

**O que é Filosofia Medieval**  
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento  
Coleção Primeiros Passos  
Brasiliense  
1992.

## SUMÁRIO

Introdução explicativa de tudo o mais . . . . .	7
Um imperador semi-analfabeto e seu ilustrado secretário da cultura . . . . .	19
A renascença do século XII . . . . .	31
Uma nova terra e um novo céu . . . . .	43
Esses teólogos desconfiados . . . . .	64
Para concluir sem terminar . . . . .	75
Para saber mais . . . . .	81



---

## INTRODUÇÃO EXPLICATIVA DE TUDO O MAIS

Começando pelo começo ou pelo fim

Nos últimos anos a idade média ficou na moda. O romance de Umberto Eco, *O nome da rosa*, foi traduzido em várias línguas e ocupou durante meses o primeiro lugar nas listas de mais vendidos. *As brumas de Avalon* venderam tanto quanto ou até mais que o livro de Eco. Até mesmo os costureiros entraram na dança; ainda recentemente um jornal começava um noticiário de moda com a seguinte frase: "O medieval entra de vez na moda da próxima estação".

Por outro lado, se alguém der uma olhada na prateleira de filosofia numa livraria, certamente encontrará algum volume com o título de "filosofia medieval".

---

Para o Zeca



Tudo isso parece muito familiar e sem problemas. Nem desconfiamos que a expressão "filosofia medieval" esconde uma quantidade de problemas. Começamos, portanto, perguntando se houve mesmo uma idade média e se houve filosofia nessa tal de idade média.

#### Quem inventou a idade média

Uma marchinha bastante conhecida perguntava e respondia:

Quem foi que inventou o Brasil?

Foi seu Cabral, foi seu Cabral;

No dia vinte e dois de abril,

Dois meses depois do carnaval.

Pois a idade média também foi inventada. Um pedagogo alemão chamado Christoph Keller, em latim Cellarius (1638-1707), consagrou a divisão da história ocidental em antiga, medieval e moderna. Consagrou também a idéia que se generalizou sobre o período medieval.

Keller ou Cellarius escreveu três manuais: um de história antiga (1685), um de história da idade média (1688) e um de história nova (1696). A idade média, segundo Keller, estende-se da época do imperador Constantino (324) até a tomada de Constantinopla pelos Turcos (1453). Se, em vez da primeira data,

adotarmos a da tomada de Roma pelo chefe germânico Odoacro em 476, teremos a periodização corrente nas escolas.

Keller fixou também a idéia de que este período intermediário entre a antiguidade e a época moderna nada produziu de importante. Foi um período não só estéril, mas de retrocesso: a "idade das trevas".

Tanto a periodização da história ocidental em antiga, medieval e moderna como a interpretação negativa do período medieval foram e são objeto de profundas críticas. Não há nenhuma razão evidente para privilegiar como marcos de início e fim as datas de 476 e 1453. Não é também nada claro que os mil anos compreendidos entre estas datas constituam um *único* período. Além disso, nada mais estranho do que supor que a humanidade tenha sido vítima durante tão longo tempo de uma irreparável estupidez e, repentinamente, se tenha curado da doença com o renascimento no século XV.

Se consultarmos os próprios medievais, constatamos que eles não se consideravam no meio de coisa nenhuma. Achavam, antes, que estavam no final da história ou, no mínimo, que eram os herdeiros de gente muito mais importante que tinha vivido antes deles. Bernardo de Chartres, no século XII, fez uma comparação que ficou famosa:

"Somos comparáveis a anões montados nos ombros de gigantes, o que nos possibilita ver mais coi-



sas que os antigos e mais longínquas; não pela acuidade de nossa própria vista nem pela nossa grande estatura corporal, mas porque nos levantam e nos exaltam àquelas alturas pela sua grandeza gigantesca.”

### Filósofos ou teólogos?

Pelo menos no meio universitário, supõe-se que seja um grande elogio chamar alguém de filósofo. Não passa em geral pela nossa cabeça a idéia de que uma pessoa possa dispensar esse título ou até se sentir ofendida com ele. Ora, é precisamente isto o que acontecia com a maioria ou mesmo a totalidade daqueles a quem chamamos hoje em dia de “filósofos medievais”.

De fato, os filósofos, para estes supostos “filósofos medievais”, eram ou pagãos ou infiéis. O filósofo, por excelência, para os universitários dos séculos XIII e XIV, Aristóteles, era exatamente um pagão, isto é, alguém que, tendo vivido antes de Cristo, não tivera nenhum contato com a mensagem cristã. Outros filósofos respeitadíssimos como Avicena, Averróis ou Maimônides eram infiéis, pois os dois primeiros eram muçulmanos e o último judeu.

Quando aqueles a quem chamamos de “filósofos medievais” queriam se referir aos autores cristãos

mais antigos (a quem chamamos hoje de Padres da Igreja), chamavam-nos de “os santos”, distinguindo-os dos filósofos. Eles próprios se consideravam como mestres da sagrada doutrina ou, como dizemos atualmente, teólogos. Se um teólogo recorresse à filosofia nos seus trabalhos teológicos não era chamado de filósofo, mas de teólogo filosofante ou simplesmente de filosofante.

### Os judeus pedem milagres e os gregos sabedoria

Para entender a terminologia dos medievais e sua atitude para com a filosofia é necessário uma volta ao Novo Testamento. Precisamos lembrar pelo menos duas passagens do apóstolo São Paulo: seu discurso aos atenienses, conservado nos *Atos dos Apóstolos* (17, 16-34), e um trecho de sua primeira carta aos cristãos da cidade de Corinto (*I Coríntios* 1, 17-2, 16).

A postura de São Paulo nestes dois textos é bastante diferente. Nos *Atos*, servindo-se de alguns esquemas conhecidos das escolas filosóficas de então e já utilizados pela propaganda monoteísta dos judeus de cultura grega, ele procura aproximar a mensagem cristã daquilo que os filósofos gregos diziam. Talvez um dos filósofos estoícos que ouviu São Paulo pudesse ter feito um discurso semelhante. Assim,



Paulo apresenta a Boa Nova da pregação cristã não tanto como uma ruptura com a teologia grega, mas um aperfeiçoamento desta. De fato, Paulo diz que o verdadeiro Deus que tudo fez, o Senhor do céu e da terra, que dá a tudo vida e alento, não habita em templos materiais construídos pelos homens. Ele de nada precisa. Está, ao mesmo tempo, distante e próximo de nós. Cita até um verso do poeta Arato, se é que não se trata de uma frase do Hino a Zeus do estóico Cleanto.

Mas, no final, quando Paulo se refere à ressurreição de Jesus, seus ouvintes caem na risada e lhe dizem: "a respeito disso te ouviremos noutra ocasião". Lucas, o redator dos *Atos*, assinala o magro resultado desta pregação, para não dizer seu fracasso quase completo.

Saindo de Atenas, Paulo foi para a cidade de Corinto. Alguns anos mais tarde, na sua primeira carta à comunidade cristã desta cidade, ele recordará como lhes anunciou o Evangelho. Sua estratégia foi bem diferente daquela utilizada em Atenas. É o próprio Paulo quem diz:

"Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar o mistério de Deus. Pois, não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado".

Se Paulo deixa de lado o "prestígio da palavra ou da sabedoria" é porque há uma grande distância entre a "sabedoria deste século" e a "sabedoria de Deus". Vale a pena citar de novo São Paulo, pois esta passagem ficou muito conhecida por causa de sua crítica ardorosa e indignada da sabedoria humana:

"Cristo me enviou para anunciar o Evangelho, sem recorrer à sabedoria da linguagem, a fim de que não se anule a cruz de Cristo. Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois, está escrito: "Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes; onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste mundo? Deus não tornou louca a sabedoria deste mundo? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprovou a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que crêem. Os judeus pedem milagres e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois, o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens".



### Duas linhagens de cristãos

A diferença das atitudes de Paulo, em Atenas e Corinto, explica-se, pelo menos em parte, pela diferença de público. De um lado, pagãos cultos da capital intelectual do mundo mediterrâneo, conscientes de seu valor e prestígio; de outro, gente humilde pertencente às baixas camadas da população de um grande porto cosmopolita. Relembremos também que, ao escrever a 1ª carta aos coríntios, Paulo está se dirigindo a uma comunidade cristã que atravessava um período de disputas internas e procura desqualificar os partidos em oposição.

Seja como for, as duas atitudes de São Paulo podem ser consideradas como os modelos que vão ser seguidos por duas linhagens de cristãos. De um lado, aqueles preocupados em relacionar o cristianismo com a cultura profana. O cristianismo, então, embora guardando sua originalidade irreduzível, é o prolongamento e consumação do que há de melhor na cultura profana. Outros cristãos constituem uma outra linhagem espiritual, mais sensíveis à transcendência do cristianismo em relação à cultura profana, e acentuam a separação entre este e o mundo.

Nomes importantes fazem parte destas duas linhagens. Mas será um dos membros da primeira quem formulará de modo preciso as orientações que constituirão a matriz do pensamento ocidental por

um bom tempo, no mínimo do século V ao XV. Estamos falando de Aurelius Augustinus, isto é, Santo Agostinho (354-430).

### Tríplice herança

Agostinho absorveu o que havia de melhor na cultura antiga tardia graças a sua formação como professor de retórica. Ao se converter ao cristianismo, pôs a serviço dele esta cultura, transmitindo aos que vieram depois dele uma enciclopédia de cultura cristã. Mas Agostinho não se contentou em sintetizar elementos da cultura antiga com o cristianismo. Ele refletiu sobre esta operação e forneceu aos que vieram depois dele um ideal cultural e uma orientação filosófica.

O ideal cultural de Agostinho foi expresso através de uma imagem bíblica à qual ele recorre no seu livro *A doutrina cristã* (*De doctrina christiana* II, 40, 60-61). O livro do *Êxodo* fala diversas vezes (por exemplo, 3, 21-22) de um intrigante episódio: Deus ordena aos judeus que, antes de partirem do Egito, peçam emprestado aos egípcios objetos de ouro, de prata e roupas luxuosas para se vestirem e se enfeitarem. Assim, eles não sairiam do Egito de mãos vazias e despojariam os egípcios. Esse acontecimento atraiu continuamente a atenção dos intérpretes.



Já no *Livro da Sabedoria*, uma obra mais tardia incluída na Bíblia, há preocupação em mostrar que não se tratava propriamente de roubo. Essa obra explica que os judeus estavam simplesmente tomando o que lhes era devido por seu trabalho como escravos na terra dos faraós e que os egípcios detinham injustamente.

Agostinho vê neste episódio um valor simbólico. Ele prefigura a atitude do cristão em relação à cultura pagã. Quer dizer, as verdades enunciadas pelos filósofos não devem ser temidas, mas retomadas deles como de injustos possuidores. Agostinho considerava que os pagãos se tornaram injustos detentores desses bens culturais porque se serviram mal deles, usando-os no culto de deuses falsos. Agostinho recomendava, assim, que os cristãos espoliassem os pagãos assim como os judeus espoliaram os egípcios.

Mais importante ainda foi a orientação filosófica que Agostinho formulou ao interpretar um versículo do profeta Isaías (7,9), que na tradução latina por ele utilizada dizia o seguinte: "Se não crerdes, não compreenderéis". O famoso *Sermão 43* de Santo Agostinho é dedicado a comentar este versículo. Encontramos um resumo de seu pensamento no nº 9 deste *Sermão*:

"Logo, é em parte verdade o que diz: 'Entenda eu e creerei', e também o que eu digo com o profeta:

'Antes, crê para entender'. Portanto, os dois temos razão, ponhamo-nos de acordo dizendo: 'Entende para crer e crê para entender'. Em duas palavras vos direi como havemos de entendê-lo, sem controvérsia: Entende — minha palavra — para crer; crê — a palavra de Deus — para entender."

O que Agostinho põe em relevo é uma interação entre a fé e a razão. De um lado, para crer é preciso perceber de algum modo que se deve crer e que aquilo em que se crê, pelo menos, não é absurdo. Para crer, é preciso de algum modo entender aquilo que nos é proposto como objeto de fé: "entende — minha palavra — para crer".

De outro lado, o mistério de fé não é de modo nenhum para Agostinho o impenetrável e incompreensível, o inassimilável. Uma vez aceito pela fé, podemos procurar analogias que o iluminam e esclarecem de algum modo para nós. Isto quer dizer que, entre a pura aceitação na fé e a visão dos mistérios só acessível na contemplação dos bem-aventurados, podemos adquirir sempre novas luzes na fé que procura compreender: "crê — a palavra de Deus — para entender".

#### Uma cadeia de renascenças

Se recusarmos a idéia de que a renascença do século XV foi uma espécie de passe de mágica que



mudou num estalar de dedos todo o panorama da cultura ocidental, estaremos preparados para perceber várias outras renascenças anteriores: a carolíngia no século IX, a do século XII, a do XIII. De todo modo, estas datas representam momentos importantes em que o quadro agostiniano do "despojamento dos egípcios" e do "entende para crer e crê para entender" foi posto em prática, permitindo colocar a serviço da fé os recursos da cultura profana.

Dito em outras palavras: estas datas assinalam estilos diferentes de construção teológica, estilos que variaram porque o instrumental intelectual mobilizado em vista da elaboração teológica foi distinto. Podemos falar então de uma teologia sob o regime da gramática (século IX), de uma teologia sob o regime da dialética (século XII) e de uma teologia sob o regime da filosofia (século XIII). É através do exame do instrumental em questão (gramática, dialética, filosofia) que se poderá fazer uma idéia da filosofia medieval.



## UM IMPERADOR SEMI-ANALFABETO E SEU ILUSTRADO SECRETÁRIO DA CULTURA

Carlos Magno não sabia escrever, mas se preocupou em restaurar o saber e incrementar a instrução no seu reino. Para realizar esta obra foi buscar na Inglaterra um ilustrado monge, Alcuíno (730-806). Este tinha se formado na escola catedral de York. Era um digno depositário da cultura clássica latina, a qual tinha se conservado, fora da Itália, muito melhor na Inglaterra do que no continente europeu.

Seus inspiradores foram esses mestres dos "tempos obscuros" (séculos V-VIII) que se preocuparam em recolher, para benefício dos cristãos, o que tinha sobrado das chamadas artes liberais da antiguidade tardia. Estas artes eram divididas em dois grupos: o primeiro se ocupava com diferentes aspectos da pa-



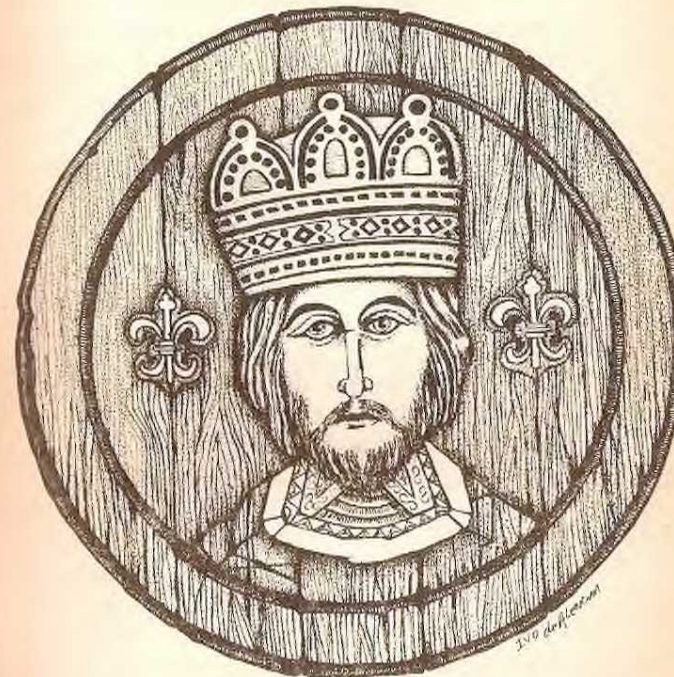
lavra e era denominado *trívio*, incluindo a gramática, a dialética e a retórica; o segundo, chamado de *quadrívio*, agrupava disciplinas de caráter matemático, isto é, a aritmética, a geometria, a música e a astronomia.

Os mestres de Alcuíno foram Cassiodoro (falecido em 570), Isidoro de Sevilha (falecido em 636) e sobretudo Beda o Venerável (673-735). Todos eles tinham se dedicado às artes liberais como instrumento de interpretação das Escrituras. Mas, por trás desses mestres, é o próprio Santo Agostinho quem considera o estudo das artes indispensável para a leitura e compreensão das Escrituras.

Das sete artes liberais, a que merece maior destaque por parte de Alcuíno é a gramática, disciplina explicativa das palavras e dos enunciados. Agostinho já tinha observado em sua obra *A doutrina cristã* que, para uma correta leitura da Bíblia, é preciso pelo menos conhecer as chamadas “figuras de linguagem”. Do contrário se comete os enganos mais elementares e grosseiros. Atribui-se, por exemplo, a Deus características próprias das criaturas como ter um corpo dotado de membros, ter raiva ou padecer de esquecimento.

Uma lei de Carlos Magno sobre o cultivo das letras dizia o seguinte:

“Visto que nas sagradas páginas estejam contidas figuras de retórica, expressões figuradas e outras coi-





sas semelhantes a estas, ninguém duvida que, ao ler tais coisas, capta tanto mais rapidamente o sentido espiritual, quanto foi antes instruído de modo mais completo no magistério das letras.”

Alcuíno teve um discípulo, Rabano Mauro (784-856), que mereceu o título de “preceptor da Germânia” porque desempenhou em relação à Alemanha o papel de Alcuíno na França.

Eram sem dúvida começos bastante modestos. Eles, porém, estão na origem da preocupação constante dos medievais com análises lingüísticas.

#### São Dionísio e um irlandês

Falamos um pouco antes da pregação de Paulo em Atenas. Ao assinalar o magro resultado do elaborado discurso dele, Lucas menciona apenas alguns convertidos, entre os quais uma mulher de nome Damaris e Dionísio o Areopagita, dos quais nada mais sabemos. No final do século V de nossa era, um autor anônimo, sob o nome de Dionísio, escreveu uma respeitável série de textos: *Nomes divinos*, *Teologia mística*, *Hierarquia celeste*, *Hierarquia eclesiástica* e dez *Cartas*. Nós o chamamos hoje em dia de Pseudo-Dionísio ou Dionísio Pseudo-Areopagita. Mas, entre os medievais e mesmo até o século XVIII, acreditava-se piamente que este autor era o membro do Areópago ateniense convertido por São

Paulo. Daí sua enorme importância, até maior que a do próprio Santo Agostinho, pois era um herdeiro direto da geração dos apóstolos, o primeiro dos Padres da Igreja.

No século IX, Hilduíno, abade do mosteiro de Saint-Denis (São Dionísio), perto de Paris, traduziu as obras atribuídas a Dionísio para o latim, pois elas foram escritas em grego, e identificou Dionísio com o primeiro bispo de Paris, fundador do mosteiro de Saint-Denis no século III.

Na verdade, a tradução de Hilduíno era bastante rude, para dizer o mínimo. Quem, de fato, não só traduziu melhor os escritos areopagíticos, mas lhes deu um lugar de relevo na teologia ocidental foi um irlandês conhecido por seus apelidos *Scot* e *Erígena*, que significam, ambos, “irlandês”.

João Scot Erígena foi o intelectual mais notável do século IX e um dos pontos altos do pensamento medieval. Entre 862 e 866 escreveu sua obra mais importante, *A divisão da natureza*, que podemos considerar como a primeira grande suma de teologia medieval.

Logo de início Scot Erígena apresenta uma divisão da natureza em quatro instâncias: 1) a natureza que cria e não é criada (Deus, considerado como causa de tudo); 2) a natureza que é criada e que cria (as idéias divinas, que são os modelos de todas as coisas); 3) a natureza que é criada e não cria (todos



os seres materiais e espirituais); 4) a natureza que não cria e não é criada (Deus, considerado como fim último de tudo).

Os itens 1 e 4 se referem a Deus, e as instâncias 2 e 3 indicam a criatura. Mesmo esta dualidade (Deus-criatura) será afinal superada pois, como diz Scot Erígena, "Deus será tudo em todos quando nada será senão Deus; reunião sem confusão, mistura ou composição".

O que nos interessa aqui sobretudo é a maneira como Scot Erígena concebia o trabalho intelectual. Seguindo Dionísio e Agostinho, ele entende a "filosofia" como uma etapa intermediária entre a fé que crê sem nada ver e a contemplação do bem-aventurado que vê e não mais crê. A "filosofia" é uma fé que procura compreender, que busca a inteligência. Ela o faz interpretando os símbolos das Escrituras; mais ainda, captando o movimento (dialética) que atravessa toda a natureza desdobrada segundo as instâncias acima resumidas. Encontraremos pontos de vista semelhantes em Anselmo de Cantuária e Pedro Abelardo.

#### Depois da tempestade, a bonança

O século X foi uma época sombria. Ao se referir a ele, o cardeal Barônio, contemporâneo de Galileu (séc. XVII), usa os seguintes termos:

"Costuma-se chamar este século de férreo por causa de sua rudeza e esterilidade de bens, plúmbeo por causa de sua deformidade transbordante de males e de obscuro por causa da ausência de escritores."

O império de Carlos Magno caía aos pedaços, a Itália era invadida pelos húngaros e a Espanha pelos sarracenos. Os piores invasores, porém, eram os normandos, nome dado aos povos do norte da Europa (os vikings). Causavam tanto terror que um hino invocando o Cristo, Nossa Senhora, os anjos, os profetas, os apóstolos, os mártires, os confessores, as virgens e os monges (quer dizer, todos os santos) suplicava que tal flagelo fosse afastado da terra cristã:

"Das fronteiras dos crentes  
Suprimi a gente pérfida  
E os louvores devidos a Cristo  
Fervorosamente prestemos."

Mas Deus tinha outros planos. Os normandos acabaram se instalando na região da França conhecida a partir daí como Normandia e em partes da Inglaterra. Associaram-se às populações locais e se tornaram cristãos.

#### Dialéticos e antidialéticos

Aludimos ao fato de que Scot Erígena falava da dialética para se referir ao próprio movimento da na-



tureza. Talvez mais modestamente, a palavra dialética significava também a disciplina que orienta a atividade racional distinguindo o verdadeiro do falso.

Alguns se inquietaram diante da falta de critério na aplicação das regras desta arte "aos mistérios da onipotência divina". São Pedro Damiano (1007-1072), a quem pertencem estas palavras, tinha mesmo de se inquietar diante de exercícios dialéticos não só questionáveis, mas até mesmo infantis. Por exemplo, Anselmo de Besate (por volta de 1050) utilizava "argumentos" do seguinte tipo: rato é um dissílabo; ora, o rato rói o queijo; logo, um dissílabo rói o queijo. O mesmo Anselmo perguntava quem leva um porco ao mercado: o homem que puxa a corda, ou a corda em que o porco está amarrado?

São Pedro Damiano se inquietava mais ainda quando o ensinamento cristão era ameaçado. Foi o que aconteceu com Berengário de Tours (1000-1088), que aplicou sem mais a regra de que "os acidentes não podem existir sem a substância" à eucaristia. Ele negava assim que a substância do pão se tornasse o corpo de Cristo, permanecendo os acidentes do pão inalterados.

Mas a reação de São Pedro Damiano foi um pouco longe demais. Profundamente preocupado com a reforma da vida monástica em curso na época, consi-

derou a dialética inútil e perigosa. O monge deve se preocupar em primeiro lugar com sua salvação, e o que é necessário para isto está nas Escrituras. Se a dialética fosse necessária para a salvação dos homens, Jesus teria escolhido como apóstolos, não doze pescadores, mas doze dialéticos. Usar a dialética para interpretar as Escrituras é misturar dançarinas de teatro com virgens puras. Aliás, de acordo com São Pedro Damiano, certos monges parecem muito seduzidos pela gramática, pois observam muito mais as regras do gramático romano Donato do que a Regra monástica de São Bento. Que tomem cuidado, pois o inventor da gramática foi o diabo, que ensinou o homem a usar o nome de Deus no plural: "sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal", disse a serpente a Eva (*Gênesis* 3, 5). Segundo São Pedro Damiano, o máximo que as artes liberais ou, de modo mais amplo, a filosofia pode pretender é desempenhar o papel de "serva da teologia":

"Não deve arrogantemente tomar para si o direito do magistério, mas como serva obedecer à senhora na submissão da servidão".

Mal sabia São Pedro Damiano que estava criando uma fórmula que teria grande sucesso. Aqueles que ainda acreditam numa idade média à moda de Cellarius, sempre se lembram também da "filosofia, serva da teologia"!



### O monge e o insensato

Nem todos os monges eram tão ranzinzas quanto São Pedro Damiano. Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109) pôs em prática o "crê para entender" de Santo Agostinho de um modo muito mais equilibrado. Ele, aliás, traduziu a fórmula agostiniana numa outra que também foi um sucesso: "a fé que busca a compreensão", título alternativo de uma de suas obras, o *Proslogion* (Alocução). Nada melhor do que dar uma olhada nos primeiros capítulos desta alocução para se ter uma idéia do que Anselmo entendia por buscar a compreensão da fé.

O capítulo I do *Proslogion* é uma longa oração que termina da seguinte maneira:

"Não tento, Senhor, penetrar tua profundidade, pois não lhe comparo de modo nenhum minha inteligência; mas desejo compreender um pouco tua verdade, que meu coração crê e ama. Pois, não procuro compreender para crer; mas, creio para entender. E creio também que, se não crer, não entenderei."

O início do capítulo II continua no mesmo espírito:

"Assim pois, Senhor, tu que concedes a compreensão da fé, concede-me, na medida em que o julgues conveniente, que eu compreenda que és como cremos e que és o que cremos. Ora, cremos que és algo tal que não se pode pensar nada de maior. Ou

será que não há tal natureza, pois 'disse o insensato no seu coração: não há Deus' "? (*Salmo 13, 1.*)

É aqui que se encaixa o argumento que ficou conhecido como "argumento ontológico" a favor da existência de Deus. Eis como Santo Anselmo o formula. Quando o insensato ouve a expressão "algo tal que não se pode pensar nada de maior" entende o que ouviu. O que ele entende está presente na sua inteligência, ainda que ele não pense que este algo existe. De fato, uma coisa estar presente na inteligência é diferente de pensar que esta coisa existe. Pois, quando o pintor pensa no que haverá de fazer, o tem na inteligência, mas não pensa que existe aquilo que ainda não fez. Quando, porém, já pintou, tanto o tem presente na inteligência como pensa que existe o que já fez. Portanto, o insensato fica também convencido de que "algo tal que não se pode pensar nada de maior" está presente na inteligência porque, ao ouvir isto, entende-o e tudo que é entendido está presente na inteligência.

Ora, é certo que "aquilo tal que não se pode pensar nada de maior" não pode existir apenas na inteligência. Com efeito, se existe apenas na inteligência, pode-se pensar que existe também na realidade, o que é maior. Se, portanto, "aquilo tal que não se pode pensar nada de maior" existe apenas na inteligência, então "aquilo tal que não se pode pensar nada de maior" é "tal que se pode pensar algo de



maior". Mas isto não pode ser. Conclui-se então: "Portanto, existe, sem dúvida, algo tal que não é possível pensar algo de maior, tanto na inteligência quanto na realidade".

Após alguns desenvolvimentos comprobatórios, Santo Anselmo conclui no capítulo IV:

"Graças a ti bom Senhor, graças a ti, porque aquilo que, por teu dom, eu anteriormente cri, já compreendo de tal modo, por tua iluminação, que se não quisesse crer que tu és, não poderia não compreender."

Talvez o "argumento" de Santo Anselmo não seja propriamente uma prova da existência de Deus no sentido em que se falou posteriormente na história do pensamento ocidental. Talvez ele seja muito mais um esforço racional para pôr em relevo o caráter absoluto de Deus: só Deus tem em si a razão de sua existência.



## A RENASCENÇA DO SÉCULO XII

Quando Charles Homer Haskins (1870-1937) publicou em 1917 um livro com este título, ele pretendia justamente chamar atenção para a riqueza cultural deste século. De fato, muitas coisas começaram a mudar no ocidente europeu. Há mais e melhores alimentos graças a novas técnicas agrícolas, a um novo modo de atrelar os animais ao arado, à propagação do uso dos moinhos (de vento principalmente). A população aumenta. O comércio e as cidades renascem. As escolas mudam do campo para as cidades, ligando-se às catedrais (Chartres, por exemplo) ou às abadias (São Vítor).

Uma carta de João de Salisbury (1110-1180) ao bispo Tomás Becket em 1164 mostra bem como era Paris, o mais importante desses centros de estudo:

"Fiz um desvio por Paris. Quando aí vi a abundância de víveres, a alegria das pessoas, a consi-



deração de que gozam os clérigos, a majestade e a glória de toda a Igreja, as diversas atividades dos filósofos, pensei ver cheio de admiração a escada de Jacó, cujo cimo tocava o céu e era percorrida por anjos sempre a subir e a descer. Entusiasmado por esta feliz peregrinação, tive de confessar: o Senhor está aqui, e eu não sabia. E vieram-me ao espírito estas palavras do poeta: 'Feliz exílio o daquele que tem este local como habitação'."

#### O cavaleiro andante da dialética

É aí, em Paris, que vamos encontrar mestre Pedro Abelardo (1079-1142). Muita gente já ouviu falar de suas aventuras e desventuras amorosas com a bela e inteligente Heloísa. Sua carta autobiográfica "História de minhas calamidades" bem como sua correspondência com Heloísa já renderam romances, peças de teatro e pelo menos um filme. Mas, aquele que, nas suas próprias palavras, havia renunciado à corte de Marte pelo regaço de Minerva e trocado as armas e os troféus de guerra pelos argumentos dialéticos, teve o seu nome para sempre ligado ao uso desta arte do trívio na teologia.

A principal contribuição de Abelardo neste sentido se encontra numa obra chamada "Sim e não" (*Sic et non*) terminada em 1135. Nesta obra, Abelardo

recolhe sentenças dos Padres da Igreja a favor ou contra uma determinada tese teológica. Por exemplo, "Que se deve crer em Deus, e contra" (cap. 4); "Que só Deus é incorpóreo, e não" (cap. 44).

Ele não apresenta solução para essas aparentes contradições. Na verdade, sua intenção é levar à reflexão e à adesão à verdade, como é indicado no prefácio da obra.

Abelardo aplica à teologia certas técnicas de interpretação que estavam sendo usadas pelos canonistas. A grande coletânea de direito canônico elaborada por Graciano, por volta de 1140 (portanto, mais ou menos na mesma época do "Sim e não"), tem justamente por título "Concordância dos cânones discordantes".

Abelardo enumera certo número desses recursos interpretativos. Reconhece, de início, que algumas palavras dos "santos", isto é, dos Padres da Igreja, parecem não só "diferentes entre si, mas também divergentes". Isto se deve, não a qualquer falha, engano ou mentira da parte de seus autores, mas aos defeitos e limites de nossa compreensão. Antes de falar em erro ou contradição, é preciso ter em conta que muitas vezes os autores se exprimem de um modo pouco usado; utilizando, por exemplo, uma palavra em diversos sentidos ou ainda em sentido diferente do costumeiro. É preciso lembrar, além disso, que muitos escritos inautênticos se misturaram com



os autênticos, ou ainda que os textos se apresentam às vezes alterados e corrompidos, o que acontece até com a Sagrada Escritura.

Outro elemento importante é o que o próprio autor diz de seus escritos. Muitas vezes um autor, como acontece com Santo Agostinho, se corrige em relação a uma opinião defendida anteriormente. Além do mais, alguém pode estar simplesmente relatando uma opinião comum ou de outra pessoa, sem que concorde com ela. Nem sempre um autor afirma algo de modo decisivo. Às vezes ele pode deixar um assunto na dúvida. Assim, em questões éticas, em vez de apresentar uma norma como uma imposição rigorosa, ele a propõe como algo tolerado ou como um incentivo à melhoria. Se se trata de um preceito ou ordem, é preciso verificar se ele é geral ou se diz respeito apenas a certas pessoas. É necessário ainda distinguir as circunstâncias de tempo e lugar, por exemplo.

Caso a contradição permaneça sem solução, é preciso comparar as "autoridades" e escolher a que tem melhores garantias e se apresenta como mais forte.

#### Da discussão nasce a luz

Para Abelardo, o processo apresentado no prefácio do "Sim e não" é um grande exercício para des-

cobrir a verdade e tornar os iniciantes mais perspicazes. Para ele, a dúvida nos leva à pesquisa e esta à verdade.

Ainda como ele próprio lembrava, os textos dos Padres da Igreja que faziam surgir um problema (uma *questão*) por causa de sua divergência recebiam o nome de "autoridades". A princípio esta palavra era usada para se referir à qualidade em virtude da qual alguém (um juiz, escritor, testemunha, padre) era digno de crédito, de consideração, de confiança. Daí, a palavra passou a nomear a própria pessoa que possuía esta qualidade, e finalmente o escrito que continha a opinião ou a vontade do seu autor. Este texto é então uma "autoridade" ou é "autêntico".

Afinal de contas, o que Abelardo propõe é a utilização da dialética na discussão das "autoridades" que dão origem às "questões" da teologia. Pode-se perceber toda a importância de sua atitude por meio de uma dupla comparação. Se compararmos Abelardo com Santo Anselmo, podemos ver claramente como este último, embora recorresse à dialética, situava-a dentro de um contexto meditativo e contemplativo. Abelardo não perde esta perspectiva; tanto assim que recomenda: "seja-te freqüente a leitura da Sagrada Escritura; tudo o mais que leias, seja lido por causa dela". Mas certamente é mais indagativo e argumentativo.



Por outro lado, as “questões”, no estilo de Abelardo, vão se tornar peça indispensável do método de trabalho intelectual nas universidades do século XIII. Tudo será “posto em questão”. Por exemplo, Santo Tomás de Aquino não tinha a mínima dúvida quanto à existência de Deus, mas começará a apresentação da doutrina cristã na sua *Suma de teologia* com a pergunta: “Será que há um Deus?” E exporá os argumentos a favor e contra — aliás, os contra em primeiro lugar.

#### Um livro didático de sucesso

Até o século XII o ensino da sagrada doutrina (teologia) era feito através de uma leitura comentada da Bíblia. Na elaboração deste comentário eram usados textos dos Padres da Igreja. Como era difícil ter à disposição as obras dos Padres, eram reproduzidas partes delas em antologias de textos escolhidos. Nestas antologias, os trechos selecionados eram colocados segundo a ordem dos textos bíblicos.

No século XII, um novo modo de proceder acabou por se impor, em boa parte por influência do próprio Abelardo. Em lugar de acompanhar a ordem dos livros da Bíblia, as citações começaram a ser organizadas por assuntos e o conjunto destes assuntos disposto de maneira a formar uma seqüência orga-

nizada. É claro que para tal trabalho era preciso recorrer a todas as técnicas indicadas por Abelardo para estabelecer o acordo entre as autoridades divergentes.

Um italiano originário da Lombardia (daí ser chamado de Pedro Lombardo), falecido em 1160, escreveu uma obra, *Os quatro livros das Sentenças*, em que este novo método ficou consagrado. Como a obra, depois de ter encontrado alguma resistência, agradou a praticamente todo mundo, foi adotada como texto oficial para o estudo da teologia. Foi realmente um sucesso em matéria de livro didático, pois só foi substituída muito mais tarde (no século XVI), quando foi trocada pela *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino. O próprio Pedro Lombardo acabou conhecido como o “Mestre das Sentenças”.

Sua obra oferece uma visão de conjunto da sagrada doutrina ou teologia. O Livro I das Sentenças trata de Deus trino e uno; o II, da criação, da graça e do pecado original e atual; o III, da encarnação e redenção, bem como das virtudes e mandamentos; por fim, o Livro IV aborda os sacramentos em geral e cada um em particular, e os chamados novíssimos, isto é, os estados finais: salvação ou condenação.

Esta simples enumeração mostra que Pedro Lombardo procura agrupar os tópicos a serem tratados e os dispõe numa determinada seqüência. Quanto à metodologia, o Mestre das Sentenças utilizou mo-



deradamente a dialética. Quer dizer, não foi nem tão indagativo como Abelardo, nem tão violentamente contrário a toda utilização das artes liberais na sagrada doutrina como São Pedro Damiano na geração anterior e, de certo modo, São Bernardo (1091-1153) na sua própria. Esta moderação certamente contribuiu para que os *IV livros das Sentenças* agradassem a todos.

#### À margem, mas nem tanto

Quando se olha o que veio depois do século XII, percebe-se como as correntes dominantes passam por Abelardo e Pedro Lombardo. Mas seria faltar à verdade histórica ignorar outras escolas da mesma época, como a da catedral de Chartres e a da abadia de São Vítor.

Em termos genéricos, estas escolas investigam as Escrituras com o auxílio das artes do trívio e do quadrívio. Mas em Chartres predomina o uso do quadrívio. O exemplo máximo desta utilização do quadrívio para fins teológicos encontra-se em Teodorico de Chartres (falecido por volta de 1150). Ele propõe uma teologia da criação e sobretudo da trindade inspirada em considerações tiradas da aritmética.

O gosto chartrense pela matemática encontrará uma digna continuação no trabalho de muitos mes-

tres da universidade de Oxford nos séculos XIII e XIV e não deixará de ser retomado por Nicolau de Cusa no século XV. Mas terá pouca repercussão na corrente preponderante que passa por Paris. Isto já está como que prefigurado no século XII, pois Teodorico foi professor de matemática de Abelardo e se desesperou com o aluno. Teria sido ele quem pôs em Pedro de Pallet o apelido de Abelardo, ou mais exatamente *Abba e Iardus* (literalmente, pai do toucinho), querendo com isto designar sua completa inaptidão para as artes do quadrívio.

A escola da abadia de cônegos regulares de São Vítor tem suas origens ligadas a Guilherme de Champeaux (falecido em 1120). Este tinha sido professor de Abelardo, que o criticou duramente por defender que os predicados universais como, por exemplo, animal ou homem designassem realidades comuns aos indivíduos. As críticas públicas de Abelardo a Guilherme foram tão arrasadoras que este perdeu todo crédito como professor e retirou-se, junto com alguns discípulos, para a abadia de São Vítor.

Mas, como há males que vêm para bem, graças ao impulso de Guilherme a escola de São Vítor acabou produzindo vários nomes importantes, que foram inclusive muito citados no século seguinte como mestres respeitáveis. Os mais notáveis são a dupla constituída por Hugo (falecido em 1141) e seu discípulo Ricardo (falecido em 1173) de São Vítor.



Hugo escreveu uma suma intitulada *Os sacramentos da fé cristã* e uma enciclopédia para o estudo das artes liberais e das Escrituras, terminando na meditação contemplativa denominada *VII livros da erudição didascálica* ou *Didascálion*. Esta obra lembra *A doutrina cristã* de Santo Agostinho e o próprio Hugo foi chamado de "Novo Santo Agostinho". Ele recomenda o estudo das artes liberais em função da filosofia e esta em função da ciência sagrada que deve conduzir à beatitude.

#### Uma discussão que dura até hoje

O neoplatônico Porfírio (234-305) escreveu uma Introdução (*Isagoge*) ao livro das *Categorias* de Aristóteles. No início deste livreto, Porfírio formulou três perguntas e deixou-as propositadamente sem resposta. A seu ver, "trata-se de um problema muito profundo e que exige uma pesquisa totalmente diferente".

Das três perguntas de Porfírio, a mais importante e fundamental é a primeira: "São os gêneros e as espécies realidades subsistentes em si mesmas ou simples concepções do espírito?"

Na realidade, Porfírio estava formulando a pergunta a respeito do modo de ser das idéias gerais como animal (gênero) ou homem (espécie). Os gêneros e

espécies, quer dizer, os universais, existem como realidades fora de nosso pensamento ou são puro produto de nossa atividade mental?

Esta pergunta provocou intermináveis discussões, sobretudo a partir do século XI. Sem nenhum exagero, ela continua presente até hoje em muitos debates sobre lógica, teoria do conhecimento, epistemologia e até sobre ética e política. Nos seus inícios, no século XI, ela esteve ligada sobretudo a questões teológicas, como a teologia trinitária e a doutrina do pecado original.

A tendência predominante no século XI e mesmo no XII era dizer que os universais têm algum tipo de existência na realidade fora do pensamento humano (realismo). A posição oposta, formulada talvez de modo simplista por Roscelino (c. 1050-1120), reduz os universais a meras palavras (nominalismo).

Uma vez que os universais são palavras, e tudo o que tem existência fora da mente humana são indivíduos, Roscelino foi levado a afirmar que, a rigor, dever-se-ia falar de três deuses na Santíssima Trindade. Roscelino foi criticado por Santo Anselmo, defensor do realismo.

O primeiro mestre desta época de quem dispomos de uma exposição detalhada e específica da discussão sobre os universais é Abelardo. Ele toma posição contra Roscelino, pois os universais não são meras palavras, mas palavras dotadas de significado. Toma



posição também, como mencionamos anteriormente, contra seu mestre Guilherme de Champeaux, pois os universais não são coisas ou essências comuns aos indivíduos.

A interpretação pessoal de Abelardo sobre a maneira como os termos universais significam recorre a dados sobre como as coisas são, ou seja, a uma ontologia (relativamente pouco desenvolvida por Abelardo). Abelardo afirma que somente os indivíduos existem na realidade; eles têm, no entanto, algo em comum, que é o fato de serem tais indivíduos (estado da coisa). Por outro lado, Abelardo recorre a uma detalhada descrição das operações da inteligência humana, mostrando como se formam as representações mentais universais, ligadas às palavras universais e que remetem ao elemento comum aos indivíduos existentes fora da mente.



## UMA NOVA TERRA E UM NOVO CÉU

Fizemos no capítulo anterior uma comparação entre Pedro Abelardo e Tomás de Aquino. Poderia parecer que Tomás foi apenas um continuador bem-sucedido do primeiro. Isto tem lá sua verdade, nem que seja quanto ao método. Mas é também verdade que o mundo de Tomás de Aquino é bem diferente do de Abelardo. Alguns fatores são responsáveis por essa diferença, pelo menos no que diz respeito à vida intelectual. São eles principalmente três: as traduções do grego e do árabe; o aparecimento das universidades; a fundação das ordens mendicantes.

### Os gentios estão chegando

Quando se lê Abelardo ou um contemporâneo como Teodorico de Chartres, um dos aspectos que nos cha-

mam a atenção é o tamanho reduzido de sua biblioteca. Para ficarmos num exemplo preciso, basta dizer que, de Aristóteles, eles conheciam apenas uma parte das obras de lógica que tinham sido traduzidas por Boécio (c. 480-526).

Na segunda metade do século XII, a Europa ocidental foi invadida por uma maré de traduções do grego e do árabe. Os dois grandes centros dessas traduções foram Palermo na Sicília e Toledo na Espanha. Nesses locais havia pessoal que sabia grego, latim e árabe (na Sicília) ou então gente que sabia árabe e a língua vulgar e que trabalhava em associação com um clérigo que sabia a língua vulgar e latim (Toledo). Neste último caso, o clérigo era considerado o tradutor.

O material traduzido foi bastante variado. Incluía não só a quase totalidade das obras de Aristóteles, mas também obras de matemática (por exemplo, os *Elementos* de Euclides), astronomia (o *Almagesto* de Ptolomeu, entre muitas outras), óptica (tratados de vários autores), medicina (várias obras de Hipócrates, o *Canon* de medicina de Avicena etc.), alquimia (vários tratados), mecânica (entre outros, os tratados de Arquimedes) etc.

Os estudiosos da Europa ocidental estavam interessados sobretudo nos gregos. Muitos textos árabes foram traduzidos porque explicavam ou desenvolviam as idéias dos gregos. Muitas obras atribuídas a determinado autor não eram autênticas, o que não

impediu que exercessem enorme influência. Dois exemplos notáveis são o *Livro das causas*, resumo dos *Elementos de teologia* do neoplatônico Proclo (412-485), e uma *Mecânica*, atribuídos a Aristóteles.

Em matéria de textos filosóficos, Aristóteles teve a parte do leão. Quase nada dos *Diálogos* de Platão foi traduzido. A presença de Platão no ocidente medieval (tão ou até mais importante que a de Aristóteles) ocorreu sobretudo através dos neoplatonismos difundidos por Santo Agostinho, leitor de Plotino (205-270), e pelo Pseudo-Dionísio (leitor de Proclo). Apenas no século XV Marcílio Ficino (1433-1499) traduzirá os *Diálogos* na íntegra.

Enfim, essas traduções eram freqüentemente bastante rudes e recheadas de termos não traduzidos mas apenas copiados com o alfabeto latino (transliteração). Isto provocou uma reflexão sobre a própria atividade de traduzir por parte de Rogério Bacon (1214-1294) e Tomás de Aquino (1225-1274), por exemplo. Levou também à revisão de traduções existentes ou a novas traduções, principalmente por Roberto Grosseteste (c. 1175-1253) e Guilherme de Moerbeke (c. 1215-1286).

#### Universidade dos mestres e estudantes

Todo este material veio desaguar numa instituição que se formou na primeira metade do século XIII: a



universidade. No século XII, a civilização, a cultura e o ensino tinham se deslocado das abadias para as cidades e se centralizado nas catedrais. Foram estas escolas urbanas que, no século XIII, organizaram-se sob uma nova forma que virá a ser conhecida como universidade.

A palavra "universidade" (*universitas*) nomeava precisamente um conjunto de pessoas considerado como tal, isto é, como conjunto. Então, a "universidade dos mestres e estudantes" (*universitas magistrorum et scholarium*) era o conjunto dos mestres e estudantes organizados numa corporação de ofício, quer dizer, uma mistura de comunidade de trabalho e de sindicato. Os profissionais do estudo (mestres e aprendizes) tinham, pois, se organizado mais ou menos como outros profissionais (pedreiros, navegantes, curtidores, fabricantes de tecidos etc.) para desenvolverem suas atividades e defenderem seus privilégios.

As universidades eram pensadas então em função das pessoas que as compunham e não de áreas de conhecimento. Uma universidade podia se dedicar apenas ao Direito, por exemplo, mas como reunia os profissionais do estudo, era universidade. As mais importantes, no século XIII, foram as de Paris, Oxford e Bolonha, com maior destaque para a primeira. Paris era realmente "a cidade das letras", "a nobilíssima cidade de todos os estudos", era aí que estava "o

forno onde se assa o pão da cristandade latina". É em grande parte em torno da Universidade de Paris e de Oxford que se desenrolaram os episódios mais marcantes do pensamento nos séculos XIII e seguintes.

A Universidade de Paris tinha quatro faculdades: a de artes, a de direito, a de medicina e a de teologia. A faculdade de artes, onde se estudava o trívio e o quadrívio, era pré-requerida para se estudar nas demais.

Mencionemos ainda um aspecto importante na constituição das universidades no século XIII. Frequentemente os mestres e estudantes tinham problemas com as autoridades eclesiásticas (bispo) e leigas (rei) locais. Por isso, aceitavam de bom grado a jurisdição do Papa, que decidia diretamente suas questões sem a intervenção do bispo ou do rei. Estes só podiam intervir a pedido do Papa. Este aspecto deve ser tido em conta em vários episódios da vida universitária de então, como, por exemplo, as condenações que marcaram a entrada dos textos aristotélicos no ocidente.

#### Lecionar, disputar e pregar

Lecionar, disputar e pregar eram as três funções atribuídas ao mestre em teologia. Exceto a última,



eram também as tarefas que cabiam aos mestres nas outras faculdades. Através desses procedimentos acadêmicos foi possível digerir pouco a pouco o vasto material chegado à Europa ocidental pelas traduções.

*Lecionar*, ao pé da letra ler (*legere*), era a tarefa básica do mestre. Esta denominação deriva do fato de os cursos serem concebidos como comentários ou explicações de textos oficialmente escolhidos para esse fim. Por exemplo, no curso de teologia se comentava basicamente alguns livros da *Bíblia* e os *IV Livros das Sentenças* de Pedro Lombardo. Ainda a título de exemplo, pode-se citar os textos dos gramáticos romanos Donato (séc. IV d.C.) e Prisciano (séc. VI d.C.) como fazendo parte da base para o estudo da primeira disciplina do trívio, a gramática.

A *disputa* (*disputatio*) era a forma institucionalizada que assumiu então a *questão* (*quaestio*) que vimos se organizar no século XII, sobretudo sob o impulso de Abelardo. Ela tornou-se um verdadeiro torneio intelectual em que eram debatidos os problemas mais em voga, devendo os defensores e oponentes esgrimir seus argumentos e cabendo ao mestre, por dever de ofício, dirimir a questão, isto é, apresentar uma resolução plausível do problema e responder aos argumentos com que não concordasse.

Essas discussões freqüentemente se transformavam em acontecimentos que atraíam gente de fora

da corporação universitária e até personalidades de passagem pela cidade. Elas eram, na realidade, de dois tipos. O primeiro, conhecido como questão ordinária ou simplesmente questão disputada, era um debate sobre um tema previamente determinado. Mas havia outra forma, muito mais arriscada, conhecida como questão quodlibetal (do latim *quodlibet* = o que lhe agrada, o que quer que se deseje), que era um debate de tema livre, podendo os assistentes propor ao mestre as perguntas que bem entendessem.

Outra função freqüentemente exercida pelos mestres era a consultoria. Reis, papas, bispos ou simples amigos ou conhecidos pediam aos mestres universitários pareceres sobre as mais diversas questões ou esclarecimentos sobre algum assunto complicado de seu interesse. Os mestres às vezes reclamavam um pouco mas respondiam.

#### Comentários, questões disputadas e sumas

A produção literária da universidade nos séculos XIII e seguintes estava intimamente ligada às atividades de que acabamos de falar. Os mestres de então nos deixaram comentários dos textos que serviam de base para seus cursos. Citemos um exemplo particularmente importante.

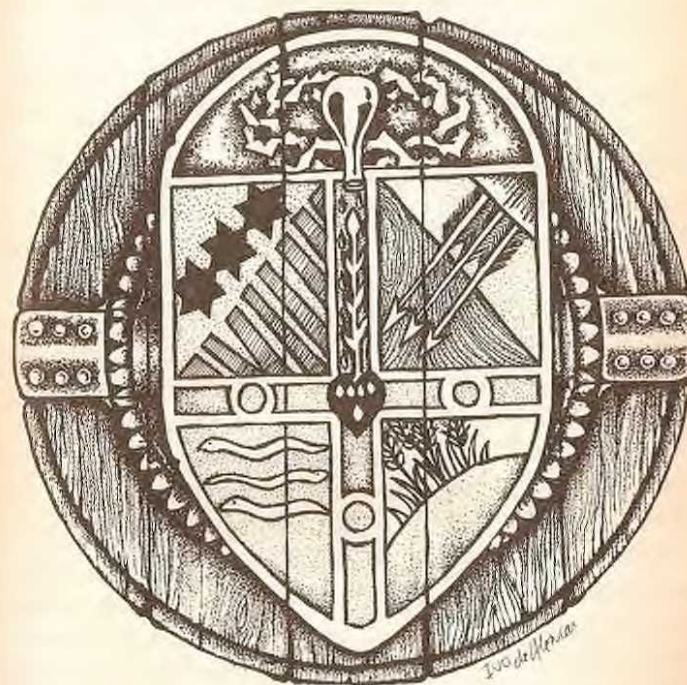


Para obter o título de mestre em teologia, todo candidato (bacharel) devia comentar por dois anos os *IV Livros das Sentenças* de Pedro Lombardo. Imagine-se então a quantidade de tais comentários. Se tivermos em conta, além disso, que o texto de Pedro Lombardo se tornava muito rapidamente um pretexto para se tratar de questões consideradas importantes, seja pelo conjunto dos mestres, seja por um deles em particular, não é difícil perceber que temos nestes comentários uma fonte preciosa de informações sobre o ensino na faculdade de teologia e sobre as variantes de tal ensino.

As sessões de disputa e as soluções propostas pelos mestres eram registradas por escrito. Vêm daí as coleções de questões disputadas e de questões quodlibetais. É de se notar que as coleções de *quodlibets*, pela própria natureza deste exercício, restrito a duas datas anuais (antes da Páscoa e do Natal), são bem menos numerosas e bem menos volumosas que as coleções de questões disputadas.

As consultas dirigidas aos mestres resultaram frequentemente em obras conhecidas como opúsculos. Trata-se de denominação meramente material, quer dizer, pelo tamanho destas obras. Pelos padrões da época, eram consideradas de pequeno porte.

É preciso falar, finalmente, de um tipo de obra que ficou conhecido como uma marca registrada da idade média: as sumas. Uma comparação tradicional





as relaciona com as catedrais góticas. O historiador e teórico da arte Erwin Panofsky (1892-1968) procurou mesmo mostrar como estes dois tipos de obras arquitetônicas teriam sido construídos de acordo com as mesmas regras.

Em todo caso, uma coisa é clara: as sumas foram uma resposta criativa aos problemas e limites ligados ao comentário de textos e à disputa. No comentário, é o texto comentado que comanda a exposição. Na disputa predomina o interesse do momento. Estes obstáculos impediam o tratamento organizado da matéria, isto é, uma abordagem que seguisse a ordem interna desta. Acrescentavam-se ainda outras dificuldades como o desenvolvimento excessivo e até repetitivo de alguns temas e a omissão de outros. Daí se percebeu a necessidade de obras que abor-dassem um domínio do conhecimento de maneira concisa (suma quer dizer resumo), ordenada e, finalmente, adaptada aos que se iniciam no estudo.

Este tríplice objetivo, enciclopédico, sintético e pedagógico, era expresso ao se dizer que uma suma apresentava seu assunto de acordo com a "ordem da disciplina". O prólogo ou introdução da *Suma de teologia* de Tomás de Aquino é um excelente exemplo dessas características:

"O mestre da verdade católica deve não só instruir os avançados, mas cabe-lhe também ensinar os prin-

cipiantes, conforme diz o Apóstolo na I Cor. 3, 1-2: 'como a pequeninos em Cristo, leite vos dei a beber, e não, comida'. Por isso, o propósito por nós visado nesta obra é transmitir o que se refere à religião cristã, de modo conveniente à instrução dos principiantes.

Pois, consideramos que os principiantes nesta doutrina encontram muitas dificuldades no que foi escrito por diversos autores. Quer pela multiplicação de questões, artigos e argumentos inúteis; quer ainda por não ser o que é necessário que eles saibam tratado conforme a ordem da disciplina, mas segundo o exigia a exposição dos livros ou se apresentava a ocasião de disputar; quer, enfim, porque a freqüente repetição do mesmo gerava nos ânimos dos ouvintes o tédio e a confusão.

Esforçando-nos, pois, por evitar isso e o que se lhe assemelha tentaremos, confiantes no auxílio divino, expor, breve e claramente, o que se refere à doutrina sagrada, na medida em que a matéria o comporta."

#### Veste humilde e palavra inflamada

Os séculos XII e XIII foram teatro, além do renascimento cultural, de um renascimento religioso profundo. De modo geral, havia um desejo de que se



retomasse a simplicidade e despojamento da Igreja primitiva simbolizada pela comunidade de Jerusalém (Atos 2, 42-47; 3, 32-35). A este desejo se uniu no século XIII a idéia da pregação itinerante. Temos, assim, o que era chamado de "vida apostólica".

Freqüentemente estas tendências reformistas conduziam à marginalidade, isto é, os grupos que viviam segundo os ideais da "vida apostólica" eram considerados heréticos. Eram, no entanto, tão numerosos (Valdenses, Albigenses, Humilhados, Apostólicos, Patarinos, Arnaldistas...) que o papa Inocêncio III (1160-1216) procurou reconciliar alguns destes grupos, assegurando que não se afastariam da doutrina da Igreja.

As ordens mendicantes foram justamente a versão deste movimento de renascimento evangélico aceita pela Igreja. As mais importantes foram os Franciscanos (Ordem dos Frades Menores, OFM) e os Dominicanos (Ordem dos Frades Pregadores, OP), fundados respectivamente por São Francisco de Assis (1182-1226) e São Domingos de Gusmão (1170-1221). Domingos encaminhou, já em 1217, alguns dos frades a Paris para aí estudarem. Os franciscanos chegaram em 1219. Ambas as ordens tiveram papel importante na vida universitária dos séculos XIII e seguintes, e seus mestres sobrepujarão os mestres do clero secular.

### De condenação em condenação

Não se deve imaginar que a massa de textos que desabou sobre a Europa ocidental a partir da segunda metade do século XII tenha sido recebida sem maiores problemas. Podemos compreender melhor a situação se recordarmos um pouco do que já foi dito.

Quando Alcuíno propunha o uso da gramática como instrumento interpretativo da Bíblia, ou Abelardo recorria à dialética para harmonizar as "autoridades", a tarefa não era muito complicada. Tanto a gramática como a dialética não incluíam a rigor nada referente ao conteúdo da "sagrada doutrina". Elas diziam respeito apenas à forma do ensino.

Mas, no final do século XII e início do XIII, os cristãos do Ocidente europeu descobriram surpresos que ainda era perfeitamente possível uma interpretação não-cristã do mundo, da vida humana e de seu destino. Interpretação esta bastante aceitável e coerente; mas que em muitos pontos entrava em conflito com o ensino cristão. Foi assim que a enciclopédia de conhecimentos representada pelos textos aristotélicos trouxe uma contribuição inteiramente nova e problemas mais complicados.

Aristóteles já era, de fato, conhecido anteriormente, mas apenas por uma parte de suas obras de lógica, o que, *grosso modo*, não envolvia decisões



de conteúdo, mas apenas formais. Mas os novos textos de Aristóteles tratavam praticamente de todos os conhecimentos humanos, desde a filosofia da natureza (incluindo o estudo dos processos gerais de transformação natural, o estudo dos astros, dos fenômenos atmosféricos, dos seres vivos) até a filosofia geral (metafísica), passando pela ética e a política. Estes textos vinham, além do mais, acompanhados de explicações e comentários dos árabes (Avicena (980-1037) e Averróis (1126-1198) principalmente) e judeus (Avicebron ou Ibn Gabirol (1021-c.1058) e Maimônides (1135-1204)). Comentários estes que, às vezes, acentuavam os pontos de conflito com a doutrina cristã.

Não admira, pois, que o novo Aristóteles tenha sido recebido com bastante desconfiança pelas autoridades eclesiásticas que deviam zelar pelo ensino universitário, sobretudo em Paris. Houve uma série de condenações entre 1210 e 1277, fazendo da entrada do novo Aristóteles na Europa ocidental uma corrida de obstáculos.

Assim, em 1210 e 1215 proíbe-se "ler", isto é, tomar como objeto de ensino "os livros de filosofia natural de Aristóteles", bem como os "comentários", e isto tanto "pública como privadamente". Em 1231 propõe-se que a proibição cesse no momento em que tais obras "forem analisadas e expurgadas de toda suspeita de erro". Em 1255 os textos de filosofia na-

tural de Aristóteles passam a fazer parte do programa oficial da faculdade de artes da Universidade de Paris. Mas, em 1270 são condenadas 13 teses tiradas do complexo aristotélico-aviceniano-averroísta, o que foi um primeiro passo para outra condenação muito mais ampla em 7/3/1277.

#### O vinho da Escritura e a água da filosofia

Digamos que entre 1255 (entrada oficial dos textos de filosofia natural de Aristóteles na faculdade de artes) e 1277 (condenação de 219 teses por Estêvão Tempier, bispo de Paris) viveu-se um período de grande efervescência intelectual, principalmente em Paris e Oxford. Podemos ter uma amostra disso através de algumas figuras mais ou menos contemporâneas: João Fidanza ou Boaventura (1221-1274), Alberto Magno (c. 1193-1280), Tomás de Aquino (1225-1274), Siger de Brabante (c. 1235-1281) e Rogério Bacon (1214-1294).

Os quatro primeiros representam o espírito parisiense, e o último o oxfordiano. Observe-se, no entanto, que não se trata de uma oposição entre a França e a Inglaterra. No primeiro grupo há dois italianos (Boaventura e Tomás), um alemão (Alberto) e um belga (Siger). O próprio Bacon passou parte de sua vida universitária em Paris. Não se trata tam-



bém de uma oposição entre "aristotelismo" e "agostinismo", pois todos se apóiam abundantemente em Aristóteles e Santo Agostinho.

Boaventura e Rogério Bacon eram membros da Ordem Franciscana; Alberto e Tomás pertenceram à Ordem Dominicana; Siger era um mestre secular da faculdade de artes. Boaventura, Alberto e Tomás eram da faculdade de teologia. Rogério Bacon foi mestre de artes em Paris na década de 1240 e mais tarde, depois de se tornar franciscano na primeira metade da década de 1250, escreveu suas principais obras na década de 1260 a pedido do Papa Clemente IV.

Siger devia, como mestre da faculdade de artes, explicar os textos de Aristóteles a seus alunos. Tinha para com o Filósofo verdadeira veneração. A ponto de afirmar que "filosofar é indagar simplesmente o que pensaram os filósofos e principalmente Aristóteles, mesmo se, por acaso, o pensamento do Filósofo não fosse conforme à verdade e se a revelação nos tivesse transmitido (...) conclusões que a razão natural não pudesse demonstrar".

Ou, em termos equivalentes:

"Nisto deve-se procurar muito mais a intenção dos filósofos do que a verdade, uma vez que nosso procedimento é filosófico."

Siger nunca disse que as opiniões de Aristóteles comentadas por Averróis, como a eternidade do

mundo ou a existência de um intelecto único comum a toda a espécie humana, que contradiziam a fé cristã, eram verdadeiras. A verdade, para ele, é o que diz a revelação cristã. Mas as teses de Aristóteles, quer dizer, o ensinamento da filosofia, é outro.

Tomás de Aquino se oporá a esta atitude que se para radicalmente fé e filosofia, e que reduz a filosofia a ser um perpétuo comentário das teses do Filósofo. É bem conhecida a frase com que ele se contrapõe frontalmente a Siger:

"O estudo da filosofia não visa a saber o que os homens pensaram, mas como se apresenta a verdade das coisas."

Isto não quer dizer em absoluto que a leitura dos *autores* (Padres da Igreja, Filósofos etc.) deva ser deixada de lado. É que Tomás não separa, como Siger, a busca da *intenção* do autor e a busca da *verdade*; trata-se de compreender simultaneamente o pensamento de um autor e a verdade:

"No entanto, para que investiguemos mais profundamente a intenção de Agostinho e como se apresenta a verdade a respeito disso, deve-se ter em conta que..."

Da mesma forma, Tomás não separa filosofia e teologia, embora não as confunda. Operação delicada, pela qual temia Boaventura diante do que se passava na faculdade de artes por volta de 1268, quando Siger e seus colegas estavam embriagados de Aristóteles. De fato, Boaventura afirma:



"Não se deve misturar tanta água da filosofia no vinho da Sagrada Escritura, que o vinho se transforme em água; seria um péssimo milagre, uma vez que lemos que Cristo transformou a água em vinho e não o contrário."

Esta declaração de Boaventura é de 1273, mas Tomás já tinha tomado posição cerca de duas décadas antes, durante sua primeira estada na Universidade de Paris:

"Quando, de dois elementos, um passa ao domínio do outro, não se julga que haja mistura, mas sim quando a natureza de ambos se altera. Daí, aqueles que se servem dos ensinamentos filosóficos na sagrada doutrina reconduzindo-os ao acatamento da fé, não misturam água ao vinho, mas transformam a água em vinho."

Não haveria, pois, segundo Tomás, nem alteração da Escritura nem deturpação da filosofia. Exatamente na integração com a teologia, a filosofia se estabelecerá plenamente, como fundada em argumentos de ordem racional.

Seria inteiramente equivocado supor que Tomás de Aquino ou qualquer outro teólogo do século XIII pudesse encontrar em Aristóteles, Avicena, Averróis, no *Livro das Causas* ou onde quer que fosse uma filosofia pronta para ser utilizada. A rigor, falar de "integração" da filosofia é ainda se expor a uma interpretação defeituosa.

É preferível dizer que, sob a pressão de certos problemas teológicos e em vista deles, os mestres da sagrada doutrina (teólogos) elaboraram conceitos e análises filosóficos com o auxílio de Aristóteles, Avicena etc. Tais conceitos e análises são, pois, de ordem filosófica, mas trazidos à luz por necessidades teológicas.

Assim sendo, a melhor maneira de sabermos onde e como um teólogo do século XIII e seguintes trata determinado tema filosófico é descobrir o problema teológico que poderá ter necessidade dele. Por exemplo, as noções de pessoa e natureza são elaboradas em vista do estudo da Trindade e da Encarnação. Isto porque é preciso justificar os enunciados de fé que afirmam haver três pessoas na unidade da essência divina, ou a dualidade de naturezas (divina e humana) na unidade da pessoa de Cristo.

As leis que regulam a atribuição de predicados unívocos (que têm a mesma significação), equívocos (de significações completamente diferentes) e análogos (de significações completamente diferentes, mas obedecendo a uma regra de variação) serão estudadas em função dos "nomes divinos", isto é, da possibilidade de se falar de Deus a partir das criaturas. O próprio Nome de Deus por excelência, *Eu sou aquele que sou* (*Êxodo*, 3, 13-15), propiciará a elaboração de um discurso sobre o ser.



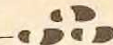
Para se compreender como o Verbo (segunda pessoa da Trindade) é a imagem do Pai, como o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus ou como os sacramentos (batismo e eucaristia, por exemplo) são sinais eficazes da graça, será preciso elaborar uma teoria dos sinais ou signos e uma teoria da causalidade.

A discussão sobre a vida cristã vai motivar uma retomada da ética e da política filosóficas. Por exemplo, para saber o que um teólogo de então pensava sobre a sociedade humana, sua organização e governo, é preciso consultar o que ele escreveu sobre o direito, a justiça, a lei e a caridade. Neste domínio em particular, os desentendimentos entre os papas e os reis ou imperadores deu lugar a uma rica literatura teológico-política sobretudo no século XIV.

No início da segunda parte da *Suma de teologia* (dedicada ao estudo do agir humano), Tomás de Aquino elabora uma detalhada análise da ação humana que tem semelhanças com as atuais "lógicas da ação". E os exemplos poderiam continuar indefinidamente.

Mesmo homens como Alberto Magno e Rogério Bacon, de quem muitas vezes se acentua as preocupações científicas (biologia no caso de Alberto; matemática, óptica e ciência experimental no de Ba-

con), desenvolveram estes temas dentro de um quadro teológico. Teremos ocasião de perceber isto mais detalhadamente ao falar de certos aspectos do pensamento do século XIV.





## ESSES TEÓLOGOS DESCONFIADOS

Mencionamos no capítulo anterior que no dia 7/3/1277 o bispo de Paris, Estêvão Tempier, condenou uma lista de 219 teses. Elas incluíam, na maior desordem, de tudo um pouco: a natureza do conhecimento filosófico, vários tópicos de teologia, questões de filosofia natural, problemas referentes ao conhecimento e liberdade humanos, problemas éticos...

Foram propostas diferentes interpretações deste episódio, mas há acordo em considerá-lo um marco no decorrer do pensamento medieval. Antes e depois de 1277 não se pensa da mesma maneira.

Tendo lido Averróis e as teses condenadas em 1277, os teólogos do século XIV se julgavam bem informados dos limites da razão, bem mais estreitos, segundo eles, do que os que lhe tinham sido atri-

buidos pelos pensadores do século XIII. Como disse o grande historiador da filosofia medieval, Étienne Gilson (1884-1978):

“O caráter próprio do século XIV é ter desesperado da obra tentada pelo século XIII, ou talvez antes, ter usado a filosofia para mostrar como tinham visto bem estes teólogos desconfiados que desde o século XIII denunciavam a impossibilidade de apoiar o dogma sobre a filosofia. Mais vale pôr a fé como tal do que fundá-la sobre pseudojustificativas.”

O doutor sutil ou o primeiro “dunce” (estúpido)?

Essas características já começam a se manifestar em João Duns Scot (1266-1308), cognominado “doutor sutil” por seus admiradores, mas cuja cidade natal *Duns* deu origem ao qualificativo “dunce”, nada elogioso.

Para Duns Scot, a razão humana não é capaz de estabelecer que Deus é um ser positivamente infinito; conseqüentemente, não pode estabelecer que ele é onipresente por sua essência, nem que ele é um agente voluntário e livre dotado de onipotência absoluta. Não se pode também, de acordo com Duns Scot, estabelecer racionalmente a imortalidade da alma humana.

Aliás, a inteligência humana, deixada a si mesma, não é sequer capaz de saber que ela está aberta à



totalidade do ser que abarca tanto o sensível como o não-sensível. Avicena, de fato, diz que o objeto próprio da inteligência humana é o ser comum ao sensível e ao não-sensível; mas ele só pôde dizer isto porque era muçulmano e com base na sua fé, e não na medida em que era filósofo e se apoiava na razão.

Assim, a crítica do século XIV ao XIII é uma crítica filosófica, mas comandada por razões teológicas. Se Avicena identificou melhor o objeto da inteligência humana, aos olhos de Duns Scot, foi justamente por ser também teólogo, ou pelo menos crente. E todas as limitações do conhecimento filosófico de Deus, segundo Duns Scot, já mencionadas, supõem o contraste com a noção do Deus judaico-cristão todo-poderoso, criador livre de todas as coisas.

#### A navalha de Ockham e a barba de Platão

Se Duns Scot já era, assim, um pensador em quem o espírito dominante após 1277 se manifestava, vai ser em Guilherme de Ockham (c. 1290-1349), crítico impiedoso de Scot, que este espírito vem plenamente à luz. Ockham restringe ainda mais o domínio da demonstração filosófica e acentua a separação entre filosofia e teologia.

Ele não inventou a partir de zero muitos dos instrumentos intelectuais de que se serve. Deu-lhes, no

entanto, uma radicalidade nova. Podemos citar como exemplo, em primeiro lugar, o critério de prova: a evidência ou a dedução necessária a partir de uma proposição imediatamente evidente. Em segundo, o recurso ao poder absoluto de Deus como um teste epistemológico do possível ou impossível. Em terceiro, o princípio ontológico de que tudo que há de positivo fora da mente é, automaticamente, singular ou individual. Um desses instrumentos ficou famoso: a navalha de Ockham ou princípio de economia. Segundo ele, não se deve multiplicar as coisas de acordo com a multiplicação dos termos que as significam. Por exemplo, quando dizemos "Pedro é homem" e "Pedro é animal", isto não quer dizer que a humanidade e a animalidade existam como realidades separadas. Do contrário, seria ceder ao platonismo, o que Ockham queria evitar. Ao princípio de economia se associava, portanto, a diligência e zelo na consideração das propriedades dos termos.

Ockham e seus sucessores deram, assim, grande importância a questões de lógica, teoria do conhecimento e análise da linguagem. A tal ponto que, ao lê-los, pode-se ter a impressão de estar lendo textos de filosofia analítica contemporânea.

Por outro lado, Ockham escreveu uma importante série de textos políticos. Estes textos ocuparam a parte final de sua carreira intelectual (1330-1349) e vieram à luz no contexto das lutas entre os papas



João XXII, Bento XII e Clemente VI e o imperador Luís da Baviera.

Assim como limitava as possibilidades da razão em matéria teológica, Ockham elabora uma teoria do poder imperial que o considera como inteiramente independente do poder sacerdotal do papa. Isto não quer dizer que sacerdócio e império se ignorem, mas não se relacionam em termos de subordinação de um ao outro. Seja subordinação do império ao sacerdócio (era a tese dos defensores da plenitude de poderes do papa ou teocracia papal), seja do sacerdócio ao império (o que seria o pensamento de Marsílio de Pádua, falecido em 1342 ou 43, e de João de Janduno, falecido em 1328). Neste assunto Guilherme de Ockham se aproximaria das idéias de Dante Alighieri (1265-1321) na *Monarquia*.

#### Da teologia à mecânica

Um campo específico em que a condenação de 1277 teria tido repercussões palpáveis foi o da filosofia natural. Uma das preocupações centrais desta condenação foi dissociar o Deus judaico-cristão do necessitarismo grego. Quer dizer, não submeter o Deus onipotente aos limites das essências ou naturezas e da lógica da não-contradição. Os raciocínios que recorriam ao “poder absoluto de Deus” se tor-

naram então uma forma de teste para as mais variadas hipóteses. Mostrava-se, assim, que aquilo que era inconcebível dentro dos moldes da filosofia natural aristotélica era perfeitamente possível, por não envolver nenhuma contradição intrínseca.

É neste contexto que se situam os “calculadores”, também denominados “mertonianos”, pois alguns deles foram membros do Merton College da Universidade de Oxford, entre o final da década de vinte e a década de cinquenta do século XIV.

Entre outras coisas, e para ficar num único exemplo, estes “calculadores” começaram a analisar a velocidade de um movimento como uma qualidade que aumenta ou diminui, isto é, se torna mais, ou menos, intensa. A partir desta concepção foi possível formular certas leis do movimento que apontam na direção da cinemática de Galileu no século XVII.

Ora, o problema da intensificação ou abrandamento das qualidades (*intensio et remissio formarum*) derivava de um contexto puramente teológico: os graus das virtudes ou os graus da hierarquia dos seres (maior ou menor perfeição das espécies).

Uma teoria dinâmica do século XIV, bastante conhecida, é a teoria do *impetus* (impulso). Ela foi elaborada para explicar como os projéteis (pedras ou flechas, por exemplo) continuam em movimento depois de terem perdido contato com a fonte do movimento. Dizia-se então que esta fonte comunicava



ao móvel (o projétil) um impulso ou *impetus* que o mantinha em movimento e que, ao se extinguir paulatinamente por causa da resistência do meio, fazia com que o movimento diminuísse até cessar completamente.

Um importante teórico do *impetus* foi João Buridano (c.1295-1358), mestre da Faculdade de Artes da Universidade de Paris da qual foi reitor em 1328 e 1340. Buridano aplicou a teoria do *impetus* na explicação da aceleração do movimento de queda livre. Aplicou-a também na mecânica celeste: Deus, ao criar as esferas que transportam os astros, lhes teria comunicado um impulso (*impetus*) que as mantém perpetuamente em movimento, já que o espaço sideral não oferece resistência.

A teoria do *impetus* teve seus desenvolvimentos iniciais graças ao franciscano Francisco de Marca (falecido em 1347). Este, para explicar como os sacramentos produzem a graça, retomou a teoria da causa instrumental de Tomás de Aquino. De fato, os sacramentos, por si mesmos, seriam incapazes de produzir a graça, o que só era possível quando tomados por Deus como instrumentos. Um banho (o batismo), por si mesmo, não produz purificação espiritual. Contudo, poderia produzi-la quando tomado por Deus para tal finalidade.

Assim, a graça está presente nos sacramentos de maneira transitória, como "força impressa" ou "forma

transitória". É neste contexto que Francisco de Marca relembra o caso do movimento dos projéteis, como um exemplo que poderia ajudar a compreender a causalidade dos sacramentos.

#### Outono ou primavera?

Vemos, pois, que talvez se fale com muita facilidade de verbalismo e complicação inútil da escolástica decadente. O que assim pareceu aos humanistas e que os contemporâneos do século XIV em Paris denominavam "sutilezas inglesas" podia perfeitamente ser fecundo, se visto sob outro aspecto.

Certamente Johan Huizinga (1872-1945) tinha razão em falar de um "outono da idade média" (é o título original de seu livro traduzido em português como *Declínio da idade média*). Mas não nos esqueçamos que o outono é uma estação deslumbrante nos países temperados. As folhas estão morrendo, mas não é isto que chama atenção: é o espetáculo das cores. Como diz outro historiador da idade média, Jacques Le Goff:

"Num tal momento da história, os contrastes aparecem com uma evidência extraordinária, e é então que se pode compreender melhor o que é uma civilização; é então que vêm plenamente à luz as tensões que aí se albergam."



Do ponto de vista teológico, não há dúvida de que o final do século XIV manifestava certo cansaço. Aliás, as coisas estavam complicadas não só para a teologia.

A unidade do mundo cristão ocidental estava abalada depois das brigas entre Luís da Baviera, imperador do Sacro Império Romano Germânico de 1322 a 1347, e os papas João XXII (1316-1334), Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352), precedidas pelos desentendimentos entre Filipe o Belo, rei da França entre 1285 e 1314, e o papa Bonifácio VIII (1294-1303). O cisma do ocidente, de 1378 a 1418, marcou uma das épocas mais trágicas na história da Igreja do ocidente, durante a qual dois ou até três papas pretendiam ser o verdadeiro pastor supremo dos cristãos. A peste negra marcou fisicamente o fim de um mundo, a partir de 1348, matando cerca de um terço da população da Europa ocidental.

Já desde o começo do século XIV as ordens religiosas se comportavam como torcidas organizadas de um doutor e de seu ensinamento. Em 1287 os Agostinianos escolheram Egídio Romano (c.1247-1316) como seu teólogo oficial. Em 1309 o capítulo dos Dominicanos reunido em Saragoça determinou que os professores da ordem seguissem a doutrina de Tomás de Aquino. Por sua vez, os Franciscanos se dividiam, de fato, entre Duns Scot e Guilherme de Ockham.

Estes partidos teológico-filosóficos se digladiavam, e o resultado foi uma sensação desagradável de que tudo isso não passava de pura perda de tempo. Nem sequer os mestres da vida mística pareciam ter achado o caminho seguro da união com Deus. De fato, Mestre Eckhart (1260-1327) foi condenado pelo papa João XXII em 1329 e João Ruysbroeck (1293-1381) foi acusado por João Gerson (falecido em 1429), chanceler da Universidade de Paris em 1395, de propor ensinamentos pouco ortodoxos. Étienne Gilson pôde, portanto, concluir:

"Muitos cristãos do século XIV estavam simplesmente fartos de todo este negócio. Eles não tinham o que fazer com a teologia especulativa, eles não se perderiam nos obscuros e inseguros mistérios da união mística; o que eles precisavam era de vida cristã prática direta e de nada mais."

Daí, o profundo antiintelectualismo que animou a chamada "devoção moderna" do início do século XV. Esta atitude se reflete num livro de piedade de então e que gozou de grande difusão até a época atual, a *Imitação de Cristo*, cujo autor é desconhecido. Reflete-se também na mais do que desconfiada atitude de Martinho Lutero (1483-1546) para com a razão humana. Reflete-se, enfim, mesmo na crítica de Desidério Erasmo de Rotterdam (1467-1536) à teologia escolástica. De novo, as palavras de Étienne Gilson exprimem bem o resultado final:



ASSIMILANDO O NASCIMENTO

"Assim entendida, a história do pensamento ocidental, do século XIII ao XVI, começa a ser dotada de algum tipo de inteligibilidade. O que era novo nos tempos da Renascença aparece ainda como tendo sido novo, mas o vemos enraizado no passado medieval, pelo qual somente pode ele ser explicado. Depois dos reformadores e dos humanistas, os homens do século XVI se viram confrontados com uma teologia sem filosofia — a *teologia positiva* ou *teologia moderna* de Francisco de Vitória (1483/86-1546) e Melchior Cano (c.1509-1560) — e com uma filosofia sem teologia — a especulação puramente racional de René Descartes (1596-1650) e de Francis Bacon (1561-1626)."

## PARA CONCLUIR SEM TERMINAR

Num ensaio da professora Jeanne Marie Gagnebin (*Walter Benjamin, os Cacos da História*, editora Brasiliense) lembrou ela que os amigos judeus de Benjamin (1892-1940) o criticavam por não ser suficientemente judeu e seus amigos marxistas censuravam-no por não ser suficientemente marxista. Ora, esta situação de Benjamin encontra um paralelo perfeito nas avaliações da filosofia medieval (talvez fosse melhor falar no plural, "das filosofias medievais", mas continuemos com o singular mesmo).

Uns julgam-na insuficientemente cristã, pois recorre a todo o arsenal do pensamento grego e árabe, sem esquecer também o judaico. Por que, afinal, contaminar o cristianismo com estas impurezas pagãs e infiéis? Outros, ao contrário, julgam que, dado o fato de que ela é elaborada sob a influência da teologia, está ir-



remediavelmente comprometida e não é, portanto, suficientemente filosófica.

Quem sabe, assim como Walter Benjamin era simplesmente Walter Benjamin e não nenhum de seus amigos, assim também a filosofia medieval seja simplesmente a filosofia medieval e não a grega, a cartesiana, a kantiana etc.?

Mas podemos ainda perguntar: por que estudá-la? Que interesse tem ela para nós? Esta pergunta pode receber pelo menos duas respostas: uma histórica e outra mais estritamente filosófica.

Do ponto de vista histórico, a filosofia medieval faz parte, queiramos ou não, julgemos isto bom ou mau, da história do pensamento ocidental. Assim sendo, muitos dos aspectos deste são vinculados direta ou indiretamente a ela. Portanto, se a ignorarmos, tornamo-nos incapazes de entender a história de nosso próprio pensamento.

Para tornar isto mais palpável, podemos recorrer a alguns exemplos. O primeiro deles refere-se à filosofia da Europa continental no século XVII. Esta se vincula diretamente ao pensamento medieval. René Descartes (1596-1650), Bento Espinosa (1632-1677) e Leibniz (1646-1716) não só supõem o conhecimento do pensamento filosófico medieval, mas se referem de modo explícito a ele, de maneira direta ou através da revivescência da escolástica nos séculos XVI e XVII.





Deste último ponto de vista, o jesuíta Francisco Suárez (1548-1617) e o curso escrito por um grupo de professores da Universidade de Coimbra, pertencentes à Companhia de Jesus — o curso dos Conimbricenses — tiveram grande importância. Eles retomaram e rediscutiram as doutrinas dos grandes doutores medievais (por exemplo, Tomás de Aquino, Duns Scot, Guilherme de Ockham) no novo contexto do século XVI, sendo, por sua vez, lidos pelos chamados filósofos modernos.

O que acabamos de dizer a respeito dos filósofos continentais da Europa no século XVII é ainda mais verdadeiro quanto aos filósofos ingleses desta época. O pensador americano Charles Sanders Peirce (1839-1914) chegou mesmo a escrever que:

“A influência de Descartes nunca foi tão grande na Inglaterra quanto a influência das concepções tradicionais, e podemos traçar uma continuidade entre o pensamento moderno e o medieval nesse país, coisa que não existe na história da França e mais ainda, se isto é possível, na da Alemanha”.

Considerações semelhantes poderiam ser feitas a respeito de Galileu Galilei (1564-1642). Há, de fato, uma vasta lenda construída em torno do nome de Galileu. Supõe-se, muito freqüentemente, que ele deitou abaixo todo o edifício do saber antigo e medieval com alguns gestos simples como apontar uma luneta para o céu ou deixar duas bolas de pesos

diferentes caírem livremente da torre inclinada da catedral de Pisa.

Não vem ao caso mostrar aqui como as coisas foram mais complicadas e que os interlocutores e adversários de Galileu estavam longe de ser sempre burros, ignorantes e cabeçudos.

Os historiadores da ciência Pierre Duhem (1861-1916), Anneliese Maier (1905-1971) e Marshall Claggett (1916-) mostraram as relações entre as especulações dos calculadores do século XIV, bem como dos nominalistas parisienses deste mesmo século, com a física galileana.

É preciso lembrar também que, se Galileu se opõe radicalmente à cosmologia e à mecânica aristotélicas, retomadas pelos medievais, sua epistemologia é, ao contrário, aristotélica. Os professores Adriano Carugo e Alistair Cameron Crombie mostraram como as considerações epistemológicas e metodológicas de Galileu se vinculam ao ensino dos jesuítas no seu famoso Colégio Romano durante o século XVI. Ora, estes mestres do Colégio Romano estavam reciclando teses epistemológicas de Tomás de Aquino.

De modo mais amplo, e já apontando para o que chamamos uma resposta mais estritamente filosófica à pergunta pelo interesse da filosofia medieval para nós, podemos dizer com o físico e filósofo inglês Alfred North Whitehead (1861-1947):



"Galileu deve mais a Aristóteles do que aparece na superfície de seus *Diálogos*; ele lhe deve sua cabeça clara e sua mente analítica."

Ora, Galileu deve isto a Aristóteles, através do pensamento medieval. Foram a racionalidade e capacidade de análise do pensamento medieval que fizeram literalmente a cabeça do homem ocidental, para o bem e para o mal, quer dizer, com todas as qualidades e defeitos que isto implica.

Se quisermos explicitar melhor a resposta estritamente filosófica à pergunta "por que estudar a filosofia medieval?", podemos dizer que, na medida em que alguém assimilar vitalmente alguma coisa desta filosofia, esta será para ele um instrumento vivo de pensamento. Trata-se aqui de uma lei geral do pensamento bem posta em relevo pelo historiador e filósofo francês Henri-Irénéé Marrou:

"Tudo o que se manifestou certa vez ao homem na luz da verdade pode tornar a se manifestar verdadeiro, se se encontra uma alma que aí se redescubra, e o redescubra."

## PARA SABER MAIS

### Obras dos medievais

A maioria das pessoas não tem a mínima idéia de como é complicado fazer uma edição crítica de um autor medieval. Se acrescentarmos que, com muita freqüência, trata-se de obras literalmente gigantescas, compreenderemos por que ainda não dispomos de edições críticas completas mesmo de autores de primeiríssima grandeza como Alberto Magno, Tomás de Aquino ou João Duns Scot. Além disso, ao lado dos textos editados, há toneladas de outros que jazem nas bibliotecas sob a forma de manuscritos.

Para se ter alguma idéia do que já foi editado e do valor da edição pode-se consultar uma história da filosofia medieval como a de Étienne Gilson ou



a de Étienne Gilson e Philotheus Boehner citadas a seguir.

### Traduções

Nem tudo dos medievais que já foi editado está traduzido nas línguas modernas. Em português, muito pouca coisa está disponível. Uma listagem bastante abrangente, que cabe em duas reduzidas páginas, é fornecida por Luís Alberto de Boni, "As origens do pensamento medieval", em *Uma história da filosofia (Verdade, conhecimento e poder)*, Vol. II (Razão e mística na idade média), Rio de Janeiro, Univerta, UFRJ, 1988, pp. 84-85. É útil consultar também a *História da filosofia cristã* de Gilson e Boehner, já mencionada e cuja referência completa daremos em seguida.

Sem dúvida, os textos mais divulgados são os incluídos na coleção "Os Pensadores", S. Paulo, Abril Cultural, 1973, 1ª ed., Vol. VI (Sto. Agostinho), Vol. VII (Sto. Anselmo e Pedro Abelardo), Vol. VIII (Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, João Duns Scot, Guilherme de Ockham). Infelizmente, as traduções nem sempre são de boa qualidade. Por exemplo, a tradução de *O ente e a essência* de Tomás de Aquino é absolutamente inutilizável. A da *Lógica para principiantes* de Abelardo, salvo melhor juízo, é passível de graves críticas.

É preciso observar que a leitura direta dos textos dos autores medievais exige alguma preparação. Estes textos apresentam muitas vezes uma armadura lógico-formal que pode ser assustadora, tão assustadora quanto, por exemplo, a armadura lógico-formal de uma obra moderna como a *Ética* de Espinosa ou o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Além disso, os textos nem sempre se apresentam como uma exposição linear à maneira dos tratados a que estamos acostumados. São, por exemplo, organizados de acordo com a dinâmica da disputa ou se apresentam como explicações de um texto prévio.

Uma possibilidade seria começar por extratos como os que se encontram no livro já referido de Gilson e Boehner e, no caso de Tomás de Aquino, recorrer aos extratos agrupados na parte final dos volumes de H.-D. Gardeil, *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino*, S. Paulo, Duas Cidades, 1967, 4 volumes.

### Bibliografia sobre filosofia medieval

Esta bibliografia é, ao pé da letra, enorme. Para se ter uma pálida idéia de seu volume basta dizer que, só sobre Tomás de Aquino, há uma publicação especializada, que começou com o nome de *Bulletin*



*Thomiste*, Le Saulchoir, 1924-1968 e prossegue com o de *Rassegna di Letteratura Tomistica*, Nápoles, 1968... Esta publicação elenca e em muitos casos resenha e discute as publicações que se referem a Tomás de Aquino.

Para aquele que deseja se iniciar na filosofia medieval há em português algumas obras de nível introdutório ou não muito especializado que podem ser úteis:

I. C. Inácio e T.R. de Luca, *O pensamento medieval*, Série Princípios, nº 150, São Paulo, Ática, 1988;

E. Jeauneau, *A filosofia medieval*, Lisboa, Ed. 70, 1980;

É. Gilson e Ph. Boehner, *História da filosofia cristã*, Petrópolis, Vozes, 1970;

Fr. Châtelet, *História da Filosofia (Idéias, doutrinas)*, Vol. 2, *História da Filosofia Medieval, Do século I ao século XV*, Rio de Janeiro, Zahar 1974.

Os dois primeiros são livros mais simples; o terceiro é mais volumoso e aprofundado; o último, uma coletânea de ensaios monográficos, contém alguns capítulos notáveis, como o cap. I sobre as relações entre o helenismo e o cristianismo e o cap. VIII sobre a teoria do signo em G. de Ockham.

Paralelamente à obra citada de Étienne Gilson e Philotheus Boehner, é proveitoso consultar:

É. Gilson, *La filosofía en la edad media*, Madrid, Gredos, 1965;

J. Jolivet, "La filosofía medieval en Occidente", em *Historia de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1972, Vol. 4.

Quem se sentir um pouco mais seguro lerá com proveito:

A. De Libera, *A filosofia medieval*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981;

P. Vignaux, *A filosofia na idade média*, Coimbra, Armênio Amado, 1959.

O pequeno livro de A. De Libera é organizado por temas e não segundo a ordem cronológica dos autores. O de P. Vignaux segue a ordem cronológica e apresenta um texto muito denso.

Algumas obras de caráter mais geral podem ajudar a situar e compreender a filosofia medieval. Sobre a idade média em geral, pode-se consultar:

G. Barraclough, "Medievo: reflexões sobre história medieval e a expressão 'Idade média'", em *Europa, Uma revisão histórica*, Rio de Janeiro, Zahar, 1964, Cap. 4, pp. 75-86;

H. Franco Jr., *A idade média e o nascimento do Ocidente*, São Paulo, Brasiliense, 1989, 3ª ed.;

R. Pernoud, *O mito da idade média*, Lisboa, Europa-América, 1971;

J. Le Goff, *Mercadores e banqueiros da idade média*, Lisboa, Gradiva, 1982;

*A bolsa e a vida*, São Paulo, Brasiliense, 1989;



B. Bolton, *A reforma na idade média*, Lisboa, Ed. 70, 1986;

N. Falbel, *Heresias medievais*, São Paulo, Perspectiva, 1977.

Também ajuda, fuçar um pouco no:

*Dicionário da idade média*, organizado por H.R. Loyn, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

Sobre o ambiente intelectual:

J. Le Goff, *Os intelectuais na idade média*, São Paulo, Brasiliense, 1988;

J. Verger, *As universidades na idade média*, São Paulo, Ed. Unesp, 1990.

Para alguns aspectos mais ligados à história das ciências, ver:

F.R. Rodrigues Évora, *A revolução copernicana-galileana*, CLE, UNICAMP, 1988, 2 vols.;

A.C. Crombie, *Historia de la ciencia: De San Agustin a Galileo*, Madrid, Alianza, 1988, 2 vols.

Devo deixar aqui registrada minha dívida para com todos estes livros e mais alguns outros que não foram citados. E, para terminar, um FIM (*explicit*) à maneira medieval:

*Este livro está escrito,  
quem escreveu seja bendito!  
Quem escreveu, escreva e bons vinhos beba!*

## SOBRE O AUTOR



Nasci no estado do Rio de Janeiro (Miracema) a 6/4/35. Fui criado em Minas (Esperança, município de Itabirito), onde fiz o curso primário. Fiz o ginásio no Rio e o colegial (científico) em Belo Horizonte. Em 1954 entrei para a Ordem Dominicana, onde permaneci por 18 anos. Fiz o mestrado (1967) e o doutorado (1976) em filosofia medieval no Instituto de Estudos Medievais da Universidade de Montreal (Canadá). Publiquei algumas traduções e estudos de autores medievais e de Galileu Galilei. Atualmente sou professor do Departamento de Filosofia da PUC/SP.