

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Teologia, filosofia e ciência

Theology, philosophy, and science

* Rogério Miranda de Almeida

Resumo: O objetivo principal deste ensaio é mostrar as vicissitudes e ambiguidades que marcaram as relações entre fé e razão, fé e ciência, ao longo da tradição cristã. Com efeito, três foram as tendências principais que caracterizaram essa relação: uma tendência que vê uma identificação ou equivalência entre essas duas esferas do saber; uma outra que, pelo contrário, as considera irremediavelmente antagônicas entre si, e, finalmente, uma tendência mediana, que reivindica uma complementariedade ou uma ajuda mútua entre fé e razão. Um fator particular que virá acirrar e intensificar essas relações ocorrerá a partir do século 12, quando a teologia adquirirá o estatuto de ciência e, sobretudo, ao longo do século 13, com a fundação das universidades e a entrada em cena de Aristóteles na escolástica latina.

Palavras-chave: Teologia. Filosofia. Fé. Razão. Ciência.

Abstract: The main purpose of this essay is to show the vicissitudes and ambiguities that characterized the relations between faith and reason, faith and science, throughout the Christian tradition. As a matter of fact, three major tendencies underlie this relation: a tendency that points out to an identification or equivalence between these two spheres of knowledge; another one which, on the contrary, considers them as entirely antagonistic; finally, a third tendency that claims a complementary dynamic, or a mutual help, between them. A particular factor that acuminated and intensified these relations occurred from the 12th century onward, when theology reached the status of science and, above all, throughout the 13th century, as the universities were founded and the entrance of Aristotle into Latin Scholasticism was completed.

Keywords: Theology. Philosophy. Faith. Reason. Science.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Metz, França; Doutor em Teologia pela Universidade de Estrasburgo, França. Professor de filosofia no Programa de Pós-Graduação da PUCPR.



Introdução

Três grandes tendências marcaram a tradição filosófico-teológica no que diz respeito às relações entre fé e razão, fé e ciência. Há a tendência que – conquanto deixe pressupor o primado da “sabedoria cristã” sobre a “sabedoria pagã” – vê entre esses dois domínios uma semelhança essencial ou uma equiparação quase completa desta última *vis-à-vis* da primeira. É o caso, por exemplo, de Justino Mártir (ca. 100-ca. 165) e, provavelmente, de seu discípulo Taciano, pelo menos quando esse ainda se encontrava sob a influência do mestre e, portanto, antes de se aproximar do gnosticismo e, finalmente, dar início, no Oriente, à seita dos encratitas. Nela também se poderia inscrever Atenágoras de Atenas (ca. 133-ca. 190), na medida em que, ao defender os cristãos da acusação de ateísmo, argumenta que, se os filósofos, os poetas e os profetas pronunciaram um Deus único, não gerado, impassível e indivisível, aos cristãos também não se deveria, *a fortiori*, aplicar a pecha de ateus¹. A segunda tendência é aquela que considera essas duas esferas como sendo totalmente antagônicas ou irredutíveis uma à outra; dentre os seus mais importantes e intransigentes paladinos, posicionam-se Tertuliano (ca. 155-ca. 222), Pedro Damiano (1007-1072), Martinho Lutero (1483-1546) e, nos tempos modernos, Pascal (1623-1662), Kierkegaard (1813-1855) e Karl Barth (1886-1968). Há, finalmente, uma tendência que, malgrado – ou talvez por causa disso mesmo – as nuances e reservas que a pontilham, reivindica uma complementariedade, uma mediação ou um meio termo entre um e o outro saber. Nesta última corrente, sobressaem as figuras de Clemente de Alexandria (ca. 150-ca. 215), Agostinho de Hipona (354-430), Anselmo de Aosta (1033-1109) e Tomás de Aquino (1225-1274). Quanto a Orígenes (ca. 185-ca. 255), dificilmente se poderia adjudicá-lo a essa última tendência, dada a sua atitude de evidente reserva e resistência no confronto com os filósofos antigos.

No que tange, portanto, à primeira tendência, Justino Mártir equipara a filosofia grega à religião cristã, porquanto ambas as sabedorias buscam ou exprimem o Logos e, conseqüentemente, reclamam ou manifestam a mesma Verdade. Com efeito, para esse apologeta, a “sabedoria cristã” é a verdadeira filosofia ou, melhor, ela é o único caminho apto a conduzir e a unir os seres humanos a Deus, de modo que não teriam existido nem platônicos, nem estoicos, nem peripatéticos, nem pitagóricos, caso não houvesse a Verdade². Convém, todavia, notar que Justino, ao empregar

¹ Cf. ATENÁGORAS. “Supplica per i cristiani”. In: *Gli apologeti greci*, Roma: Città Nuova, 2000, p. 260-264.

² Cf. JUSTINO, *Apologie*, Milano: Bompiani, 1995, p. 217.

o termo “filosofia”, ao invés de “teologia”, queria com isso evitar que se confundisse a “sabedoria cristã” com a mitologia grega, de que a palavra “teologia” era, em Platão e nos estoicos, um outro nome para significá-la. Voltarei mais adiante sobre essa questão. Mas, por enquanto, retenha-se o seguinte: se todas as religiões que dizem “sim” ao Logos ou à Verdade se equivalem, não se pode elidir a conclusão segundo a qual nenhuma religião positiva é incondicionalmente necessária ou simplesmente indispensável. Certo, na visão de Justino, o que distingue essencialmente a “sabedoria cristã” da “sabedoria grega” é o paradoxo da encarnação tal como vamos encontrá-lo já no início do Evangelho segundo João (1.14). Efetivamente, afirmar que o Logos – que é universal, imutável e eterno – se fez carne é simultaneamente introduzir uma ruptura no seio mesmo de uma racionalidade, que, enquanto discurso, é infenso e recalcitrante a toda e qualquer miscibilidade entre o finito e o infinito, entre o particular e o universal, entre o temporal e o atemporal, entre o histórico e o a-histórico.

Tertuliano, ao contrário, estabelece uma antinomia irreduzível entre fé e razão ou entre a “sabedoria cristã” e a sabedoria dos filósofos. Nesse sentido, tornaram-se emblemáticas as interrogações que ele lança no sétimo capítulo de seu *Tratado da prescrição contra os heréticos*: “O que têm, pois, em comum Atenas e Jerusalém? A Academia e a Igreja? Os heréticos e os cristãos? Se possuímos a fé, nada mais desejamos crer, pois começamos por crer que, para além da fé, nada mais existe que nos possa forçar a crer”³. Essa tendência extrema irá reproduzir-se no século 11 com Pedro Damiano, monge de Fonte Avellana, sagrado Bispo de Óstia e, depois, nomeado cardeal da mesma cidade. Esse conselheiro do Papa Gregório VII, que se notabilizara pelo seu impetuoso rancor contra a razão e a dialética, acusa a filosofia de ser uma invenção do diabo e sustenta – na obra intitulada *De divina omnipotentia* – que nem mesmo ao princípio de não contradição se deve submeter a ação de Deus. É também Pedro Damiano que, a partir de uma explicação alegórica que fizera Jerônimo de uma passagem de Dt 21.10-13, está na origem do adágio medieval, segundo o qual “a filosofia é a serva da teologia” (*ancilla theologiae*). Essas diatribes lembram em mais de um aspecto aquelas outras que, cinco séculos mais tarde, lançará Martinho Lutero contra a razão, que ele chama de prostituta, e contra as universidades, consideradas antros de prostituição. Assim, entre a fé e a razão, ou entre a teologia e a filosofia, se aprofundará, na visão de Lutero, um fosso intransponível, sem nenhuma possibilidade de conciliação.

³ Cf. TERTULIANO, *Contro gli eretici*, Roma: Città Nuova, 2002, p. 39.

Certo, a problemática da relação entre “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, ou entre fé e razão, já se encontra presente na literatura apologética e mesmo antes, embora de maneira indireta, na literatura que a precedera, a dos Padres Apostólicos. Ela se verificará igualmente, implícita ou explicitamente, ao longo do pensamento filosófico-teológico que se seguirá a esses dois períodos. Contudo, no que tange a este estudo em particular, o meu intento é desenvolver – depois de um breve apanhado histórico e de uma passagem pelo século 12 – uma análise mais focalizada sobre o século 13 e, de maneira especial, sobre as ambiguidades que marcaram a concepção de Tomás de Aquino em torno da relação ciência e fé. Vejamos, pois, para começar, em que consistiram as principais vicissitudes que pontilharam esse sinuoso trajeto que irá conduzir ao variegado, multifacetado e fragmentado universo do século 13, em que culmina a filosofia escolástica.

1 A “pré-história” da teologia como ciência

Efetivamente, conforme observa Étienne Gilson, a fé e a razão são dois temas que marcaram profundamente a história da teologia e da filosofia na Idade Média, de sorte que eles se deixam facilmente reconhecer em todos os pensadores que se estendem de João Escoto Erígena (ca. 810-ca. 870) a Tomás de Aquino⁴. Não é, porém, verdadeira a afirmação de Gilson, segundo a qual foi *somente* no início do século 13 – quando a razão se manifestou como algo mais que um método abstrato e quando o aristotelismo árabe fê-la impor-se como uma visão de mundo incompatível com a fé – que o problema de suas relações apareceu em toda a sua extensão e complexidade⁵. Se, por um lado, foi no início do século 13 que se aguçou e se intensificou a questão de uma leitura racional da fé, por outro lado, não se pode deixar de levar em conta que ela já se fizera premente no século 12 com Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Averróis, Moisés Maimônides e, nos séculos anteriores, com Anselmo de Aosta e Avicena (980-1037). É certo também que ela já se achava colocada, embora sob outra modalidade e mirando horizontes diferentes, desde os primeiros séculos da era cristã. Afinal, a principal questão, do ponto de vista do conhecimento, que estava a exigir solução e esclarecimento era a do embate entre a cultura e a mentalidade semíticas, que tinham como referência principal as Escrituras, e a mentalidade greco-romana, que tinha como pano de fundo a razão e, no plano religioso, era caracterizada pelo politeísmo. Donde poder-se melhor entender a reivindicação de

⁴ Cf. GILSON, É. *La philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, 1999, p. 755.

⁵ *Ibid.*

Justino, segundo a qual o cristianismo se apresentava como “a única e salvífica filosofia”, aquela que torna os seres humanos perfeitos e felizes. Donde também a sua conclusão categórica: “Deste modo e por esta razão, eu sou um filósofo”⁶. Vemos, pois, instaurar-se uma nova forma de relação entre religião e filosofia, ou entre dois tipos diferentes de saber: um saber centrado sobre os dados da revelação e da fé e outro sobre uma razão que se pretendia autoexplicativa a partir de uma continuidade ontológica que ela própria se outorgara. Por conseguinte, essa continuidade se manifestava sob a forma de um discurso ético-político, que privilegiava o Logos como uma instância dogmática e, portanto, garantidora de sua própria legitimidade. Não esqueçamos, de resto, que é esse mesmo discurso moral – oriundo de uma simetria que se inaugurara dentro da própria *República* de Platão – que irá permear e comandar, como um fio lógico, todo o discurso racional que caracterizou a teologia ao longo do período escolástico. Retornarei a essa questão no final deste estudo.

Todavia – sublinhe-se uma vez mais –, para Justino, e para os apologetas em geral, a questão não se colocava em termos de “ciência” e “fé”, mas de “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, ou de sabedoria revelada e sabedoria racional. Mas, por que então utilizou o autor do *Diálogo com Trifão* a palavra “filosofia”, em vez do termo “teologia”? Por que quis ele propositadamente, explicitamente, empregar o nome de “filosofia” para significar a doutrina da salvação em Jesus Cristo? A explicação para essa preferência deve ser buscada – como eu, em parte, antecipei mais acima – no fato de, nesses primeiros séculos, o termo “teologia” ainda designar ou lembrar as doutrinas míticas ou a linguagem de que se serviam os poetas para cantarem as gestas dos deuses. Assim, Platão, na *República* (379a), serve-se daquele termo – uma única vez identificado no *corpus* platônico – para referir-se às narrativas míticas sobre os modelos divinos que os fundadores das cidades, ou dos estados, deviam imitar⁷. Em *Metafísica* I 3, Aristóteles, ao empregar o verbo “theologeîn” (“ocupar-se dos deuses”, “tratar dos deuses”), reenvia à geração dos antigos poetas – predecessores, segundo ele, dos cosmologistas jônicos – que buscavam investigar os fenômenos naturais através do mito e da fantasia. Por isso, eram eles considerados “teólogos”, na medida em que tentavam construir uma cosmogonia (Hesíodo) ou explicar o papel dos deuses na constituição do mundo e no desenrolar da existência (Homero)⁸. Em *Metafísica* VI 1, o Estagirita volta a se referir à teologia para falar, dessa vez, da ciência por excelência, ou

⁶ Cf. JUSTINO, op. cit., p. 237.

⁷ Cf. PLATÃO. *La République*. Paris: Flammarion, 2004, p. 154.

⁸ Cf. ARISTÓTELES. *La métaphysique*. Paris: Vrin, 1986, I, p. 29.

seja, do conhecimento que indaga as primeiras causas e, por conseguinte, os seres que se revelam simultaneamente separados e imóveis. Há, portanto, três filosofias teóricas: a física, que estuda os seres separados, mas não imóveis; a matemática, de que vários ramos examinam os seres imóveis, mas não separados, e, finalmente, a teológica, que, por ser a mais elevada das ciências, tem por objeto o gênero em cuja natureza, imóvel e separada, habita o divino⁹.

Uma outra significação iria juntar-se à teologia a partir do estoicismo e, mais precisamente, a partir do médio-estoicismo, ao qual pertencem aqueles pensadores dos séculos 2-1 a.C.: Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia. De acordo com as informações transmitidas pelo erudito romano Marco Terêncio Varrão (séc. 1 a.C.) – as quais se encontram na *Cidade de Deus* de Agostinho –, os estoicos distinguiam três tipos de teologia: a teologia mítica ou fabulosa, a teologia física ou natural e a teologia civil ou política. A primeira é aquela de que se serviam os poetas nas suas ficções e fábulas que, segundo Agostinho, eram contrárias à dignidade e à natureza da divindade. Quanto à teologia natural, essa era praticada pelos filósofos, cujo objeto consistia em analisar a essência dos deuses, o lugar em que habitavam, os atributos que os caracterizavam, o princípio ou os princípios de onde se originaram, etc. A teologia civil ou política dizia respeito ao culto público, de sorte que os cidadãos e, sobretudo, os sacerdotes deviam conhecer-lhe a função, isto é, quais os deuses deviam publicamente ser adorados, quais os ritos e os sacrifícios que se deviam realizar segundo as suas respectivas competências, etc.¹⁰.

Se pois, para Justino, o cristianismo já se apresentava como “a única e salvífica filosofia”, caberá a Clemente de Alexandria – no escrito intitulado *Stromata*, que se traduz por *Tapetes* ou, ainda, *Exposições científicas da verdadeira filosofia* – aprofundar essa ideia, juntando-lhe, por exemplo, que entre as obras da divina providência se achava também a filosofia grega. Melhor, a filosofia “é uma nítida imagem da verdade, um dom divino oferecido aos gregos”¹¹. Ademais, antes da vinda do Cristo, ela se fazia necessária para que os gregos alcançassem a noção de justiça e, agora, ela se faz necessária para que eles atinjam a própria religião. “Ela é, de certo modo, uma propedêutica para aqueles que tencionam conquistar a fé mediante a demonstração racional”¹². De resto, coube também a Clemente de Alexandria utilizar-se do termo “teologia” para significar a doutrina da fé cristã, ou do Logos, e assim

⁹ ARISTÓTELES. *La métaphysique*. Paris: Vrin, 1986, I, p. 332-333.

¹⁰ Cf. AGOSTINHO. *La città di Dio*. Roma: Città Nuova, 2000, p. 281-283.

¹¹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli stromati: Note di vera filosofia*. Milano: Paoline, 1985, p. 83.

¹² *Ibid.*, p. 90.

contrapô-la à mitologia dos poetas¹³. A essa doutrina, Eusébio de Cesareia (ca. 265-340), na sua *História eclesiástica*, acrescentará uma precisão terminológica, na medida em que ele designará a “teologia” como sendo o estudo do mistério trinitário, distinguindo-a assim da “economia”, ou doutrina da salvação¹⁴. Esta palavra, que já se encontrava em Inácio de Antioquia e em Justino, será pois empregada principalmente entre os Padres orientais para significar, ao lado da “teologia” – conhecimento de Deus e da Trindade –, a doutrina do governo do mundo ou do plano da salvação.

Todavia, o Ocidente latino continuará recalcitrante ao uso do vocábulo “teologia”, preferindo, ao invés, servir-se de expressões equivalentes: *sacra doctrina*, *sacra scriptura*, *sacra eruditio*, *sacra pagina* ou, como indica o próprio título de uma das obras de Agostinho: *doctrina christiana*. É, pois, somente a partir do século 9 – mediante a tradução e a difusão do *Corpus Areopagiticum* operadas por Escoto Erígena – que o termo *theologia*, juntamente com a distinção clássica de *teologia apofática* e *teologia catafática*, começará a impor-se no mundo latino. Com Pedro Abelardo (1079-1142), enfim, a “teologia” passará a designar o estudo sistemático e, portanto, científico do conjunto da fé cristã. Deve-se, no entanto, lembrar que ainda se mantinha em vigor a distinção entre, de um lado, a *sapientia* e, de outro, a *scientia*.

2 A teologia como *sapientia* e como *scientia*

Remonta, com efeito, a Agostinho de Hipona a distinção, que se tornou clássica na Idade Média, entre a *sapiência* e a *ciência*. O autor da *Cidade de Deus* foi de fato o responsável pela distinção ou pelo divórcio explícito entre essas duas esferas do conhecimento, cujos prógonos foram Aristóteles e os estoicos. Ademais, foi na comunidade judaica da diáspora em Alexandria – marcada pela influência da filosofia helenística – que se originou e se elaborou o livro da *Sabedoria*. A separação entre *sapientia* e *scientia*, que – para retomar a metáfora de Ernst Cassirer – atravessaria toda a história do conhecimento medieval como um “fio vermelho”, atribui à primeira uma superioridade com relação à segunda, pois aquela se ocupa das coisas divinas, ou do *regnum gratiae*, enquanto a *scientia* investiga as realidades terrenas, ou o *regnum naturae*. É, de resto, o próprio Agostinho quem afirma, na *Trindade*: “Se, pois, a verdadeira diferença entre a sabedoria e a ciência consiste nisto – que à sabedoria pertence o conhecimento intelectual das coisas eternas e à ciência, ao

¹³ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli stromati*: Note di vera filosofia. Milano: Paoline, 1985, p. 122.

¹⁴ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA. *Storia ecclesiastica*. Roma: Città Nuova, 2005, v. 1, p. 47-49.

invés, o conhecimento racional das coisas temporais – não será difícil decidir à qual se deva dar a precedência e à qual o último lugar”¹⁵.

Como eu antecipei mais acima, foi mérito do dialeto Pedro Abelardo, no início do século 12, ter dotado a teologia do estatuto de ciência, ciência entendida como um estudo sistemático e elaborado do conjunto das doutrinas cristãs. Coube igualmente a Abelardo, já no prólogo de sua *Theologia* – chamada também, de maneira errônea, *Introductio in theologiam* –, empregar a noção de *summa*. Ora, a presença dessa noção, que aparecerá como um componente essencial dos títulos de obras filosóficas, teológicas e lógicas que se multiplicarão nos séculos 13 e 14, já é uma expressão do quão fragmentariamente se encontrava o saber filosófico-teológico nas escolas do século 12. Esse saber irá deslocar-se, ampliando-se e diversificando-se ainda mais, para as universidades fundadas ao longo do século 13 e, em primeiro lugar, para a Universidade de Paris, cujos conflitos internos, que se intensificaram entre a Faculdade de Artes e a Faculdades de Teologia, iriam culminar, em 1277, na grande condenação proferida pelo arcebispo de Paris, Étienne Tempier. Ora, ao contrário de um preconceito ainda amplamente difundido, segundo o qual o pensamento medieval se apresenta todo ele de maneira coesa, harmônica e unitária, esse pulular de *Sentenças* e, depois, de *Sumas* já é sintomático de uma necessidade de condensar e sintetizar um saber que chegara ao extremo de sua fragmentação e diversificação, sobretudo ao longo dos séculos 13 e 14¹⁶.

Um fator que, na primeira metade do século 13, viria acirrar ainda mais essa complexidade que já se fazia presente nos séculos anteriores foi o da entrada gradual de Aristóteles no proscênio do discurso cristão. Com efeito, se já no século 12, com Pedro Lombardo e, principalmente, com Pedro Abelardo, a teologia começara a ser cada vez mais submetida a métodos externos à sua própria constituição, no século seguinte ela se fará passar de maneira ainda mais explícita pelo crivo de uma argumentação rigorosamente racional e “científica”. Isso coloca a antiga

¹⁵ Cf. AGOSTINHO. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1998, p. 382. No primeiro livro que Agostinho, jovem de trinta e dois anos, escreveu sob o título “Contra os acadêmicos”, encontra-se uma definição da *sapientia* nestes termos: “A sapiência é a ciência das coisas humanas e divinas”. Cf. AGOSTINHO. “Contro gli accademici”. In: *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani, 2006, p. 47. Trata-se, como esclarece o próprio autor, de uma definição que remonta aos antigos e, mais especificamente, aos estoicos, que Agostinho conheceu, com toda probabilidade, através de Cícero e que ele retomará e reelaborará na *Trindade*. No próprio Cícero, encontramos, nas *Tusculanas*, esta definição: “A sapiência é a ciência das coisas divinas e humanas e o conhecimento das causas de cada coisa. Por conseguinte, ela imita as coisas divinas e considera todas as coisas humanas inferiores à virtude”. Cf. CÍCERO. *Tuscolane*. Milano: BUR, 2004, p. 413.

¹⁶ Cf., a esse respeito, a minha obra intitulada: *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, São Paulo, Loyola, 2012. No que concerne à Idade Média, cf. o Capítulo II.

problemática, fé e razão, sobre um novo plano epistêmico, qual seja, o da racionalidade ou “cientificidade”, no interior mesmo da teologia. Não se trata mais, como nos primeiros séculos da era cristã, da relação “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, nem tampouco, como nos séculos subsequentes, da relação “filosofia” e “doutrina cristã”, pois a questão que agora urge legitimar, ou refutar, é a do estatuto racional e científico da própria teologia enquanto discurso sobre Deus. Nesse sentido, Tomás de Aquino é categórico ao afirmar, já no começo da *Suma teológica*, que a “sacra doutrina” é uma ciência. Mas, de que modo?

Segundo o Aquinate, há duas espécies de ciências: (1) umas procedem de um princípio conhecido à luz natural da inteligência, tais como a aritmética e a geometria; (2) outras se baseiam em princípios conhecidos à luz de uma ciência mais elevada; é o caso, por exemplo, da perspectiva, que se guia por princípios estabelecidos pela geometria, e o da música, que toma por princípios aqueles apresentados pela aritmética. De igual modo ocorre com a *sacra doutrina*, que é uma ciência que procede de princípios estabelecidos pela luz de uma ciência mais elevada, a saber, a ciência de Deus e dos bem-aventurados. Consequentemente, assim como o músico acolhe, como *autoridade*, os princípios que lhe são ensinados pelo matemático, assim também a “sacra ciência” se volta para os princípios que lhe são revelados por Deus¹⁷.

Convém, de resto, acentuar que a cientificidade da teologia não só coincide com um novo fenômeno, que doravante marcará a vida dos estudos superiores na Europa – as universidades –, mas também culmina no uso generalizado que dela se faz no contexto dessas mesmas universidades e, mais especificamente, das Faculdades de Teologia que se fundaram e se difundiram a partir do século 13. A primeira universidade a ser fundada foi aquela de Paris (1200), cuja data coincide mais ou menos com a de Oxford. O caráter científico da teologia era, de fato, uma novidade que devia incidir e influir não somente sobre a nova maneira e o novo método de se investigar a doutrina cristã, mas também sobre a própria visão em torno da relação fé – razão, fé – ciência. A distinção que fizera Agostinho entre *scientia* e *sapientia* continuava a vigorar. Todavia, os teólogos divergiam quanto a saber se entre essas duas esferas do conhecimento devia reinar uma complementariedade, uma incompatibilidade ou ainda uma superioridade da última com relação à primeira. Assim, Wolfhart Pannenberg, na esteira de Bernhard Geyer, assevera que ciência e sapiência não se excluía de modo algum. Pelo contrário, as ciências podiam mesmo conduzir à sapiência, visto que tudo aquilo que elas consideravam como sendo passageiro e

¹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. New York: Benziger Brothers, 1947, v. 1, I, q. 1, a. 2.

temporal devia, por sua vez, ser ordenado e dirigido para o Sumo Bem. Conseqüentemente, a ciência devia estar a serviço da sapiência, à qual se dedica a filosofia, de que a “doutrina cristã”, ou a “verdadeira filosofia”, era, na perspectiva de Agostinho, a sua mais completa realização¹⁸. Já para Claude Geffré, o mérito de Tomás de Aquino – ao tornar a teologia uma ciência – consiste justamente em tê-la elevado à posição privilegiada de um saber propriamente especulativo. À diferença, portanto, de seus predecessores imediatos – Kilwardby, Alexandre de Hales, Boaventura, Alberto Magno –, que permaneciam vinculados à dualidade agostiniana de ciência e sapiência, a opção do Aquinate era original na medida em que ele procurava construir uma “teologia-ciência” fundamentada no ideal aristotélico de ciência, ciência entendida como um saber que procede de princípios *conhecidos* para conclusões *conhecíveis* pela via da demonstração¹⁹. Ora, justamente por ter adotado um método especulativo, rigorosamente científico e, por isso mesmo, baseado em uma estruturação e demonstração lógicas, a teologia suscitava um novo tipo de problema. Mas, em que precisamente consistia esse problema? Nisso: a teologia continuava – e não podia senão continuar – a apoiar-se essencialmente sobre os dados de um conhecimento revelado. Revelado e, portanto, *sobrenatural*.

3 A teologia como uma ciência do *sobrenatural*?

Esse conceito de “sobrenatural”, que foi exaustivamente analisado na obra clássica de Henri de Lubac (*Surnaturel: études historiques*), reenviava, na patrística grega, a tudo aquilo que era da ordem do miraculoso ou do *extra-ordinário*. Nesse sentido, ele significava toda ruptura ou todo acontecimento portentoso capaz de superar o que se poderia esperar do curso regular dos fenômenos naturais²⁰. A tradução latina da expressão grega “πέρ φύσιν” por “*supra naturam*” tornou-se frequente a partir do século 4 até meados da Idade Média. Mas, ela se referia sobretudo aos milagres da concepção virginal e da consagração eucarística. Quanto ao adjetivo *supranaturalis*, a sua presença parece já ser atestada no século 6. Mas, foi somente no século 9, através das traduções latinas de Dionísio Areopagita, efetuadas por Hilduíno e João Scotus Erígena, que esse adjetivo fez sua entrada definitiva na teologia. Entrada discreta, na verdade, pois o seu uso permaneceu eclipsado nas obras de Anselmo de Aosta, de Bernardo de Claraval, dos Sentenciários

¹⁸ Cf. PANNENBERG, W. *Teologia e filosofia*, Brescia: Queriniana, 1999, p. 14.

¹⁹ Cf. GEFFRÉ, C. “Thomas d’Aquin ou la christianisation de l’hellénisme”. In: *L’être et Dieu*, Paris: CERF, 1986, p. 33-34.

²⁰ Cf. LUBAC, H. *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier, 1946, p. 357-359.

do século 12 e de muitos outros autores desse e dos séculos precedentes. Foi, portanto, somente no século 13, graças a pensadores como Alberto Magno e, notadamente, Tomás de Aquino, que o seu emprego se generalizou e foi adotado como um dos termos técnicos da linguagem teológica²¹. Para o Aquinate, por exemplo, a contemplação que tolhe a necessidade da fé se encontra na visão daquela pátria, na qual a “verdade sobrenatural” (*supranaturalis veritas*) é considerada na sua essência mesma²². Essa verdade ele a chama também de “causa sobrenatural”, “agente sobrenatural” e “princípio sobrenatural”, no sentido em que Deus é a primeira causa e o princípio de todas as coisas que nascem, crescem, movem-se ou simplesmente existem²³. Na esteira de Alberto Magno, e nos comentários que tece aos livros atribuídos a Boécio (*De Trinitate* e *De ebdomadibus*), Tomás de Aquino se refere também às *substantiae supernaturales*, às “formas separadas”, às “essências separadas” e, citando Dionísio Areopagita, às “supermundanas altitudines”²⁴. Nessa perspectiva, a metafísica se lhe apresenta como uma outra modalidade ou uma outra denominação da teologia que, enquanto “ciência divina” ou “sapientia” – e à diferença da “ciência natural”, que se ocupa dos objetos do *regnum naturae* –, volta-se para as realidades divinas ou *transfísicas*. Ora, conquanto o Aquinate, na tradição dionisiana, inclua no escopo da teologia não somente Deus e os anjos, mas também a alma humana enquanto pertencente ao reino dos seres imateriais e transcendendo, portanto, a natureza material, ele termina por assinalar tão somente a Deus o estatuto próprio, específico, estrito, de ser sobrenatural. Consequentemente, um intelecto criado, na sua aspiração para elevar-se ao conhecimento de Deus, deverá igualmente contar com o auxílio da graça, pois se trata nesse caso de uma substância separada e subsistente por si mesma (*substantia separatam subsistentem*) ou, em outros termos, de um *esse separatum subsistens*²⁵.

Infalivelmente, porém, retorna a questão de saber: como construir um conhecimento do sobrenatural nos moldes de uma ciência rigorosamente lógica, mesmo se pressupondo o concurso da graça? Certo, o intelecto humano, em conformidade com a natureza espiritual e material do homem, é capaz de abstrair os dados sensíveis da realidade e conceber as formas desses objetos na sua universalidade e imutabilidade. Mas, quando a questão se refere ao conhecimento da essência de Deus, seria essa meta ainda alcançável? Efetivamente, segundo Tomás de Aquino, somente com

²¹ LUBAC, H. *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier, 1946, p. 327.

²² Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologica*, v. 2, IIaIIae, q. 5, a. 1.

²³ *Ibid.*, IIaIIae, q. 6, a. 1.

²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Commenti a Boezio*. Milano: Rusconi, 1997, q. 6, a. 3.

²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologica*, v. 1, I, q. 12, a. 4.

relação a Deus compete falar de uma substância propriamente separada, ou de um ser realmente subsistente e, portanto, inatingível mediante um intelecto criado. Como, pois, o Aquinate irá resolver essa dificuldade, a dificuldade de conciliar – supondo-se que elas sejam conciliáveis – a fé e a razão, a fé e a ciência?

4 Tomás de Aquino e a questão: fé-razão, fé-ciência

Com relação a essa problemática, o teólogo propõe e desenvolve dois tipos de solução. Na verdade, trata-se de duas tentativas de solução que terminam por convergir e por reencontrar-se no mesmo ponto de onde haviam partido: o da relação fé e razão, fé e ciência. O mais importante, porém, é que esse reencontro irá suscitar novas interrogações e novas tentativas de significação que farão aparecer uma gama de leituras e reinterpretações até então insuspeitadas. De resto, é assim que se *des-enrola* a experiência da *escrita* e, por conseguinte, a constituição do pensamento que se faz e se refaz através de rupturas, de retomadas e de novos recomeços. Este paradoxo da escrita, eu o designo também – na esteira de Jacques Lacan e Roland Sublon – pela expressão de “suspensão do sentido”. Essa “suspensão”, em que a *letra* se dá como a *inscrição* de um traçado indicando uma sensação de borda, funciona, *literalmente*, como mediação, resistência e, paradoxalmente, passagem para um novo significante que, por sua vez, se eclipsará no movimento centrífugo de sua própria nomeação, ou denominação.

No que tange, pois, à primeira tentativa de explicação – primeira, não no sentido cronológico do termo –, Tomás de Aquino, apoiando-se nas Escrituras e na tradição platônico-aristotélica, evoca a tendência que possui o ser humano para fazer uso de sua melhor parte, o intelecto, e assim elevar-se ao princípio de seu ser. É curioso notar que, para refutar aqueles que sustentam que um intelecto criado não pode ver a essência de Deus, o teólogo enfatiza que a última beatitude do ser humano consiste justamente em utilizar-se de sua mais excelsa função, qual seja, a operação de seu intelecto, ou de sua razão. Consequentemente, pretender que o intelecto criado jamais possa contemplar a Deus equivaleria a dizer que a sua beatitude jamais poderá ser alcançada, ou que ela reside em algo diferente de Deus, ou além de Deus. Ora, segundo o Aquinate, isto se opõe à fé, melhor, é *estranho à fé* – *quod est alienum a fide*²⁶. Convém aqui ressaltar que o teólogo não diz que isso se opõe à lógica, no sentido em que constituiria uma contradição ou um absurdo aspirar a algo que se encontrasse além da primeira causa, ou do princípio de

²⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*, v. 1, I, q. 12, a. 1.

todas as coisas. Não! Ele declara terminante e peremptoriamente: “isto é estranho à fé”. Mais curioso ainda é vê-lo acrescentar, logo em seguida: “Porque a última perfeição da criatura racional é encontrar-se naquilo que é o princípio de seu ser, *pois uma coisa só é perfeita na medida em que atinge o seu princípio*”²⁷. Todavia, ainda não satisfeito com essa última ponderação, o Aquinate insiste – a partir da própria razão – em confutar a impossibilidade de se contemplar a essência divina. E isso porque: “É inerente ao homem o desejo natural de conhecer [*naturale desiderium cognoscendi*] a causa de todo efeito que ele vê. Mas, se o intelecto da criatura racional não pudesse atingir a primeira causa das coisas, este desejo natural permaneceria vazio”²⁸.

Aqui o teólogo está se movendo em um plano epistemológico, que é o da possibilidade ou não possibilidade de se conhecer a essência divina. Mas, quer se trate da teoria do conhecimento, quer se considere esse objeto a partir de uma perspectiva metafísica e ética, estamos diante da questão da causa das causas ou do princípio para o qual convergem todos os seres como para a sua finalidade última e definitiva. Com efeito, em *Metafísica* Λ, Aristóteles trata, de modo geral, das diversas espécies de substância e, de modo particular, do “primeiro motor imóvel” (Capítulo 7) e do “pensamento que se pensa” (Capítulos 7 e 9). Assim, no Capítulo 7, ele afirma que a causa final – pelo fato mesmo de não estar subordinada a nenhum meio – reside tão somente nos seres imóveis. E, quando se pensa na causa final por excelência, isto é, no primeiro motor imóvel que imprime movimento aos demais seres, sem que ele mesmo seja por eles afetado, chega-se inevitavelmente a essa conclusão: encontra-se, de um lado, o objeto do amor, ou do desejo, que atrai para si todas as coisas que se movem ou, mais precisamente, que são por ele movidas; de outro lado, porém, se acham essas mesmas coisas que para ele se dirigem como para o seu último, verdadeiro e soberano Bem. Esse soberano Bem se manifesta simultaneamente como atração e imantação universal, “pensamento do pensamento” ou, em outras palavras, como uma atividade inteligente que subsiste por si enquanto vida perfeita²⁹. Resumidamente, haveria não somente no ser humano, mas também em todos os entes contingentes, finitos e, na concepção tomasiana, criados, uma tendência radical ou uma impulsão inerente que os faz aspirar ao Ser enquanto Ser.

Ora, as análises que tece Tomás de Aquino em torno da possibilidade ou não possibilidade de se conhecer a essência de Deus levantam um

²⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*, v. 1, I, q. 12, a. 1 (itálicos meus).

²⁸ *Ibid.*, I, q. 12, a. 1. Nessa mesma linha de raciocínio, cf. também *ibid.*, I, q. 12, a. 12-13.

²⁹ Cf. ARISTÓTELES. *La métaphysique*. Paris: Vrin, 1986, II, p. 681-683.

novo problema no seio mesmo da dualidade: *natural* – *sobrenatural*. Efetivamente, se, segundo o Aquinate, “a última perfeição da criatura racional é encontrar-se naquilo que é o princípio de seu ser”, e se, em conexão com essa inferência, existe no ser humano uma tendência fundamental, ou um desejo *natural*, de conhecer as causas dos efeitos que ele vê, forçoso será então deduzir: toda barreira entre o *natural* e o *sobrenatural* se encontra doravante abolida, elidida, apagada e, por isso mesmo, desnecessária. Haveria, pois, uma continuidade ou uma descontinuidade entre essas duas esferas do ser?

Na verdade, Deus, na perspectiva tomasiana, pode ser de certo modo conhecido, mas não compreendido, isto é, não *de-limitado*, não *de-finido*, não positivado ou *precisado* sob a forma de um objeto analisável. Efetivamente, dada a noção de proporcionalidade, uma causa torna-se tanto mais difícil de se conhecer pelos seus efeitos quanto mais for essa causa elevada, sublime, excelsa. Ademais, não sendo a infinitude da matéria suscetível de aperfeiçoamento pela forma – diz o Aquinate –, ela permanece em si mesma incognoscível. Mas, em Deus não existe matéria, não existe potência, não existe devir; logo, Deus se manifesta como um “ato puro”, na medida em que, nele, essência e existência se equivalem ou se *con-fundem*. Já o ser humano – na concepção aristotélico-tomasiana – é um composto essencial de matéria e forma, ou de corpo e alma. Como então poderá um intelecto contingente e finito conhecer a essência divina? Pela proporção e a participação, responde o Doutor Angélico. Com efeito, segundo Tomás de Aquino, a proporção se dá sob uma dupla modalidade: primeiramente, pela relação de uma quantidade comparada com outra (o duplo, o triplo e o igual são, por exemplo, espécies de proporção); em segundo lugar, toda relação de uma coisa com outra, independentemente do fator quantitativo, é também denominada proporção. Nesse último sentido, conclui o teólogo, pode haver uma proporção da criatura *vis-à-vis* do Criador, na medida em que ela está com ele relacionada como o efeito está relacionado com a sua causa e a potência com o seu ato. Consequentemente: “O intelecto criado pode estar proporcionado para conhecer a Deus”³⁰. A noção de proporção, juntamente com os conceitos de participação e analogia, constitui assim um dos elementos pelos quais Tomás de Aquino tentará, mais uma vez, explicar como um intelecto criado é capaz de conhecer a Deus. Convém, pois, principalmente sublinhar que a proporção, a participação e a analogia não podem ser concebidas separadas uma da outra, porquanto a noção de proporção remete à ideia de participação que, por sua vez, reenvia ao conceito de analogia.

³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1.

5 O conceito de analogia e a doutrina da participação

O conceito de analogia, fundamental na metafísica, na ética e na epistemologia tomasianas, remonta de fato a Aristóteles, que considera análogas as categorias do ser que manifestam, na sua pluralidade, uma referência comum à essência ou à *ousia*. A essa analogia gramatical, chamada também de atribuição, o Estagirita acrescenta a “analogia de proporção”, de natureza ética, e que consiste em conceder a cada um aquilo que corresponde aos seus próprios méritos. Donde a expressão “justiça de proporção”, porquanto as recompensas que se *distribuem* na *pólis* devem levar em conta os méritos respectivos dos cidadãos por ela beneficiados. O filósofo ajunta, porém, que aqui se trata de uma *proporção geométrica* não contínua, o que equivale a dizer que jamais se verificará um termo numericamente uno entre uma pessoa e uma coisa, ou entre o benefício e o mérito da pessoa por ele favorecida. Conseqüentemente, distribuição e mérito jamais coincidirão de maneira perfeita e ideal³¹. Sabe-se de resto que, pela doutrina da graça, a tradição cristã – a partir tanto do Antigo quanto do Novo Testamento – irá justamente enfatizar o aspecto *gratuito* do dom, independentemente do mérito ou do demérito daquele que por ele fora tocado ou, literalmente, *agraciado*. Essa é pois a razão pela qual o autor da *Suma* irá incorporar esses dois tipos de analogia – a atributiva e a distributiva – na *economia da salvação* e, mais especificamente, na doutrina da criação, segundo a qual a referência última é a voz de Elohim, que declara: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (*Gn* 1.26). Ele evoca igualmente o dito joanino da *Primeira Carta*, segundo o qual: “Nós seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é” (1 *Jo* 3.2). Existem pois, de um lado, os seres criados e, portanto, contingentes, imperfeitos e finitos; de outro lado, porém, existe o Criador, único ser necessário, no qual, segundo o Aquinate, a distinção entre essência e existência se anula, se apaga, se elide. Nesse sentido, as duas categorias do ser que apontam para a relação entre criatura e Criador não são unívocas, ou absolutamente idênticas; elas não são tampouco equívocas, ou simplesmente diversas. Elas são *análogas*, ou seja, semelhantes entre si, mas proporcionalmente diferentes uma da outra, na medida em que somente Deus tem o ser como essência, enquanto as criaturas o têm por *participação*. Efetivamente – pondera o Aquinate –, se um agente não se achar contido em um determinado gênero, os seus efeitos só poderão muito remotamente reproduzir a forma desse mesmo agente. Nesse caso, eles não participarão da semelhança da forma do agente segundo a sua

³¹ Cf. ARISTÓTELES. *L'éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 1987, p. 231.

formalidade específica ou genérica, mas tão somente mediante uma certa analogia, como aquela, por exemplo, da existência, que é comum a todos os seres. “Deste modo – conclui o teólogo – todas as coisas criadas, enquanto seres, são semelhantes a Deus, que é o primeiro e universal princípio de todo ser”³². Em outros termos, o Criador se relaciona com as criaturas, não como quem pertence a um gênero totalmente diferente do seu, mas como aquele que transcende todo gênero, ou melhor, que se manifesta como o princípio e a primeira causa de todo gênero, de toda espécie e, em suma, de todo ser.

Na medida, portanto, em que Deus se apresenta como o princípio, a causa das causas, o motor imóvel, o ser necessário e o modelo pelo qual aspira todo intelecto e todo ser criado, a questão que permanece em suspensão é a de saber se Tomás de Aquino teria finalmente conseguido construir uma ciência apta a cobrir a distância que separa fé e razão ou se, pelo contrário, teria ele, através dessa mesma ciência, contribuído para aprofundar ainda mais o fosso que entre elas se vinha cavando e ampliando, desde os começos da reflexão cristã.

Conclusão

Com efeito, como vimos ao longo dessas reflexões, a relação entre fé e razão marcou a história do pensamento cristão desde as suas origens. Ela já se encontra, de certo modo, entre alguns Padres Apostólicos e, de maneira mais explícita, na literatura apologética que predominou entre os séculos 2 e 4. Nesse sentido, tanto para os apologetas gregos dos séculos 2-3 quanto para os latinos dos séculos 3-4, a questão que mais carecia de esclarecimento e resolução era a do encontro, e do confronto, entre a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”. Desde então, três tendências principais se formaram em torno dessa problemática, que se poderiam resumir da seguinte maneira: (1) “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã” se identificam e se equivalem, na medida em que ambas estão centradas na busca do Logos, ou da Verdade; (2) fé e razão nada têm em comum uma com a outra, melhor, elas são duas esferas totalmente antagônicas e, portanto, irredutíveis uma à outra; (3) fé e razão são duas áreas distintas do saber que, no entanto, se complementam e se auxiliam mutuamente, porquanto ambas procuram compreender, por caminhos diferentes, os dados do mistério da fé. Foi essa última tendência que parece ter prevalecido ao longo da Idade Média e, mormente, a partir do século 9, com João Escoto Erígena. Ademais, um outro fator que devia ser levado em consideração pela razão consistia na presença

³² Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 3.

dos dogmas que as decisões conciliares haviam estabelecido desde as grandes controvérsias trinitárias, ou cristológicas, dos séculos 4–5. O que deveria então prevalecer? Uma separação radical entre revelação e razão? Uma *con-fusão* total entre ambas? Ou uma mediação entre uma e outra? Efetivamente, na perspectiva da tradição agostiniana, que, nesse ponto, se baseava na leitura de uma passagem do profeta Isaías (*Is* 7,9), era de certo modo possível entender aquilo em que já se começara a crer. Foi, de fato, esta última tendência – repita-se – que mais parece ter-se evidenciado à medida que se aproximava do século 12 e, sobretudo, do século 13. Assim, em pensadores como Pedro Abelardo e Anselmo de Aosta, a intelecção da fé – ou o uso da especulação para escutar e penetrar racionalmente os dados da revelação – não era encarada como um problema. Pelo contrário, ela era até mesmo estimulada e encorajada, no sentido de ampliar e consolidar o conhecimento que, de certa maneira, já se possuía do mistério, através da fé. Todavia, pondera Étienne Gilson, esse suposto equilíbrio deveria revelar a sua vulnerabilidade a partir do início do século 13, quando a razão passou a manifestar-se como algo mais que um método abstrato e, notadamente, quando o aristotelismo árabe fê-la impor-se como uma visão de mundo incompatível com o mistério da fé³³. Ainda segundo o medievista, de um lado, tornava-se difícil, e mesmo indesejável, sacrificar a razão à fé. De outro lado, contudo, via-se que era impossível considerar esses dois domínios como sendo pura e simplesmente coextensivos. Nesse caso, porém, a razão entregue a si mesma não iria muito longe ou, na melhor das hipóteses, terminaria por desembocar em outras paragens que não naquela do dogma. A conclusão, pois, a que chega Gilson é a de que o aristotelismo acarretara para os pensadores do século 13 uma experiência crucial no que tange à relação entre fé e razão. Não mais podendo simplesmente isolá-las ou confundí-las, parecia-lhes imperioso distingui-las e conferir tanto a uma quanto a outra o estatuto epistêmico que lhes era próprio e particular³⁴.

Na minha perspectiva, porém, essa problemática reenvia a algo mais antigo, mais profundo e mais intrincado do que tendem a imaginar determinadas leituras, como essa do medievista francês. Afinal, o que se deve antes de tudo levar em consideração é o estatuto mesmo do discurso teológico enquanto discurso *político* ou, mais precisamente, enquanto um prolongamento, uma revivescência ou um retorno, diferente, é verdade, de seus lugares de origem, mas dentro dessa mesma tradição que se assinalou como tarefa principal a de indagar racionalmente a essência divina. Isso se fez principalmente, convém sublinhar, em nome

³³ Cf. GILSON, É. op. cit., p. 755.

³⁴ Ibid., p. 755-756.

da razão e da voz da *auctoritas*. Com o termo “auctoritas”, designavam os escolásticos a tradição expressa nos ditos das Escrituras, dos Padres da Igreja e nas decisões conciliares. Assim, sobressai no seio mesmo dessa indagação uma ambivalência fundamental que se exprime da seguinte maneira: aquilo que não podia ser plenamente alcançado à luz da razão ou empiricamente demonstrado pelo escopo mesmo dessa indagação devia ser garantido pela *autoridade*, que é a tradição da Igreja. Isto se verificou de modo especial na estrutura, no sistema e, portanto, nas aporias em que vieram encontrar-se e embater-se as intuições e as análises de Tomás de Aquino.

O discurso teológico medieval tem, portanto, a sua história ou – para dizê-lo heideggerianamente – o seu *movimento historial* na própria continuidade do *Logos* que se proferiu a partir de um lugar determinado: o lugar do mestre, da lei, da ciência, da *episteme* ou do Rei-Filósofo. Quero com isso significar que não foi Agostinho que *batizou* Platão, nem Tomás de Aquino que *batizou* Aristóteles. Foi antes o *Logos* grego que se impôs como um elemento imprescindível e inarredável na tentativa de se entender ou de se esclarecer, cientificamente, o mistério da fé. Mas, com isso, retorna a mesma questão que, sub-repticiamente, nos vem acompanhando desde o início dessas reflexões: teria a “ciência” na teologia medieval contribuído para avizinhar, mediar e completar entre si os dados da razão e da fé, ou teria ela, ao invés, acentuado ainda mais a heterogeneidade e acirrado em demasia a tensão que sempre se verificaram *entre* esses, dois domínios do saber? Note-se, contudo, que se trata de uma heterogeneidade e de uma tensão que, justamente por isso, não cessam de se *inscrever* e de se *re-escrever*.

Referências

AGOSTINHO, S. *La città di Dio*. Roma: Città Nuova, 2000.

_____. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1998.

_____. “Contro gli accademici”. In: *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani, 2006.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.

ARISTÓTELES. *La métaphysique*. Paris: Vrin, 1986. 2 v.

_____. *L'éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 1987.

ATENÁGORAS. “Supplica per i cristiani”. In: *Gli apologeti greci*. Roma: Città Nuova, 2000.

CÍCERO. *Tuscolane*. Milano: BUR, 2004.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Gli stromati: note di vera filosofia*. Milano: Paoline, 1985.

- EUSÉBIO DE CESAREIA. *Storia ecclesiastica*. Roma: Città Nuova, 2005. v. 1.
- GEFFRÉ, Claude. "Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme". In: *L'être et Dieu*. Paris: CERF, 1986.
- GILSON, Étienne. *La philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, 1999.
- JUSTINO. *Apologie*. Milano: Bompiani, 1995.
- LUBAC, Henri de. *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier, 1946.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia e filosofia*. Brescia: Queriniana, 1999.
- PLATÃO. *La République*. Paris: Flammarion, 2004.
- TERTULIANO. *Contro gli eretici*. Roma: Città Nuova, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologica*. New York: Benziger Brothers, 1947. v. 1.
- _____. *Commenti a Boezio*. Milano: Rusconi, 1997.

Endereço postal:

Rogério Miranda de Almeida
Rua Carmelo Rangel, 1200 (BATEL)
80440-050 Curitiba, PR, Brasil

Recebimento: 04/03/2014

Aceite: 29/04/2014