “No princípio era o *Lógos*, e o *Lógos* estava com Deus e o *Lógos* era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito” (Jo. 1:1-3). Este enigmático início do Evangelho joanino permite conceber um *Lógos* primordial e divino, que está na origem de todas as coisas. Assim concebido, o *Lógos* divino podia agir, desde o princípio, em todas as coisas, no ser humano inclusive. O Prólogo joanino elege, aliás, o ser humano como destinatário privilegiado da actividade do *Lógos*. Por um lado, “o *Lógos* era a luz verdadeira, que ilumina todo o homem” (Jo. 1:9). Em virtude desta acção iluminadora, o *Lógos* podia ser identificado com a fonte universal de sabedoria no homem. Assim o entenderam os primeiros filósofos cristãos, como Justino, através da sua noção de *Lógos* seminal²; como Clemente de Alexandria, através das múltiplas revelações do *Lógos*, na filosofia, na profecia e na poesia³; ou como em Agostinho de Hipona, através da sua noção de Mestre interior ou de Verdade iluminadora⁴. Por outro lado, “o *Lógos* fez-se carne e habitou entre nós” (Jo. 1:14). Em virtude desta encarnação do *Lógos*, ele deu-se a conhecer em pessoa, e, desse modo, manifestou-se totalmente. Daí a noção de *Lógos* total, em Justino, para quem a religião de Cristo era a filosofia do *Lógos* total, e, por isso, a mais verdadeira filosofia⁵.

Justino é, aliás, um caso singular destes mais antigos cruzamentos entre a filosofia e o cristianismo. Justino converte-se do platonismo ao cristianismo, sem sair da filosofia, reclamando uma originalidade filosófica própria do cristianismo, em especial, pela sua irredutibilidade ao platonismo, apesar das aproximações e das

² Cf. *Apologia* I, 32, 44, 46; *Apologia* II, 7, 10, 13 (textos da ed. de Rauschen, *Biblioteca de Autores Cristianos* 116, Madrid, 1954, pp. 216, 230, 232-233, 269, 272-273, 276-277). Vd. Albert Réville, *Histoire du Dogme de la Divinité de Jesus-Christ*, 3ª ed. rev., Paris, Félix Alcan, 1904, pp. 43-50.

³ Cf. *Protréptico* V-VIII (2ª ed. rev. do texto grego, a partir das eds. Potter-Migne e Staehlin, com a colab. de A. Plassart, *Sources Chrétiennes* 2, Paris, 1949, pp. 128-148).

⁴ Cf. *De Magistro* 1, 2; 11, 38; 14, 45-46 (texto da ed. de K. D. Daur, CC 29, rev. e cor. em *Bibliothèque Augustinienne* 6, Paris, 1976, pp. 44-46, 136, 150-152). Atente-se em que a acepção agostiniana de Mestre interior, identificado com a pessoa de Jesus Cristo, não se compreenderia sem supor também a encarnação do *Lógos* iluminador, segundo Jo. 1: 9-14.

⁵ Cf. *Apol.* II, 7 e 10; *Diálogo com Trifão* 8 (texto da ed. G. Archambault, *Biblioteca de Autores Cristianos* 116, Madrid, 1954, pp. 314-316).

afinidades entre as duas correntes, aquela religiosa e esta filosófica, que os primeiros filósofos de confissão cristã estimularam e até cultivaram. Esta integração do cristianismo, como diferença acrescentada e privilegiada, na tradição filosófica grega, é um aspecto particular da helenização do cristianismo, que se processou nestes primeiros séculos da era cristã.

No início do seu *Diálogo com Trifão*, Justino narra simbolicamente a sua conversão ao cristianismo, como resultante do encontro com um ancião, que lhe dá a conhecer uma nova filosofia⁶. Antes desse encontro, Justino tinha já um percurso de busca em filosofia, visto que tentara frequentar diversas escolas filosóficas. A filosofia de que Justino parece ter conhecimento mais desenvolvido e assumido, por ocasião do seu encontro com o ancião, é uma filosofia de linhagem platónica⁷. São lugares comuns dessa filosofia, como a natureza divina e transmigratória da alma ou a contemplação puramente inteligível do divino, que o ancião contesta, no seu diálogo com Justino platónico⁸. Essa contestação, que conduz Justino a questionar o seu platonismo, faz parte do seu processo de conversão ao cristianismo. Outra parte desse processo é a contraposição de novas teses, em alternativa às teses rejeitadas do platonismo: à natureza divina e transmigratória da alma, o ancião contrapõe a natureza mortal da alma criada⁹; à contemplação inteligível do divino, o ancião contrapõe a possibilidade de um conhecimento apenas mediato e indirecto de Deus¹⁰. Estas teses, que o ancião contrapõe ao platonismo de Justino, são teses de uma nova filosofia: o cristianismo. O ponto de vista crítico do cristianismo sobre o platonismo, no texto de Justino, mostra que não foi sem reservas que a tradição do cristianismo veio a adoptar a tese platónica da imortalidade da alma, bem como a possibilidade de uma visão directa de Deus. Nestas matérias, o cristianismo surge filosoficamente mais céptico do que o platonismo. De qualquer modo, é na relação com o platonismo que, segundo Justino, o cristianismo afirma a sua diferença, como filosofia.

Terá sido, então, o encontro entre Justino platónico e o ancião cristão que originou a adesão de Justino a uma nova filosofia. Através desse simbólico encontro, Justino sugere-nos que ele próprio assumia a sua adesão ao cristianismo como uma

⁶ Cf. *Diál. Trif.* 1-8.

⁷ Cf. *ibid.* 2.

⁸ Cf. *ibid.* 4.

⁹ Cf. *ibid.* 5-6.

¹⁰ Cf. *ibid.* 4.

conversão filosófica, o que não afectava de superficialidade, o sentido da conversão religiosa, uma vez que filosofia e religião não eram de natureza díspar. Os dois domínios cruzavam-se em áreas de interesse comum, como as da reflexão teológica e ética. Questões pertinentes da filosofia sobre a divindade eram, segundo Justino, a questão do monoteísmo ou do politeísmo, bem como a questão da extensão da providência divina¹¹. Justino considera, porém, que a tradição da filosofia grega não foi muito longe no aprofundamento destas questões, e não é sem argumentação que ele indica as suas decisões no âmbito das mesmas questões.

No que respeita à questão da extensão da providência divina, Justino preconiza a extensão da providência divina ao indivíduo, e fá-lo por razões, não de ordem teológica, mas de ordem ética: se Deus não se interessasse pelos indivíduos, de forma a premiá-los pelos actos bons e a puni-los pelos maus actos, tornar-se-ia indiferente, para o destino humano, agir bem ou mal, e, por conseguinte, perderia sentido e eficácia qualquer exigência de ordem ética¹². Justino revela assim não acreditar na capacidade humana de sustentar uma ética desinteressada. A fraqueza humana recomenda motivação por uma ética retributiva, e esta, por sua vez, justifica a extensão ao indivíduo da providência divina. A falta de confiança no homem é compensada pela confiança numa providência divina sobre os particulares.

Mas esta providência era para ser exercida por um Deus único ou por múltiplos deuses, intermediários entre o Deus supremo e o mundo dos humanos? Esta solução politeísta foi defendida, também no séc. II, por filósofos platónicos não cristãos, mas de acentuada sensibilidade religiosa, como Plutarco e, entre os latinos, Apuleio. A filosofia cristã de Justino, por seu turno, pronuncia-se, pela voz do ancião, em prol da solução monoteísta, argumentando a favor da unicidade divina por redução ao absurdo, isto é, denunciando o inconveniente racional de um regresso ao infinito na investigação das causas para as diferenças a supor entre múltiplos hipotéticos incriados¹³. Este procedimento ilustra bem que, a propósito de uma das questões basilares de teologia filosófica, o cristianismo de Justino está ainda longe de se assemelhar a uma teologia dogmática, comportando-se de facto como uma filosofia que assume o ónus da prova. Deste modo, o cristianismo filosófico de Justino sustenta a orientação monoteísta fundamental, que virá posteriormente a ser articulada e compatibilizada com a teologia da Trindade.

¹¹ Cf. *ibid.* 1.

¹² Cf. *ibid.*

¹³ Cf. *ibid.* 5.

1.2. Fazendo doutrina em torno da Trindade

Entretanto, não só os primeiros filósofos do cristianismo, como também as primeiras grandes reuniões conciliares da Igreja cristã tiveram lugar em cidades do mundo helenístico, e estabeleceram as principais doutrinas teológicas em língua grega¹⁴. Entre essas doutrinas, encontram-se, em primeira linha, aquelas que começam a interpretar a acepção de Deus como Trindade. Ora, essas interpretações doutrinárias não só são expressas em língua grega como são formuladas em linguagem filosófica, isto é, na linguagem conceptual da tradição da filosofia grega.

A primeira doutrina estruturante da teologia da Trindade foi aprovada no concílio de Niceia (325) e estabelece a consubstancialidade do *Lógos* ao Pai. Urgia fixar esta doutrina para combater uma forte corrente de interpretação, encabeçada por Ário, que negava a divindade do Filho. Posto que Deus é ingénito, o Filho gerado pelo Pai não pode ser divino na mesma medida em que o Pai ingénito o é. Daí a acepção do Filho como primeira criatura de Deus. A interpretação ariana tem clara pertinência filosófica, porquanto mais não faz do que aplicar um princípio amplamente assumido na tradição da filosofia grega, a saber, o princípio da superioridade do originante ao originado, como da causa ao efeito. A superioridade do originante será ainda reforçada pela condição de ser um originante não originado, condição que assinala a divindade do Pai. Por conseguinte, um originante não originado, isto é, um princípio divino não pode igualar-se àquilo a que dá origem, nem que seja o seu originado mais próximo, como é o caso do Filho de Deus.

Todavia, esta versão da relação entre o Pai ingénito e o seu Filho unigénito não permitia afirmar a unidade divina de ambos, o que era grave inconveniente teológico para muitos, como o comprovam a dimensão e as repercussões da controvérsia anti-ariana. Na verdade, a unidade divina dos dois membros da Trindade era crucial a dois títulos: por um lado, para prover à dignidade divina do *Lógos*, e da sua manifestação em Jesus Cristo, ao mesmo nível da sua origem, sem subordinação; por outro lado, para acautelar a unicidade de Deus trino, isto é, salvaguardar a orientação monoteísta da teologia da Trindade, alinhada com as raízes judaicas do cristianismo. Essa unidade devia, pois, ser tão forte que assegurasse a comum divindade dos membros da Trindade, sem que tal implicasse uma trindade de deuses.

¹⁴ “Hellenism, however, was not merely a favourable soil for the reception and spread of Christianity, but it also exercised a profound influence upon the theological apprehension of it”, O. Pflieger, *ob. cit.*, p. 234.

Como conceber, então, conceptualmente e exprimir verbalmente uma unidade capaz de satisfazer estas exigências? Para alguns, poderia talvez bastar uma unidade de semelhança. Note-se, porém, que a noção de semelhança é passível de graus, dispondo-se a cobrir diferenças acentuadas, pelo que não bastaria para impedir uma trindade graduada de deuses. Impunha-se uma forma de unidade mais forte e estreita, a forma de unidade mais forte e estreita que fosse racionalmente concebível. Assim era a unidade de substância (*ousía*), para os que aprovaram a doutrina nicena da consubstancialidade do Filho ao Pai (*homooúsion tô Patri*)¹⁵. A unidade de substância era a forma de unidade mais forte e estreita que a filosofia permitia conceber. A noção de substância era, na verdade, um legado da tradição filosófica greco-latina, não era uma ideia bíblica. Qualquer que seja a acepção filosófica de substância (*ousía*), que tomarmos em consideração, ela constitui sempre uma unidade intrínseca.

Na acepção aristotélica de substância primeira, esta coincide com a realidade individual, que é provida de uma unidade de tal modo vinculativa que, por um lado, impede a subsistência autónoma ou separada das partes componentes, a matéria e a forma, e, por outro lado, resiste, como um suporte permanente, às mutações dos acidentes. Todavia, esta noção aristotélica de substância individual, composto de matéria e forma, e suporte de acidentes, não era aplicável teologicamente, na medida em que Deus não é um composto nem um sujeito de acidentes. A substância física não proporcionava uma analogia privilegiada para a concepção bíblica de Deus, criador primordial do mundo.

Não se esqueça, no entanto, que Aristóteles não logrou encontrar definição própria para a sua substância primeira, ou individual; só a substância segunda, ou específica, que abstrai da matéria particular, se deixa definir por atributos comuns, como o género e a diferença específica. É, por isso, à acepção aristotélica de substância segunda, permutável com natureza específica, que melhor se ajusta a designação latina de *essentia*, outra tradução recorrente da noção grega de *ousía* (para além de *substantia*). A acepção de substância, como essência, não deixa de constituir uma unidade intrínseca, pois a essência de uma coisa define-se pelas suas propriedades inseparáveis, não pelos acidentes separáveis e mutáveis. É esta acepção de substância, como essência, ou seja, como sujeito de atributos inseparáveis, que se tornou mais facilmente apropriável pela teologia da tradição judaico-cristã. A

¹⁵ Cf. Bernard Sesboüe (dir.), *Historia de los Dogmas. I: El Dios de la Salvacion*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004, p. 195.

unidade de substância, nesta acepção, será então a unidade indissociável ou indissolúvel dos atributos que a definem como uma essência, ou uma natureza. Substância, essência e natureza tornam-se assim, neste sentido, permutáveis entre si.

De acordo com esta herança conceptual da filosofia, dizer que o Filho é da mesma substância do Pai equivale a dizer que o Filho é da mesma essência ou natureza do Pai, sendo o Pai e o Filho tão inseparável e fundamentalmente unidos entre si que são ambos sujeito dos mesmos atributos essenciais. Se o Filho fosse uma primeira criatura do Pai, como defendia a teologia ariana, o Filho seria uma substância distinta do Pai e não poderiam ser ambos sujeito dos mesmos atributos essenciais, supondo que a criação inaugura uma realidade de natureza distinta do criador. A doutrina da consubstancialidade do Filho com o Pai, que chancela a unidade divina de ambos, é uma tese de índole filosófica sobre a relação entre as duas pessoas divinas, que permitiu excluir a posição ariana. Foi, portanto, com recursos conceptuais da filosofia, que os teólogos presentes em Niceia começaram a delinear uma teologia da Trindade, em alternativa à teologia do arianismo. Se a teologia ariana não era filosoficamente impertinente, ao pretender salvaguardar a dignidade do primeiro originante pela sua irredutível superioridade a todo o originado, a teologia nicena também não se estabeleceu sem meios filosoficamente pertinentes.

Entretanto, a teologia da Trindade não se constituiu apenas no âmbito da controvérsia anti-ariana. Uma outra corrente teológica tomava fôlego nos sécs. II e III, culminando com a figura de Sabélio, de quem recebeu o nome com que ficou conhecida. No extremo oposto ao arianismo, o sabelianismo prezava de tal modo o imperativo da unidade divina da Trindade que dissolvia a diversidade das três pessoas divinas. Para além da unidade divina, isto é, da unidade de substância ou de essência, a interpretação sabeliana defendia a unidade pessoal da Trindade. Deus trino era uma só substância e uma só pessoa. Mas, se não se tratava de uma pluralidade de pessoas, em que consistia então a Trindade? Tratava-se de uma pluralidade de rostos da mesma pessoa, de aspectos do mesmo Deus, segundo modos distintos da relação de Deus com o mundo: o Pai seria o rosto de Deus criador e legislador; Jesus Cristo, o rosto de Deus redentor; e o Espírito Santo, o rosto de Deus vivificador e providente. A Trindade seria assim a pluralidade de

rostos que Deus, unipessoal, teria assumido por exigência da sua relação com o mundo¹⁶.

Esta sensibilidade teológica, que sacrifica a diversidade trinitária, esvaziando-a de densidades pessoais, em favor da unicidade pessoal de Deus, não deixa de ser filosoficamente atractiva. Na tradição filosófica ocidental, o primado tem cabido predominantemente ao uno sobre o múltiplo, de modo que o grande labor da razão tem sido quase sempre o de reduzir mais ou menos mediatamente o múltiplo ao uno. A teologia sabeliana da Trindade reflecte esta fortíssima tendência filosófica. Daí que a influência do sabelianismo se tenha feito sentir persistentemente ao longo dos séculos, nas tradições cruzadas da filosofia e do cristianismo ocidentais, quer em acepções mais filosoficamente elaboradas de Deus quer em versões menos autorizadas da teologia cristã da Trindade.

Aquilo que se tornou, porém, a configuração mais própria da teologia conciliarmente autorizada sobre a Trindade foi a compatibilização de duas exigências opostas entre si: afirmar, por um lado, a unidade substancial ou essencial de Deus, e, por outro, a trindade pessoal. O arianismo desencadeou a exigência de acautelar a unidade substancial de Deus trino, enquanto o sabelianismo motivou a exigência oposta de acentuar a diversidade pessoal da Trindade. A teologia da Trindade definiu os seus principais contornos na busca de um ponto de equilíbrio entre dois extremos, o arianismo e o sabelianismo.

O laço com a filosofia era, porventura, indeclinável para a teologia cristã, nas suas primícias, dado o contexto geográfico-cultural em que estas tiveram lugar. Recorrer à linguagem filosófica era, para os primeiros esforços teológicos do cristianismo, procurar uma expressão dilucidativa dos conteúdos mais enigmáticos dos textos bíblicos, na tradição da cultura greco-latina, que formara os primeiros teólogos do cristianismo. Para estes, tratava-se de interpretar a mensagem religiosa à luz da respectiva formação cultural, da qual fazia parte mais ou menos intensamente a componente filosófica. Esse procedimento era de certo modo natural, porque era culturalmente inevitável.

¹⁶ Cf. Adolf Harnack, *History of Dogma*, Vol. III, trad. a partir da 3ª ed. Alemã por J. Millar, Londres/ Edimburgo/ Oxford, Williams & Norgate, 1897, pp. 84-85; Bernardino Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*. I: *Edad Antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano* (BAC 54), 5ª ed., Madrid, La Editorial Católica, 1976, pp. 244-245.

A relação da teologia com a filosofia não podia, então, ser meramente instrumental. A instrumentalização da filosofia pela teologia aconteceu de facto, mas só ao cabo de muitos séculos de história, quando a própria teologia cristã era já uma tradição há muito estabelecida e reunia condições de autonomia disciplinar para impor a sua primazia cultural e institucionalmente. Terá sido esta subordinação instrumental da filosofia à teologia, habitualmente associada à cultura escolástica, que terá causado o ímpeto emancipativo da filosofia moderna, e, a mais longo prazo, as fortes reservas da filosofia emancipada, a respeito de algum reencontro com a teologia.

Apesar disso, ou seja, não obstante a instrumentalização escolástica da filosofia pela teologia, a filosofia não deixou de influir decisivamente no destino da teologia. Basta considerar a evolução da presença de Aristóteles na história da Escolástica, para reconhecer a influência progressiva da filosofia aristotélica no desenvolvimento da teologia do cristianismo.

No séc. XII, século de viragem na história da cultura medieval, nasce o manual de teologia, que recolhia o essencial da teologia patrística, e que havia de vigorar até ao séc. XVI, os *Libri quattuor Sententiarum*, de Pedro Lombardo, e renasce o legado diversificado das obras de Aristóteles na Europa latina. A par do fascínio que a sua obra exercia à medida que ia sendo conhecida, Aristóteles tornava-se cada vez mais um autor suspeito. A suspeição veio a culminar, na década de 70 do séc. XIII, com as conhecidas condenações de proposições decorrentes da sua filosofia. A razão de fundo era a radical incompatibilidade entre a mundividência filosófica de Aristóteles e a visão cristianizada do mundo, herdada da Patrística. A filosofia de Aristóteles não dá cabimento algum às doutrinas cristãs da Criação e da Encarnação: nem o Deus de Aristóteles é criador e providente, nem o mundo, muito mais natureza do que história, é lugar para uma intervenção divina extraordinária, como a Encarnação. Contudo, um génio singular do séc. XIII, Tomás de Aquino, realizou o impossível, compatibilizou entre si os incompatíveis, o aristotelismo e o cristianismo. O sucesso da síntese tomista não foi imediato, mas foi determinante a longo prazo: a partir do séc. XVI, a *Summa Theologiae*, de Tomás de Aquino, substituiu os *Libri quattuor Sententiarum*, de Pedro Lombardo, como manual de teologia nas universidades europeias; no séc. XIX, o tomismo recebe a consagração papal, na encíclica *Aeterni Patris* (1879), de Leão XIII. Por via do tomismo, e do seu reconhecimento eclesiástico, Aristóteles entrou definitivamente no âmago da teologia do cristianismo. A história comprova assim que, na tradição cultural europeia, a

filosofia grega nunca deixou de exercer influência na inteligência teológica do cristianismo.

2. Uma cristianização da filosofia

De múltiplas formas é possível acusar a influência do cristianismo na história da filosofia. Poder-se-ia sublinhar, por exemplo, que o cristianismo veio estimular, por um lado, o teocentrismo, e, por outro, o antropocentrismo, no pensamento ocidental. Com efeito, as religiões reveladas, como o cristianismo, anunciavam um Deus, que não podia ser óbvio para a filosofia. Deus para os cristãos, como para os judeus ou para os muçulmanos, não é um imperativo das razões internas de um sistema filosófico, como era o Deus de Aristóteles. Daí que a admissão filosófica do Deus da religião requeresse um esforço especulativo acrescido, nas tradições culturais em que a filosofia continuou a marcar presença. Expressão significativa desse esforço reside nas vias de demonstração da existência de Deus, que a filosofia medieval cultivou, constituindo um variado elenco, que não deixou de ser continuado e enriquecido na filosofia moderna.

Entretanto, o Deus das religiões reveladas é, sobretudo, um Deus para o homem, ou seja, um Deus que se dirige privilegiadamente ao homem, na sua iniciativa reveladora, profética e salvífica. Ora, toda a consideração de um Deus, que centra a sua acção no homem, não pode deixar de promover a tendência antropocêntrica do pensamento humano. *A fortiori* a concepção cristã de Deus, que toma a mediação de Jesus Cristo como encarnação divina para a salvação do homem. O antropocentrismo não pode, pois, deixar de constituir uma consequência inevitável da influência do cristianismo na filosofia. Sem essa influência, talvez não se compreenda facilmente a génese da filosofia do sujeito, que floresce pujantemente na modernidade, mas que tem raízes na antiguidade clássica e rebentos incontornáveis nos primeiros séculos da era cristã, como é especialmente o caso da filosofia de Santo Agostinho.

É Agostinho que vamos agora tomar por guia, não da transmissão do neoplatonismo, mas de uma forma, habitualmente menos sublinhada, da influência do cristianismo na história associada da filosofia: referimo-nos ao provimento de novos modelos de inteligibilidade, constituídos pelo esforço de elaboração teológica, que a evolução cultural do próprio cristianismo suscitou¹⁷. Esses modelos são, na

¹⁷ Aprendemos a reconhecer esta forma subtil de influência do cristianismo na filosofia, com Joaquim Cerqueira Gonçalves: vd. por ex. “A Bíblia e a Cultura”, texto publicado in

realidade, temas teológicos que se projectam como formas de organização de outras matérias temáticas. Esses modelos são, por isso, formulações de ordem teológica para a inteligibilidade de conteúdos não teológicos.

Ora, há dois temas nucleares da teologia tradicional do cristianismo que se constituíram como modelos para a inteligibilidade de outros temas da compreensão filosófica: a Trindade e a Encarnação. A conversão destes dois temas teológicos em modelos de inteligibilidade de outros temas filosóficos deixa-se verificar muito expressivamente no pensamento de Agostinho de Hipona. Com este teólogo e filósofo, o tema da Trindade tornou-se modelo de inteligibilidade de um dos temas clássicos da filosofia grega: a alma. Concomitantemente, o tema da Encarnação tornou-se modelo de inteligibilidade de um tema incontornável para o antigo retórico: a linguagem. Pertinente se torna, para nós, apreciar o alcance dessa aplicação dos modelos teológicos da Trindade e da Encarnação à compreensão, respectivamente, dos temas filosóficos da alma e da linguagem.

De acordo com a teologia augustiniana da Trindade, elaborada ao longo dos primeiros sete livros da obra *De Trinitate* (399-401), cerca de três quartos de século volvidos sobre o concílio de Niceia (325), a unitrindade divina deixa-se traduzir conceptualmente de que a unidade divina se deixa dizer por uma unidade de substância, ou de essência, e a trindade pessoal, por uma pluralidade de relações no interior de uma só substância ou essência. Esta tradução conceptual da unitrindade divina, longe de esclarecer o mistério da Trindade, conduziu Agostinho a procurar nas naturezas criadas analogias possíveis com a unitrindade divina, a fim de aprofundar o grau de compreensão da sua fé em Deus uno e trino. Entre as naturezas criadas, Agostinho elegeu a alma humana, como lugar das melhores analogias com a unitrindade divina. Ao fazê-lo, Agostinho quis encontrar a chave, não só do enigma da Trindade, como do mistério que o homem é para si próprio. A psicologia trinitária desenvolve-se ao longo dos oito restantes livros (VIII-XV) de *De Trinitate*, reorganizando a vida mental e integrando múltiplos níveis da experiência cognitiva.

A formulação conceptual da unitrindade divina converte-se, então, em modelo de inteligibilidade da alma humana: à luz do modelo divino, constituído por uma substância e três relações, a alma humana é substancialmente una e relacionalmente

Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia, 35, 2005, pp. 735-750, traduzido e publicado em francês, sob o título “Penser la Bible” (Paris, 1998), e integrado no vol. I de *Itinerâncias da Escrita*, Lisboa, INCM, 2011, pp. 132-149.

trina, ou seja, é uma só substância, composta por três partes funcionalmente inter-relativas e interactivas. Especificando, a alma racional, ou seja, a mente, na linguagem agustiniana, é substancialmente una e trina quanto às faculdades, a memória, a inteligência e vontade. Nesta trindade da mente, ou também do homem interior, Agostinho sublinha que não há acto de memória que não comporte um acto de inteligência e outro de vontade, como não há acto de inteligência que não obrigue a um acto de memória e a outro de vontade, bem como não há acto de vontade que não mobilize as duas outras funções mentais¹⁸. De acordo com esta inter-dependência funcional, as faculdades não são pensadas separadamente, como virtualidades autónomas, mas são funções inteiramente correlativas entre si, de modo que uma nunca age sem o concurso de outras duas.

Concomitantemente, a trindade da mente não significa tanto uma redução simplificadora do número de faculdades da alma quanto uma afirmação de complexidade da vida psíquica, uma vez que acusa a necessidade da intervenção de, pelo menos, três faculdades na constituição dos nossos actos mentais. É isso mesmo que se pode comprovar através da análise agustiniana dos diversos níveis de experiência trinitária da alma cognoscente: a percepção externa ou sensação, a percepção interna ou representação, a auto-percepção, a fé, a ciência e a sabedoria. A percepção externa é uma trindade constituída pelo sensível exterior, pela função apreensiva do órgão sensitivo (visão, audição, etc.) e pela intenção (*intentio animi*) unindo o sentido ao sensível, e com origem na vontade¹⁹. A percepção interna é uma trindade constituída pela imagem do sensível percebido, guardada na memória, pela apreensão cogitativa e pela intenção volitiva, unindo a cogitação à imagem²⁰. A auto-percepção, isto é, o conhecimento de si (da mente) é também uma trindade constituída pela memória de si, pela inteligência de si e pelo amor de si, trindade esta, cuja experiência embora esteja naturalmente ao alcance da mente, dificilmente acontece sem a conversão do olhar, do exterior ao interior²¹. A fé é, por sua vez, uma trindade constituída pela memória do crível, pela cogitação deste (embora sem visão sensitiva ou intelectiva) e pelo assentimento nele²². A ciência é a trindade constituída pela memória e pela razão unidas pela vontade no conhecimento e na

¹⁸ Cf. *De Trinitate* X, 11,17-18; XV, 7,11-13; 20,39-23,43 (texto da ed. beneditina, *Bibliothèque Augustinienne* 16, Paris, 1955, pp. 152-156, 446-456, 528-540).

¹⁹ Cf. *ibid.* XI, 2, 2-5; 5, 9-6, 10.

²⁰ Cf. *ibid.*, 3, 6-4, 7; 7, 11-11, 18.

²¹ Cf. *ibid.* IX, 2, 2-5, 8; 11, 16; X, 3, 5-12, 19; XIV, 5, 7-7, 10.

²² Cf. *ibid.* XIII, 1, 3-2, 5; 20, 26; XIV, 2, 4-3, 5.

acção no mundo temporal²³. A sabedoria, por fim, é a trindade constituída pela memória e pela inteligência unidas pela vontade no conhecimento e na contemplação do eterno, culminando com a trindade de *memoria dei*, *intelligentia dei* e *amor dei*, ao nível da qual mais propriamente se reflecte na mente, o seu próprio modelo²⁴.

A intervenção da vontade em todos os níveis da experiência cognitiva assegura, por um lado, a intencionalidade de todo o acto de conhecimento, sem a qual não pode a haver apreensão a nível algum, bem como a presença da mesma força anímica em todos eles, e, desse modo, a unidade da alma, que constitui o sujeito de conhecimento. A constância de uma trindade funcional em todos os níveis analisados da experiência cognitiva impede, por outro lado, a simplificação, ou a redução do processo de conhecimento a uma relação bipolar, como a relação entre sujeito e objecto. A teoria agustiniana da alma trinitária vislumbra assim a complexidade dos processos mentais do conhecimento e contribui para evitar reducionismos simplistas.

Acrescente-se que, apesar de Agostinho aplicar o modelo trinitário, especialmente, à experiência cognitiva, a sua teoria revela-se versátil, não se esgotando na descrição do conhecimento e adivinhando-se aplicável a múltiplos outros processos mentais, como as emoções e os sentimentos, que não dispensam conhecimento, mas que têm outras tónicas.

O mesmo modelo trinitário estende-se à filosofia agustiniana da linguagem, no que concerne à noção de verbo mental, elaborada também em *De Trinitate*. Tal noção de verbo é ainda uma parte componente da teoria da alma trinitária. De que modo? Como expressão inerente de conhecimento, que é, conforme acabámos de descrever, um processo trinitário. Não é, porém, abruptamente que a noção de verbo mental vem sancionar tão estreita relação entre linguagem e conhecimento. No diálogo anterior *De Magistro* (388-391), o autor efectua algumas finas análises da nossa experiência de comunicação verbal, e, com base nelas, defende que o conhecimento é um factor constituinte e condicionante da fala²⁵. Ora, o modelo

²³ Cf. *ibid.* XII, 3, 3; 14, 21-23; XIII, 1, 1-2; XIV, 1, 3.

²⁴ Cf. *ibid.* XII, 3, 3; 14, 21-23; XIII, 1, 1-2; XIV, 1, 1-3; 8, 11-19, 26; XV, 23, 44-25, 45.

²⁵ Cf. *De Mag.* 10, 33-35. Esta anterioridade condicionante do conhecimento relativamente à linguagem é especialmente visada na nossa “Introdução” a *O Mestre, de Santo Agostinho*,

trinitário da alma permite dar conta deste estreito vínculo da linguagem ao conhecimento: tal como, na Trindade modelar, é gerado o Verbo (*Lógos*), que exprime constitutivamente a sabedoria divina, assim também, na alma trinitária, é gerado um verbo, que exprime inerentemente o conhecimento humano²⁶. Tal é o verbo mental, que se define, antes de mais, pelo seu conteúdo cognitivo. Sendo um verbo cognitivo, quanto ao conteúdo, o verbo mental é também um verbo cogitativo, quanto à sua índole ou natureza²⁷. Quer isso dizer que o verbo mental é feito de cogitação, ou pensamento. Expressar mentalmente dado conhecimento é, então, o mesmo que pensá-lo. Assim entendida, a noção augustiniana de verbo mental permite conceber o pensamento como uma linguagem interior da mente, mas não a torna comunicante, isto é, sensivelmente perceptível aos outros.

Para esse efeito, Agostinho convoca outro modelo teológico, intimamente conexo com o da Trindade, que é o da Incarnação: tal como o Verbo se fez carne (Jo. 1:14), e nela se manifestou sensivelmente ao homem, assim também o verbo mental se fez voz, para que nela se manifestasse aos sentidos humanos²⁸. A fala é, portanto, a incarnação do verbo mental. Esta aplicação do modelo incarnacional realça o papel do conhecimento na origem da fala e, desse modo, permite aprofundar a questão clássica da origem da linguagem verbal. Esta questão era tradicionalmente debatida entre duas possibilidades opostas: a hipótese naturalista, segundo a qual as palavras são constituídas por semelhança com a natureza das coisas; e a hipótese convencionalista, segundo a qual as palavras não procedem senão de convenções humanas. Agostinho dá indícios de não prescindir parcialmente de ambas estas duas hipóteses extremas. Todavia, a aplicação do modelo incarnacional à fala obriga a considerar a mediação da mente (através do conhecimento), quer entre as palavras e as coisas quer entre as palavras e as convenções²⁹: as palavras não são sinais imediatos das coisas, mas sinais mediatos das coisas que são conhecidas; as palavras não resultam de convenções arbitrárias, mas de convenções fundamentadas no conhecimento da realidade.

colec. *Filosofia.Textos* 8, Porto Editora, 1995, pp. 29-53, bem como em *Questões de Filosofia na Idade Média*, Lisboa, Edições Colibri, 2007, pp. 90-103.

²⁶ Cf. *De Trin.* IX, 6, 9-11, 16; XV, 10, 17-11, 20.

²⁷ Cf. *ibid.* XV, 10, 17-18; 11, 20; 15, 25.

²⁸ Cf. *ibid.* XV, 10, 19-11, 20; *De Doctrina Christiana* I, 13, 12 (texto da ed. beneditina, *Bibliothèque Augustinienne* 11, Paris, 1949, p. 192).

²⁹ Como evidencia o nosso estudo: “Dos fins às origens da fala. Um ensaio sobre a filosofia augustiniana da linguagem”, *Phainomenon. Revista de Fenomenologia*, 5/6, Lisboa, Outubro 2002 - Primavera 2003, pp. 311-338.

Por outro lado, o modelo incarnacional da fala sublinha um aspecto da linguagem, que é porventura uma das principais razões do seu valor: a capacidade de unir o interior e o exterior, tornando sensível o conhecimento invisível, audível a significação inteligível. Sem esta capacidade, a linguagem verbal não poderia prover à comunicação inter-subjectiva. Por conseguinte, o modelo teológico da Encarnação contribui significativamente para discernir as componentes do processo de constituição da linguagem verbal. A proposta augustiniana de aplicação do modelo incarnacional à fala não é, pois, desprovida de razões de pertinência filosófica.

Observando estas aplicações exemplificativas dos modelos trinitário e incarnacional, apercebemo-nos de que esses modelos permitem superar dualismos redutores em qualquer das áreas visadas, em filosofia da mente e da linguagem. Admitindo que a compreensão filosófica, por exigência de profundidade, aspira a superar reducionismos, a replicação filosófica de modelos teológicos não-dualistas foi, a nosso ver, uma forma de influência profícua da teologia cristã sobre a filosofia.

Recibido 06/11/2016
Aceptado 12/12/2016