FILOSOFIA MEDIEVAL

Alfredo Storck

FILOSOFIA • PASSO-A-PASSO 30



JORGE ZAHAR EDITOR

Copyright

Esta obra foi postada pela equipe **Le Livros** para proporcionar, de maneira totalmente gratuita, o benefício de sua leitura a àqueles que não podem comprá-la, ou aos que pretendem verificar sua qualidade antes de faze-lo.
Dessa forma, a venda desse eBook ou até mesmo a sua troca por qualquer contraprestação **é totalmente condenável** em qualquer circunstância.
A generosidade e a humildade são marcas da distribuição, portanto distribua este livro livremente. Após sua leitura considere seriamente a possibilidade de adquirir o original, pois assim você estará incentivando o autor e à publicação de novas obras. Se gostou do nosso trabalho e deseja e quer encontrar outros títulos visite nosso site:

Le Livros

http://LeLivros.com



Coleção **PASSO-A-PASSO**

CIÊNCIAS SOCIAIS PASSO-A-PASSO
Direção: Celso Castro

FILOSOFIA PASSO-A-PASSO
Direção: Denis L. Rosenfield

PSICANÁLISE PASSO-A-PASSO
Direção: Marco Antonio Coutinho Jorge

Ver lista de títulos no final do volume

Alfredo Storck

Filosofia medieval

ZAHAR

Sumário

Introdução
Da Roma Antiga ao mundo medieval
A via do islã
A escolástica latina medieval
A filosofia do século XIII
Seleção de textos
Referências e fontes
Leituras recomendadas
Sobre o autor

Lecturis salutem

(Palavras usualmente empregadas
por copistas no início de seu trabalho)

Introdução

Por muito tempo, quando pensávamos na Idade Média, vinha-nos à mente a imagem de um período em que a Europa era dominada por cavaleiros, que lutavam para defender e conquistar castelos, por religiosos, que habitavam abadias e construíam catedrais, e por uma grande massa de trabalhadores rurais, geralmente pobres e subjugados. A simples menção desses três personagens (senhores, clérigos e servos) fornecia um quadro das relações sociais como marcadas pelo uso da força e por um grande apego a tendências místicas. O medievo teria sido, segundo uma famosa frase, uma noite de mil anos finda nas luzes do Renascimento. Além disso, quando se pensava nas relações entre árabes e cristãos durante a Idade Média, pensava-se imediatamente nas cruzadas. Pensava-se, portanto, em guerras que movimentavam contingentes de toda a Europa e que encobriam muito mais interesses políticos do que ideais e divergências religiosas.

Gradativamente, porém, nossa concepção desse período foi mudando e aprendemos a ver complexidades e diferenças onde antes víamos preconceitos. As catedrais de Chartres e Colônia e os castelos às margens do Reno são elementos importantes e simbólicos da cultura medieval, mas não dizem, por si só, o que foi esse período. O aspecto religioso foi sem dúvida marcante, mas não a ponto de excluir uma explicação racional do mundo. Quanto às relações entre os mundos latino e árabe, os estudiosos são unânimes em destacar a imensa influência da cultura e ciência árabes sobre os pensadores latinos cristãos. Por exemplo, o mundo árabe foi o palco, entre os séculos IX e XII, de um grande debate acerca da possibilidade de fundamentação racional da fé. Quando os ocidentais procuraram conferir à teologia o estatuto de ciência, foi na maneira como os árabes se colocavam e respondiam às suas interrogações que encontraram inspiração.

Descrever a filosofia medieval é descrever um fenômeno complexo. Primeiramente porque não podemos pensar que a única filosofia produzida durante a Idade Média seja a cristã. O pensamento árabe ou judaico não é menos importante nem menos profundo do que o pensamento cristão. Essa simples constatação implica não apenas que consideremos a origem e o desenvolvimento de cada uma dessas formas, mas também que possamos identificar as possíveis

influências e fontes comuns. Do ponto de vista histórico, esse estudo passa inevitavelmente pelo reconhecimento de que a transmissão do saber é um fenômeno que acompanhou a história política das instituições. A filosofia, grega em sua origem, passou a ser romana e depois cristã. Os sírios transmitiram-na aos árabes e estes em boa medida aos judeus. Os cristãos novamente a recuperaram, assimilando teses árabes e judaicas, e buscando mais uma vez as fontes gregas. Os especialistas designam esse movimento de transmissão de *translatio studiorum*, isto é, o deslocamento dos saberes.

Mas a filosofia medieval é um fenômeno complexo ainda por uma segunda razão: estudiosos discutem para saber se de fato houve filosofia nesse período, ou se tudo o que se fez foi teologia. Poucos eram os autores cristãos que se julgavam filósofos. Por várias razões, eles preferiam ser denominados teólogos. Aos olhos desses pensadores, filósofos eram ou os pagãos, como Aristóteles e Platão, ou os infiéis, como Avicena e Averróis. Isto não significa, no entanto, que os mesmos pensadores que se autodesignavam teólogos não tivessem uma idéia clara do que fosse a filosofia. Na verdade, por "filosofia" eles entendiam não uma disciplina particular, como é o caso hoje em dia, mas o conjunto das disciplinas científicas. Além disso, esse conjunto de disciplinas era visto como organizado segundo regras bastante precisas, identificadas como estruturadoras do conhecimento humano e que, em vários momentos, causavam problemas para a caracterização da própria teologia. Em outras palavras, mesmo aqueles que não se diziam filósofos possuíam uma compreensão da estrutura da filosofia e participavam de polêmicas sobre os limites e as pretensões da filosofia. Considerando esse fato, podemos investigar o que os medievais pensavam acerca da filosofia, mesmo se eles, e principalmente os cristãos, não se reconhecessem como filósofos.

A terceira razão que torna a filosofia medieval um fenômeno complexo é o modo como ela foi praticada. Há certas formas de expressão que são mais ou menos uma constante na literatura filosófica. Há outras que são particulares ou privilegiadas por uma época. Por exemplo, Platão e outros filósofos antigos preferiam o diálogo como forma de expressão. Durante o período moderno, as cartas foram um instrumento fecundo de elaboração e difusão de teses filosóficas. Já a produção filosófica contemporânea manifesta-se em boa parte na forma de artigos. Os medievais não fugiram a essa regra. Eles elaboraram formas de expressão filosófica que são particulares do período e que seguiam normas mais ou menos precisas e expressavam uma certa idéia de rigor e de método filosófico. Uma apresentação do que é a filosofia medieval não pode, portanto,

desconhecer essas formas de expressão, sob pena de perder uma das principais singularidades do período.

Nas páginas seguintes, o leitor encontrará uma tentativa de caracterizar a filosofia medieval que leva em conta os três aspectos apontados acima. Tomando como fio condutor a disciplina filosófica por excelência, a saber, a metafísica, veremos o modo como ela foi progressivamente constituindo-se como ciência. Analisaremos as diversas etapas de sua transmissão (grega, romana, árabe e latina cristã), suas características estruturais mais importantes e suas formas literárias de expressão. Optando por esse tipo de apresentação, inevitavelmente deixaremos de lado alguns nomes e idéias bastante conhecidos da Idade Média. Esperamos, contudo, que a perda de certos detalhes seja compensada pelos ganhos de uma concepção mais geral do que foi a filosofia durante o medievo.

Da Roma Antiga ao mundo medieval

O mundo medieval nasce do lento e gradual desmantelamento do Império Romano. Após a morte do imperador Teodósio, em 395, e a divisão do império entre seus filhos, o Império Romano passou por um forte período de brigas internas, instabilidade política e invasões de povos bárbaros, como os visigodos, vândalos, hunos e ostrogodos. Após as grandes invasões de 406, o império resume-se cada vez mais à Itália e esta passa a abrigar em seu seio povos bárbaros que, em um primeiro momento, não se misturam com a população latina. Por um certo período, portanto, ocorre uma situação singular na Península Itálica, pois cada um desses povos, vivendo em separado, acreditava conservar efetivamente o poder político e empenhava-se por preservar a sua identidade. Roma, sede do Senado, continuava a ser a capital dos latinos e muitos podiam ainda sonhar que eram verdadeiramente romanos. É nesse quadro que surge a figura de alguém que a historiografia consagrou como o último dos romanos e primeiro dos medievais. Boécio (480-524) foi um cidadão romano aristocrata que possuía plena consciência de sua herança grega e da necessidade de fazer perdurar o Império Romano. Ele jamais desejou ser o último dos romanos. Bem ao contrário, sua obra foi marcada pela tentativa de restaurar as bases gregas da cultura romana. Mas o tempo já havia passado e o projeto de dar continuidade ao mundo romano converteu-se em algo que o seu autor jamais buscou. Boécio transformou-se, contra a sua vontade, no primeiro dos pensadores medievais.

A aristocracia romana tradicional manifestava um grande apego à cultura grega. A maioria falava perfeitamente o grego, conhecia a filosofia e a literatura e admirava os padrões artísticos gregos. O mesmo acontecia com Boécio, que fora educado, desde sua infância, segundo os moldes da cultura grega. Essa já não era, no entanto, a situação da maioria de seus contemporâneos. Os romanos falavam e liam cada vez menos o grego — o que, aos olhos de Boécio, fazia aumentar a distância que separava a aristocracia das bases da cultura romana. Tentando, então, retomar a bagagem cultural grega que julgava ser indispensável para um verdadeiro cidadão romano, Boécio lança-se em um projeto que ele próprio caracteriza como o de instruir as cidades romanas com as ciências próprias à sabedoria grega. De uma maneira quase paradoxal, Boécio via no resgate das bases gregas a continuidade, senão institucional, ao menos cultural

do Império Romano.

Boécio e a teologia. A obra de Boécio pode ser dividida em duas partes praticamente sucessivas. Em primeiro lugar, temos a obra do tradutor e comentador. Em segundo, os seus próprios escritos, que compõem talvez a parte mais original de sua obra, ainda que sob muitos aspectos esses tratados reflitam teses retiradas de suas traduções. O trabalho de tradutor responde às exigências de um projeto cuidadosamente elaborado: verter para o latim as obras de Platão e de Aristóteles e mostrar, seguindo as linhas gerais da filosofia grega tardia, que os dois grandes pensadores estavam profundamente de acordo acerca dos temas centrais da filosofia. De fato, Boécio jamais chegou a traduzir as obras de Platão, pois a morte o surpreendeu antes que ele pudesse realizar essa parte do projeto. Quanto aos escritos de Aristóteles, Boécio começou pelos tratados sobre a lógica. Traduziu e comentou a *Isagoge* de Porfírio (uma espécie de introdução à obra lógica de Aristóteles realizada pelo filósofo Porfírio de Tyr), as *Categorias*, o *De interpretatione* (este tratado é comentado duas vezes), os *Primeiros analíticos* e *Segundos analíticos*, os *Tópicos* (que ele faz seguir de um comentário à obra homônima do filósofo romano Cícero) e as *Refutações sofísticas*. Segundo Boécio, Aristóteles teria propositadamente empregado em seus tratados um estilo conciso e obscuro, o que teria obrigado o tradutor a tomar duas decisões. Em primeiro lugar, visando guardar o estilo original, foi forçado a fazer traduções bastante literais. Em segundo lugar, como o resultado era tão conciso e obscuro quanto o original, foi preciso acrescentar comentários que explicitassem o texto traduzido, pois, caso contrário, os tratados não cumpririam o objetivo de formar a aristocracia romana. Mas ao realizar essa tarefa, Boécio não estava simplesmente explicando Aristóteles. Estava ainda tornando o mundo medieval familiarizado com um método amplamente praticado pela filosofia grega tardia: a técnica do comentário. Mais do que explicar a letra do texto, comentar é reconstituir a intenção do autor. É fazê-lo dizer o que teria dito caso tivesse querido se pronunciar com clareza sobre o assunto. Boécio conhecia perfeitamente bem esse método, empregado pelos filósofos gregos tardios, e é provável que ele tenha mesmo se servido, sem os citar, de vários desses comentários.

Dentre as obras pessoais de Boécio, algumas destinam-se ainda a complementar os escritos lógicos de Aristóteles. É o caso de *Os silogismos hipotéticos*, onde Boécio passa em revista várias das teses da lógica estóica. Outras, como a famosa *Consolação da Filosofia*, revelam uma íntima relação

entre teologia e filosofia. Na prisão, à espera de sua execução, Boécio recebe a visita de uma musa, a Filosofia, que o consola da morte próxima e com quem ele discorre acerca de temas centrais da filosofia e da teologia, como a existência do destino e sua relação com a providência.

Boécio escreveu ainda um conjunto de cinco opúsculos que marcariam a teologia católica durante séculos. São eles: *Contra Eutíquio e Nestório*, *A fé católica*, *Da Trindade*, *Os sete problemas* (*De hebdomadibus*) e o *Se o Pai*, *o Filho e o Espírito Santo são predicados da deidade segundo a substância?*. Surpreendentemente, encontramos nesses tratados o mesmo estilo conciso e obscuro que Boécio criticava em Aristóteles. A razão para isso parece estar na sua intenção de não escrever para todos, o que é quase paradoxal. O mesmo homem que, ao tratar de temas tradicionais da filosofia grega, se esforçava por tornar os escritos de Aristóteles acessíveis a todos, ao tratar das teses centrais da teologia cristã, resolve escrever para alguns poucos. Ao contrário do que ocorre em filosofia, onde a leitura pode ser formadora de muitos, a teologia, segundo Boécio, requer um certo esoterismo, exigência do caráter sagrado daquilo que é investigado. Ele insiste sobre a prática solitária de sua investigação intelectual e sobre a escolha de um círculo reduzido de pessoas com as quais partilhava seus resultados. É fundamental notar que os tratados teológicos de Boécio estão repletos de temas filosóficos da Antigüidade. E isto não é mero acaso. Como já afirmamos, durante a Idade Média a filosofia não era vista como uma disciplina particular, mas como o conjunto das disciplinas científicas. A obra de Boécio não somente não foge a essa regra. Mais do que isso, constitui um esforço para determinar o lugar da teologia cristã entre as ciências antigas. Esse lugar, Boécio encontrou interpretando os escritos de Aristóteles.

Em uma famosa passagem de sua *Metafísica* (Livro *E*, 10026 a 10-22), Aristóteles divide a filosofia teórica em três partes: a física, a matemática e a teologia. Em seu tratado *Da Trindade*, Boécio retoma o texto de Aristóteles sem citar sua fonte (ver textos 1 e 2 no final desta obra). O significado histórico dessa citação velada é duplo. Em primeiro lugar, toda uma tradição, que perdurará até o século XII, aceitará a divisão acima e o papel da teologia veiculado por Boécio. Em segundo lugar, como o texto original não foi conhecido antes do século XII, os medievais não foram capazes de reconhecer nem a origem da tese, nem o fato de ela transmitir apenas uma caracterização parcial da metafísica aristotélica. Como veremos em seguida, será apenas com a entrada no Ocidente latino de novas traduções de Aristóteles que os cristãos tomarão consciência do ato de Boécio e serão obrigados a redefinir as relações entre teologia e filosofia.

Em seus escritos, Boécio cita e interpreta Aristóteles de modo a obter uma certa hierarquia entre as ciências. As disciplinas naturais tratam de objetos físicos que possuem existência material e precisam ser definidos por relação à matéria. Essas disciplinas são menos abstratas do que as matemáticas, as quais tratam de objetos que não precisam ser definidos da mesma maneira por relação à matéria, ainda que, em última instância, façam referência a objetos que existem materialmente. Já a teologia trata de algo ainda mais abstrato: do que não faz referência à matéria nem para ser definido, nem para existir. Sendo assim, a teologia torna-se a disciplina a mais abstrata e, portanto, a mais elevada dentre as teóricas. Deus, objeto de investigação da teologia, é o objeto mais elevado que o intelecto humano poderia tentar conhecer. Mas esse conhecimento é realmente possível? Boécio responde a essa pergunta utilizando-se novamente de um texto de Aristóteles: as *Categorias*.

A teoria aristotélica das categorias é uma teoria acerca dos tipos de atributos, ou seja, é uma teoria que mostra como uma categoria, um conjunto de atributos, depende, quanto ao seu significado, do objeto ao qual é atribuído. Interpretando Aristóteles, Boécio dá um passo a mais e afirma que os predicados que os seres humanos utilizam são, em última instância, dependentes dos objetos físicos. A experiência sensível, ponto de partida do conhecimento humano, fornece igualmente o critério último de significado para a linguagem humana. Isto ocorre mesmo no caso das matemáticas, pois Boécio encontra em Aristóteles a tese segundo a qual os objetos matemáticos possuem existência ligada à matéria. Na teologia, no entanto, a situação deve ser diferente. Dado que a natureza divina é inteiramente imaterial, segue-se que as categorias que os seres humanos empregam normalmente e mesmo no discurso científico não podem ser utilizadas para falar de Deus. O discurso teológico é assim definido como um discurso incapaz de revelar a verdadeira natureza de seu objeto.

Não devemos, contudo, tomar essa tese como atribuindo uma falta de rigor à teologia. Bem ao contrário, Boécio insiste que é possível termos em teologia um discurso tão rigoroso como o discurso matemático. Para evidenciar esse ponto, ele escreve o tratado intitulado *Os sete problemas*, no qual segue justamente o modelo de rigor matemático mais famoso da Antigüidade, a saber, o modelo axiomático (ver texto 3). Esse tratado oferece um conjunto de nove axiomas ou pontos de partida a partir dos quais se poderia provar uma série de proposições acerca da natureza divina. Contudo, por mais rigoroso que seja esse tipo de discurso quanto à sua forma de argumentação, ainda assim, quanto ao conteúdo, ele é insuficientemente preciso e incapaz de exprimir a verdadeira natureza

divina. Em suma, por mais rigoroso que seja o discurso humano acerca de Deus, mesmo assim ele jamais será capaz de abordar a essência divina.

O tratado *Os sete problemas* ilustra muito bem o duplo sentido que encontramos na obra de Boécio. Por um lado, vemos um pensador que sempre se esforçou para transmitir as principais teses da filosofia grega e por incorporá-las em seus tratados. Por outro, lançando mão das principais técnicas de argumentação empregadas na filosofia antiga, Boécio acabou também por difundir essas técnicas e por formar, não apenas quanto ao conteúdo, mas também quanto ao método, as bases da cultura latina medieval.

Agostinho e a dialética. Boécio não foi o único romano a marcar profundamente o mundo latino medieval. Agostinho de Hipona (354-430), venerado pelos católicos como santo Agostinho, é considerado por grande parte dos especialistas ainda um pensador da Antigüidade romana. Sua conversão ao cristianismo é narrada nas *Confissões*, livro autobiográfico que descreve as fraquezas do homem Agostinho e seu percurso em direção à fé cristã em meio a discussões de temas centrais da filosofia antiga.

A fé de Agostinho não é uma fé dogmática, inalcançável à razão humana. Mas não é também algo puramente racional. Fé e razão andam de mãos dadas em uma obra que tornou célebre a máxima “Compreendas para crer, creias para compreender.” Segundo Agostinho, o racionalismo das ciências gregas não traz obstáculos para a fé. Ao contrário, elas estão a serviço tanto da investigação racional da natureza quanto das verdades bíblicas. Antigo professor de retórica, Agostinho procura preservar o essencial da cultura clássica ao atribuir-lhe uma finalidade que os antigos jamais conceberam: a interpretação das Sagradas Escrituras.

De acordo com o bispo de Hipona, quando o cristão estuda as escrituras, ele está em uma situação bastante semelhante à de um gramático antigo frente ao texto de Virgílio ou Homero, pois, nos dois casos, trata-se de compreender um texto para depois explicá-lo. Agostinho sabe que, embora as Sagradas Escrituras contenham a palavra divina, esta foi transmitida por Deus através de homens, os quais incorreram em todo tipo de imprecisão que normalmente encontramos no discurso humano. Assim, para compreender o texto bíblico, todos os saberes podem ser utilizados, como as ciências da linguagem para verificar a fiabilidade do texto, ou a história e a geografia para determinar o local e os personagens envolvidos nos fatos aludidos. Uma vez alcançada a compreensão do texto, o passo seguinte consiste em transmitir o seu significado a outros homens, de

maneira que eles compreendam e sejam persuadidos. Mas para bem explicar e persuadir, o cristão deve ter recebido uma formação tradicional em duas outras artes da linguagem elaboradas pela tradição grega: a retórica e a dialética. No tratado intitulado *A doutrina cristã*, Agostinho propõe uma espécie de teoria semiótica na qual explica a origem e os tipos de significação dos símbolos em geral e, em particular, dos símbolos falados e escritos, obtendo como conclusão as regras que devem ser observadas na interpretação e na transmissão das Sagradas Escrituras.

A força da teoria de Agostinho está em seu caráter lingüístico. Não se trata de investigar um ser cuja existência não é acessível ao homem. Trata-se antes de estudar a letra de um texto. Mas não é a verdade da letra escrita que está em jogo. O texto possui um valor de autoridade que escapa a esse tipo de questionamento. A tarefa é fundamentalmente a de extrair o seu significado seguindo regras específicas e precisas. Ao formular essas regras, Agostinho acaba transmitindo, da mesma forma que o fez Boécio, não apenas certas teses da filosofia grega, mas também um dos principais métodos de análise empregados pelos gregos, a dialética. Do ponto de vista de suas fontes, Agostinho segue basicamente Cícero, cujo *De oratore*, por sua vez, retoma de Aristóteles os preceitos a serem respeitados em toda discussão.

Para Aristóteles, a dialética é, em primeiro lugar, uma arte de argumentar por questões e respostas em uma situação dialógica. Trata-se, portanto, de um exercício regido por regras precisas, as quais devem tornar o participante capaz de silogislar, ou seja, de argumentar por meio de inferências válidas e necessárias. Nesse exercício, onde cada participante desempenha um papel específico, o questionador tem por objetivo fazer o respondente admitir uma certa proposição por meio da solicitação de seu assentimento a premissas devidamente escolhidas. Ainda que Aristóteles atribua freqüentemente a esse método dialético um estatuto inferior se comparado ao do discurso científico, ele lhe reconhece um papel plenamente filosófico. A dialética possibilita desenvolver uma aporia ou explorar os diversos aspectos de uma dificuldade, condições de possibilidade de uma investigação científica bem conduzida. O jogo dialético gira em torno de um problema, cuja matéria pode ter sido fornecida por diversas opiniões conflitantes emitidas acerca de um assunto. Este é mesmo o método freqüentemente empregado pelo próprio Aristóteles em suas obras científicas, pois, em vários textos, ao tratar de um tema específico, ele começa por estabelecer as opiniões existentes e conflitantes sobre esse tema. Examinando então os prós e os contras de cada tese, ele busca eliminar as

posições contraditórias ou inaceitáveis de modo a selecionar, por fim, a melhor opinião.

O sucesso da dialética durante a Idade Média foi considerável. Por um lado, foi a base de vários desenvolvimentos lógicos, como a teoria dos silogismos hipotéticos ou a teoria da inferência. Por outro lado, propiciou o aparecimento de algumas das técnicas de argumentação mais características do mundo latino medieval. Seria, no entanto, um exagero afirmar que a dialética deve o seu sucesso exclusivamente a Agostinho. Também Boécio contribuiu em muito para a sua difusão, pois traduziu os *Tópicos* de Aristóteles (ainda que esta tradução tenha permanecido esquecida até o século XII), comentou os *Tópicos* de Cícero e escreveu um tratado intitulado *De differentiis topici*. Foi Boécio quem estabeleceu também a divisão das artes que constituem o fundamento da cultura latina medieval: o *quadrivium*, composto pelas ciências que seguem o modelo matemático — aritmética, geometria, astronomia e música —, e o *trivium*, formado pelas disciplinas que buscam menos a aquisição de seu conhecimento que o seu modo de expressão — a gramática, a retórica e a dialética. Ainda que esse modelo tenha permanecido um ideal nem sempre observado, ele contribuiu fortemente para a difusão da dialética.

A quaestio. Um dos principais modos de expressão do período medieval latino é a questão *quaestio*. A prática desse método parece ter começado com os juristas no século XII, mas os especialistas divergem sobre esse ponto. Seja como for, a *quaestio* aparece como uma espécie de desenvolvimento da dialética. Pedro Abelardo, famoso por seus escritos de lógica e por seu envolvimento com Heloísa, o qual conhecemos graças à sua correspondência, foi um dos principais teóricos desse estilo. Segundo Abelardo, uma questão é uma maneira de obter uma solução, segundo certas regras, de um problema cuja origem é a constatação de uma contradição, mesmo que aparente, entre as opiniões de duas ou mais autoridades. Uma questão medieval não é, portanto, apenas uma simples pergunta para a qual não se tem resposta. Inspirado por Boécio, Abelardo explica que a dúvida acerca de uma tese pode provir da existência de uma opinião oposta que nos faz interrogar ambas as partes para saber qual a verdadeira.

Do ponto de vista de sua evolução histórica, esse método surge, em um primeiro momento, da leitura de textos consagrados pela tradição e da constatação de conflitos entre várias passagens. Foi, portanto, a leitura de textos tradicionais que impôs a tarefa de conciliar as diversas autoridades que se contradiziam ou mesmo de eliminar uma delas. Progressivamente, no entanto, o

método adquiriu autonomia por relação à explicação textual, transformando-se em um verdadeiro método de investigação. Em uma obra intitulada *Sim e não* (*Sic et non*), Abelardo reúne um conjunto de opiniões contrárias, procedentes de autoridades tidas como de igual valor, dizendo respeito a vários temas teológicos. O objetivo dessa obra não era, contudo, a demostração do caráter falho ou contraditório da teologia. Tratava-se antes de um elenco de opiniões que serviriam de base a futuras investigações. Dito de outra maneira, Abelardo não seguia os céticos antigos que, uma vez defrontados a opiniões contraditórias de igual valor, preferiam simplesmente professar sua ignorância sobre a dificuldade. O autor privilegiado por Abelardo foi novamente Aristóteles, quando este apresenta proposições contrárias como ponto de partida para a discussão dialética. O que torna, contudo, o desenvolvimento de Abelardo original é o fato de que as opiniões contrárias são tiradas de autoridades ou de textos consagrados pela tradição teológica. Sendo assim, Abelardo pôde concluir que, em muitos casos, a autoridade e a tradição não têm valor absoluto, tendo inclusive menor valor do que o de uma demonstração racional.

Encontramos o mesmo método sendo praticado por outro importante autor do século XII, Pedro Lombardo, morto em 22 de julho de 1160. Sua obra intitulada *As sentenças* agrupa em ordem temática várias teses retiradas de autoridades da Igreja com igual valor e apresenta sobre cada tema teses contrárias. A obra divide-se em quatro partes, abordando sucessivamente o mistério da Trindade Divina (Livro I), o problema da criação do mundo (Livro II), a encarnação e a ação do Espírito Santo (Livro III) e os sacramentos (Livro IV). A partir do século XIII, o primeiro grande trabalho a ser realizado por um teólogo cristão consistirá em comentar *As sentenças* e não as Sagradas Escrituras. Todo teólogo terá, assim, consciência dos conflitos de opiniões das autoridades e saberá que cabe, em última instância, à razão humana resolver esses conflitos. Os teólogos medievais cristãos não foram, portanto, pensadores dogmáticos que repetiram sem refletir as opiniões recebidas. Ao contrário, eles conheciam perfeitamente bem a fraqueza das autoridades em matérias especulativas e apostavam na força da razão humana.

A via do islã

O Ocidente latino não foi o único a ser influenciado pela filosofia grega clássica. Entre os anos 630-640, os árabes conquistaram a Síria, a Pérsia e o Egito, entrando em contato com a filosofia de origem grega praticada por grupos cristãos dissidentes. Seguiu-se, então, um lento e gradual movimento de assimilação da filosofia grega que se intensificaria sob os auspícios do califa al-Mansur (754-775), fundador, em 762, de Bagdá. As obras gregas foram traduzidas, em um primeiro momento, tendo por base as traduções siríacas e, posteriormente, a partir do próprio idioma grego. Da mesma forma que no Ocidente latino, os diálogos de Platão não foram traduzidos para o árabe. E isto a despeito de um número razoável de textos terem sido atribuídos a esse pensador.

As traduções árabes concentraram-se sobre os escritos de Aristóteles, os quais, contrariamente ao que ocorreu no Ocidente latino, foram traduzidos em sua quase totalidade, sendo ainda acompanhados de um bom número de comentários de filósofos gregos tardios. Além das obras autênticas, um bom número de apócrifos circulava sob o nome de Aristóteles. Dentre os mais célebres, está a *Teologia de Aristóteles*, coletânea que reúne textos de Alexandre de Afrodísia, antigo professor de filosofia aristotélica na Atenas do fim do primeiro século de nossa era, assim como de dois pensadores neoplatônicos: Plotino (205-270) e Proclo (412-485). Outra obra apócrifa digna de destaque é um pequeno tratado intitulado *Livro das causas*, montagem de textos tirados principalmente dos *Elementos de teologia* de Proclo. Esse opúsculo foi traduzido em latim e mereceu vários comentários da parte de autores cristãos. O mais importante talvez seja o de Tomás de Aquino, primeiro a reconhecer a verdadeira origem do texto.

A existência de textos apócrifos é um fenômeno extremamente importante que não pode de forma alguma ser negligenciado pelos historiadores. Ela obriga-nos a reconhecer que o “Aristóteles” antigo é distinto do “Aristóteles” árabe, pois é fundado em textos diferentes que atribuem teses diferentes a alguém identificado simplesmente como “Aristóteles”. O mesmo fenômeno ocorre também com o “Aristóteles” latino medieval e com o “Aristóteles” moderno, de modo que será sempre temerário afirmar que tal ou tal autor antigo ou medieval não interpretou corretamente o pensamento do filósofo grego. Antes de se fazer

uma afirmação como esta, é preciso saber de qual “Aristóteles” se está falando.

Por volta do ano 800, nasce al-Kindi, pensador que, em sua *Epístola sobre a filosofia primeira*, procura fazer convergir filosofia e islamismo. Segundo al-Kindi, a noção filosófica de um Deus uno, verdadeiro e soberano não tem nada de contraditório com os ensinamentos do Alcorão. A filosofia e a mensagem profética têm, se devidamente interpretadas, o mesmo conteúdo, o que levará o autor a sustentar uma exegese propriamente filosófica do Alcorão, contribuindo assim para fundar o que se chamou de “racionalismo islâmico”. Além de escritos teológicos, al-Kindi elaborou também obras científicas, como *Os raios das estrelas*, na qual propõe um estudo original de astrologia. Essa obra, juntamente com a sua *Epístola sobre o Intelecto*, foi traduzida para o latim durante a Idade Média.

Outro filósofo árabe que marcará profundamente tanto o mundo islâmico quanto o Ocidente latino cristão é al-Fârâbî (870-950). Seguindo uma tradição que remonta à filosofia grega tardia, al-Fârâbî propõe-se a conciliar as filosofias aristotélica e platônica, que ele conhecia por intermédio de pensadores neoplatônicos como Plotino. Entre suas contribuições mais originais está uma representação do universo fundada na adaptação da teoria aristotélica das inteligências separadas e na doutrina plotiniana da emanação. Baseando-se no postulado neoplatônico de acordo com o qual: “do uno procede apenas o uno” e interpretando esse uno como sendo o Deus criador, al-Fârâbî sustenta que Deus, ser absolutamente imóvel, é a fonte de onde emanam todos os demais seres. Mas essa emanação, dirão mais tarde os cristãos, não pode ser identificada com um verdadeiro ato criador, pois os seres emanam de Deus, sem que este tenha se movido, se inclinado ou mesmo os desejado. Com efeito, o próprio Plotino, fonte de al-Fârâbî, ensinava que os seres provêm de Deus da mesma maneira como a luz provém do sol, ou seja, por uma espécie de causalidade natural que dispensa qualquer intervenção da vontade. Durante séculos, a tese emanacionista, atribuída principalmente a al-Fârâbî e Avicena, foi criticada pelos cristãos, que jamais admitiram a idéia de que a criação do mundo pudesse ocorrer independentemente da vontade livre de Deus.

Dentre as obras de al-Fârâbî que marcaram o Ocidente latino merece ainda destaque a célebre *Divisão das ciências*, onde ele propõe a sistematização da totalidade das ciências conhecidas à época, dividindo-as em seis grupos: (1) as ciências da linguagem, como a gramática; (2) a lógica ou a dialética que englobava, além dos seis livros do *Organon* de Aristóteles, também a *Retórica* e a *Poética*; (3) as ciências doutrinais ou matemáticas: aritmética, geometria,

óptica, astronomia, música e a teoria dos pesos; (4) as ciências naturais: a partir dos tratados de Aristóteles como a *Física*, o *Do céu*, *Da geração e corrupção*, *Das partes dos animais* etc.; (5) a ciência divina, composta basicamente pela *Metafísica* de Aristóteles; e finalmente (6) as ciências civis, como a *Política*. O tratado de al-Fârâbî foi traduzido para o latim duas vezes durante a Idade Média, o que demonstra o interesse dos latinos não apenas pelas ciências de origem greco-árabe, mas também pela caracterização estrutural do conjunto do conhecimento científico.

Avicena e a metafísica como ciência. Nascido no atual Usbequistão, Avicena (980-1037) foi um personagem complexo. Médico de primeira grandeza, seu *Canon de medicina* será utilizado como manual em várias universidades do Oriente e do Ocidente até meados do século XVIII. Homem político, foi duas vezes vizir, espécie de ministro dos príncipes muçulmanos, conhecendo também a prisão e o envenenamento por seus escravos. Como filósofo, marcou definitivamente a história da filosofia, tanto por suas interpretações de Aristóteles, como pelo fato de sua *Metafísica* ter sido conhecida pelo Ocidente latino cerca de 50 anos antes da obra homônima de Aristóteles. Pode-se portanto dizer, sem exagero, que foi Avicena quem iniciou o Ocidente latino no aristotelismo.

A principal obra filosófica de Avicena traduzida para o latim medieval foi o *Kitab al-Shifâ'* (*A cura*), destinada a ser um resumo de todas as principais ciências, como a lógica, as disciplinas matemáticas, as ciências naturais e a metafísica. Conhecedor das matemáticas grega, indiana e árabe, esta última bastante desenvolvida à época, Avicena considerava que o método axiomático praticado pelos geômetras refletia perfeitamente bem os padrões de cientificidade exigidos por toda ciência e descritos por Aristóteles em seus *Segundos analíticos*. Poucas eram, contudo, as ciências que se adequavam a essas exigências de rigor. A causa disso teria, segundo Avicena, duas origens. Em primeiro lugar, o fato de o fundador da maior parte das ciências, o grego Aristóteles, ter escrito suas obras seguindo o modo da descoberta, oposto ao método da apresentação. Como conseqüência, a divisão das ciências em tratados não refletia a divisão dos conteúdos, com teses metafísicas sendo encontradas, por exemplo, nos tratados sobre as ciências naturais. A segunda razão para a falta de rigor na apresentação das ciências dizia respeito ao método empregado por vários estudiosos. Os pensadores árabes seguiam uma longa tradição dos filósofos gregos tardios que empregava o comentário como método de

investigação. Ora, esse método exige que se siga o texto em pauta, impedindo que as ciências fossem convenientemente apresentadas.

Frente a esse quadro, Avicena opta por um outro método: a paráfrase. Parafrasear significa, aos olhos de Avicena, retomar por sua própria conta as principais teses aristotélicas, acrescentar os avanços feitos por pensadores posteriores (e Avicena julga ter feito contribuições originais em quase todas as áreas) e organizar o conjunto da maneira a mais rigorosa possível. As primeiras linhas da *Lógica*, primeira das obras que compõem *A cura*, fornecem o tom que animará a totalidade da obra (ver texto 4). Avicena apresenta como finalidade da filosofia discorrer sobre a totalidade de coisas que podem ser conhecidas pela razão humana. Cada disciplina científica ocuparia assim uma parte precisa em um conjunto governado por regras e orientado para um fim específico: a felicidade humana.

Dentre todas as disciplinas científicas, aquela que exigiria maiores esforços de sistematização seria a metafísica. Desde muito cedo, Avicena se deu conta de que essa ciência fora exposta de maneira contraditória por Aristóteles. De fato, os especialistas atualmente concordam que a *Metafísica* não foi uma obra escrita por Aristóteles, mas sim o resultado da edição de vários tratados, provavelmente refletindo posições distintas adotadas em momentos distintos da vida intelectual do pensador grego. Avicena, como a totalidade dos autores medievais, desconhecia esse fato e considerava o conjunto como compondo uma única obra a qual expunha os conteúdos básicos de uma disciplina particular.

Tendo essa suposição como ponto de partida, não é de surpreender que ele tivesse encontrado dificuldades com a *Metafísica* de Aristóteles. Na verdade, esse conjunto de tratados fornece várias caraterizações da metafísica: ela é uma teoria do ser enquanto ser, uma teoria da substância, a disciplina que investiga as quatro causas, a disciplina que demonstra os princípios das demais ciências e, finalmente, uma teologia, ou seja, uma investigação da existência divina. (Lembremos que, na mesma época, os latinos conheciam apenas esta última caracterização, transmitida pelo tratado *Da Trindade*, de Boécio). Para fazer face a essas caracterizações conflitantes, Avicena admite como ponto de partida que a metafísica é uma ciência, devendo, portanto, possuir as características estruturais de toda disciplina científica. Essa decisão tem muitas conseqüências, sendo uma das mais importantes a caracterização da metafísica como a disciplina especulativa suprema, o que implica que todas as demais disciplinas deveriam estar, em última instância, subordinadas à metafísica. Assim, em sua paráfrase da *Metafísica* de Aristóteles, Avicena reestrutura as teses do filósofo grego,

acrescenta teses próprias e transforma a metafísica em uma verdadeira disciplina científica que teria por objeto principal o ser enquanto ser.

Críticas e reações. No mundo árabe, a filosofia de Avicena contou com muitos seguidores e críticos. Curiosamente, quis o acaso que um de seus críticos mais severos fosse conhecido por grande parte dos latinos como seu maior e mais fiel discípulo. Algazel (1058-1111) foi antes de tudo um teólogo. Seu interesse em filosofia tinha um único objetivo: combater a metafísica, sobretudo a metafísica de matiz aviceniana que aproximava temas filosóficos e discussões de teologia muçulmana. Algazel lança assim uma controvérsia religiosa antifilosófica em que procura atacar os filósofos, em geral, e Avicena, em particular. A obra-mestra dessa controvérsia possui duas partes. Na primeira, intitulada *As intenções dos filósofos*, Algazel expõe de maneira exemplar as principais teses de Avicena. Na segunda, *A incoerência dos filósofos*, ataca uma a uma as afirmações de Avicena, concluindo, finalmente, pelo caráter infundado da metafísica. Por razões desconhecidas, somente a primeira parte foi traduzida para o latim durante a Idade Média. (A tradução completa ocorreu apenas na Renascença.) Assim, durante séculos Algazel seria citado no Ocidente latino como um *sequax Avicennae*, um seguidor de Avicena.

No final do século XII, a atual Espanha era ainda ocupada por povos árabes que viviam em harmonia com judeus e cristãos. No sul da Península Ibérica, mais precisamente em Córdoba, nasceram dois pensadores de grande influência sobre os latinos: Maimônides, pensador judeu cuja obra *Guia dos perplexos* influenciará decisivamente Tomás de Aquino, e Averróis, pensador árabe, seguidor de Aristóteles e crítico de Algazel. Na verdade, Averróis considerava que as críticas de Algazel a Avicena eram, em sua maioria, bem fundadas, sobretudo no que diziam respeito ao vínculo entre teologia e metafísica, mas que isto de forma alguma autorizava Algazel a generalizar e dizer que a metafísica como um todo deveria ser abandonada. Buscando, portanto, resgatar a metafísica aristotélica das críticas de Algazel, Averróis elabora um projeto filosófico em duas partes. Na primeira, analisa o tratado *A incoerência dos filósofos*, mostrando como as críticas de Algazel não se aplicam a Aristóteles. Na segunda, comenta uma a uma todas as obras de Aristóteles traduzidas para o árabe. Esses comentários serão em boa parte traduzidos para o latim e valerão a Averróis o título de “O Comentador” (subentenda-se: de Aristóteles).

Além dos inúmeros temas abordados por Avicena e Averróis, as obras desses pensadores árabes marcarão também o estilo filosófico ocidental. Em um

primeiro momento, correspondente à entrada das obras de Avicena, o Ocidente adotará amplamente o método aviceniano da paráfrase. Em um segundo momento, posterior à entrada das obras de Averróis, a técnica do comentário é que será utilizada. Essa diferença aparece claramente na comparação entre as obras de um mestre, Alberto Magno, e seu discípulo, Tomás de Aquino. O primeiro continuará por toda sua vida ligado à filosofia de Avicena e praticando o método da paráfrase. O segundo abandonará gradativamente as idéias do pensador persa e falará de Aristóteles usando o método ensinado por Averróis.

A escolástica latina medieval

Durante os séculos XI e XII, a Europa latina passou por um período de prosperidade econômica, fato que impulsionou o surgimento de novas cidades e provocou uma maior especialização do trabalho. Os antigos centros de estudo também foram afetados, pois o ensino não estava mais confinado a monastérios ou escolas monásticas. Surgia um novo tipo de intelectual, não mais satisfeito com o conceito tradicional de sabedoria cristã. Desejosos sobretudo de desenvolver o conhecimento humano em sua totalidade, esses novos pensadores estavam aptos a assimilar o gigantesco volume de conhecimento greco-árabe que em breve chegaria ao mundo latino.

Durante os séculos XII e XIII, o número de estudantes e mestres cresceu continuamente, sobretudo na França, Inglaterra, Itália e norte da Espanha. Esse crescimento conduziu a uma busca de garantias e privilégios para mestres e alunos e à subseqüente organização de corporações preocupadas com o controle da autorização para ensinar. O aumento dessas organizações gerou, nas últimas décadas do século XII, o surgimento das universidades. As mais antigas são as de Paris e Bolonha. Oxford surgiu lentamente e somente mais tarde recebeu o reconhecimento de seus privilégios pelo papa. Pouco tempo depois, despontaram outras universidades, como as de Salamanca, Toulouse e Cambridge, as quais recebiam seus privilégios tanto da parte do papa quanto de autoridades locais. A partir do século XIV, aparecem universidades na Europa do leste, como a de Praga em 1348. O aumento do número de universidades ocasionou também uma hierarquia entre elas. As mais famosas eram financiadas por autoridades locais e muitas serviam de centros de formação para uma aristocracia ligada à administração civil ou eclesiástica. Já no século XII, as universidades começaram a se especializar em centros de estudos. Paris, por exemplo, ficou famosa por seu ensino de lógica e de teologia, ao passo que Bolonha se destacou pelo direito civil e eclesiástico.

A progressiva divisão e especialização dos saberes teve como conseqüência a criação de faculdades e níveis de ensino. O nível básico da formação era realizado na Faculdade das Artes, onde se estudavam lógica, gramática e o conjunto das obras de Aristóteles recentemente redescobertas, juntamente com as disciplinas matemáticas e astronômicas. Os estudantes da Faculdade das Artes

tinham entre 15 e 21 anos e eram admitidos após prestarem exames em latim, língua na qual o ensino era praticado. O primeiro grau obtido era o de bacharel em artes, o qual exigia em média três anos de estudos. O grau seguinte era o de mestre em Artes, sem duração estipulada, mas que em média levava cerca de sete anos. Devido aos elevados custos, não mais do que 15% dos alunos alcançavam o grau de mestre em Artes. O nível seguinte da formação era realizado nas faculdades superiores, como as de teologia, medicina e direito. O currículo da faculdade de Teologia consistia de quatro etapas. Depois de oito anos de estudos preparatórios, o estudante permanecia dois anos como leitor da Bíblia (*baccalaureus biblicus*). Após mais dois anos como leitor de textos dogmáticos, especialmente do livro *As sentenças*, de Pedro Lombardo, recebia o título de *Baccalaureus sententiarum*, para finalmente passar mais dois anos participando de disputas.

Um teólogo no século XIII tinha assim três tarefas: ser leitor, ou seja, participar de cursos onde a *lectio* era a forma privilegiada de ensino; disputar, ou seja, assistir ou ser participante ativo em disputas públicas (*disputatio*) segundo regras bem definidas; e realizar sermões (*praedicatio*). Em um texto clássico, Pierre de Chantre compara essas três atividades dos teólogos à construção de um edifício: a *lectio* corresponderia à fundação, a *disputatio*, às paredes e a *praedicatio*, ao teto que protege do calor e das tempestades de vícios. O conjunto de métodos de investigação, de discussão e de ensino típicos da universidade medieval forma o que tradicionalmente se chama de “escolástica”. Conhecer a escolástica latina é, portanto, reconhecer os principais métodos empregados no período, suas funções específicas e os ideais que eles representam. É decifrar os gêneros retóricos e literários pelos quais os medievais se expressavam.

A *lectio* reflete o quanto o ensino da filosofia medieval era dependente de livros. De fato, estes eram manuscritos copiados a partir de um original ou pelo aluno para uso pessoal, ou por um copista profissional que o vendia para, em muitos casos, financiar seus estudos. A universidade controlava a circulação dos textos, determinava quais livros poderiam ser copiados e intermediava a concessão dos livros do mestre para os alunos. O elevado preço dos manuscritos e sua lenta divulgação não impediram o desenvolvimento da *lectio*, uma técnica que evidencia mais uma vez o papel da autoridade. Instrumento de pesquisa e de ensino, a *lectio* consistia basicamente na explicação da letra de um texto. Dava-se especial atenção à explicação da estrutura e conteúdo do texto, à prova de sua consistência interna e à elucidação de passagens dúbias ou conflitantes. Normalmente, uma *lectio* observava a seguinte ordem: (1) leitura em voz alta de

uma seção de um texto; (2) apresentação da estrutura do texto, evidenciando sua divisão e colocando em destaque certas frases que mereceriam comentário detalhado; (3) exposição de cada uma das partes com maior ênfase naquelas passagens com maiores dificuldades; (4) discussão em detalhe, normalmente seguindo a forma de uma *quaestio*, de frases ou dificuldades previamente selecionadas.

As *quaestiones disputatae*, questões disputadas, ou simplesmente a *disputatio*, disputa ou discussão, surgiram como um desenvolvimento da *quaestio*. A *disputatio* pode ser vista como significando uma espécie de autonomia ou ganho de importância da prática da *quaestio* como encerramento de uma *lectio*. Realizada em sessões especialmente consagradas para esse gênero de discussão de textos, a *disputatio* retomava a idéia inicial da dialética aristotélica que vimos nas sessões anteriores. Ela não era tarefa solitária de um mestre, pois envolvia também a participação de seus estudantes. Nesse sentido, ela significava o resgate do debate oral entre dois ou mais interlocutores travado em espaço público.

Normalmente, uma *disputatio* começava com o mestre propondo um tema, por exemplo, “Se o mundo é eterno”. Seguia-se a apresentação de teses sustentando uma certa posição, por exemplo: “De acordo com os ensinamentos dos filósofos, o tempo foi criado juntamente com o mundo. Logo, nunca houve um momento do tempo no qual o mundo não existia. Logo, o mundo é eterno.” Em seguida, entrava em cena um oponente (*opponens*) encarregado de apresentar objeções à tese proposta. Por exemplo: “O argumento acima confunde as noções de eternidade, propriedade específica e exclusiva de Deus, ser absolutamente imóvel e atemporal, e a noção de infinito temporal. Portanto, mesmo sendo infinito do ponto de vista temporal, o mundo não é eterno.” Surgia então o respondedor (*respondens*), cuja função era opor contra-objeções à medida que o *opponens* apresenta suas objeções. O próprio *opponens* podia replicar e receber tréplicas, sendo o resultado uma verdadeira discussão entre as partes com o intuito de testar o rigor das teses defendidas. É preciso salientar que a função do *opponens* não era atacar o mestre, nem a do *respondens* defendêlo. Os dois personagens constituíam antes uma equipe dialética cujo propósito era o de colocar em prática o método do *Sim e não* (*Sic et non*, método preconizado por Abelardo) com vistas a uma melhor compreensão das implicações e das nuanças de um problema. Uma vez compreendidos os diversos matizes do problema, o mestre voltaria à cena fornecendo, de maneira argumentada, a solução (*determinatio*).

As disputas medievais podiam ser privadas e organizadas com regularidade pelo mestre exclusivamente com seus alunos, ou públicas. Neste último caso, o mestre anunciava previamente o dia e o tema da disputa. As aulas eram canceladas e todos os estudantes podiam assistir. Os mais adiantados eram mesmo convocados a participar ativamente, provocando assim a troca de idéias entre discípulos de diversos mestres. No caso das disputas públicas, o mestre fornecia sua solução apenas no dia seguinte e entre seus discípulos. Ele era, no entanto, obrigado a responder a cada uma das objeções que haviam sido levantadas no dia anterior.

A formação intelectual de um aluno acompanhava o papel que ele estava habilitado a exercer na disputa. Em um primeiro momento, seria o *opponens*. Em um segundo, o *respondens*. Somente após ter sido formalmente autorizado ele seria mestre, alcançando assim o direito de propor a sua própria solução do problema. As disputas medievais cumpriam, portanto, um duplo objetivo. Por um lado, serviam ao mestre como instrumento de investigação e de teste de suas idéias. Por outro, serviam ao estudante como elemento formador de sua capacidade de defender e de criticar uma tese.

Além das disputas públicas ou ordinárias, havia também as disputas extraordinárias que ocorriam duas vezes por ano. Eram conhecidas como *quaestiones quodlibetales*, questões sobre qualquer coisa, pois qualquer um poderia propor qualquer questão ao mestre que presidisse a sessão. Tratava-se de um exercício perigoso, não obrigatório e que trazia prestígio ao mestre que se dispusesse a enfrentar o desafio. Alguns especialistas comparam as *quodlibetales* aos torneios medievais onde somente os melhores de cada categoria participavam. Seja como for, é fundamental notar que não se tratava de um gênero exclusivamente acadêmico, mas cultural, encontrado mesmo na literatura.

As *quodlibetales* encobriam freqüentemente armadilhas, pois forneciam o terreno privilegiado para ataques de adversários doutrinais. Não podendo escolher o tema da disputa, o mestre poderia ser interrogado sobre qualquer ponto sensível de sua doutrina. E dependendo do modo como a questão fosse formulada, ele possuía pouca margem de manobra frente a uma questão que colocava em xeque sua teoria. Mas as *quodlibetales* observavam as mesmas regras da *disputatio*, com o mestre fornecendo a sua solução definitiva somente no dia seguinte. Como os adversários propunham freqüentemente situações extremas, torna-se em muitos casos difícil para nós reconhecermos toda a complexidade das questões. Por exemplo, Tomás de Aquino foi, por três sessões

sucessivas, questionado sobre sua teoria da unicidade da forma substancial no homem. Uma das perguntas escolhidas foi a de saber se o olho de Cristo na tumba era ainda um olho. Para nós, que nem sempre conhecemos o contexto da discussão ou os seus pressupostos, essa questão pode parecer insignificante, dando a impressão de que os medievais passavam o seu tempo a discutir futilidades. No entanto, após identificarmos o caráter cifrado da discussão e decodificarmos seus pressupostos, reconheceremos que a questão foi escolhida por representar uma situação extrema, um caso limite que a teoria de Tomás de Aquino teria dificuldades para explicar.

Os gêneros literários. A *quaestio*, a *lectio* e as *disputationes* são formas orais de exposição e de debates de idéias. Elas receberam uma expressão escrita responsável pela preservação do que nos resta da produção escolástica. Assim, as *quaestiones quodlibetales* são, em princípio, a transcrição das disputas dirigidas por um mestre e reunidas por temas ou por gênero. Freqüentemente, um ou mais ouvintes transcreviam tanto as disputas quanto a solução fornecida pelo mestre no dia seguinte. O conjunto era publicado com o nome de *reportatio*, tendo obviamente um grau de fidelidade não muito confiável. Quando o mestre as corrigia, utilizando suas próprias anotações para suprir algumas passagens, o resultado ganhava o nome de *ordinatio*.

A partir do século XII, aparece uma forma de expressão literária sob a forma de manuais ou resumos de temas teológicos chamados *sententiae*, *summa* ou mesmo *summa sententiarum*. Esses resumos, que de início eram formados basicamente por citações de autoridades, vão progressivamente incorporar opiniões de mestres contemporâneos mediante a introdução de questões (*quaestiones*) suscitadas pelo conflito de interpretações.

A *Suma de teologia* de Tomás de Aquino é um exemplo característico do uso do método da *quaestio* e de um certo distanciamento das autoridades praticado pela escolástica. Concebida por seu autor como um resumo de temas teológicos que evitaria a multiplicação excessiva de argumentos e que analisaria apenas os pontos essenciais de acordo com a ordem da disciplina, a *Suma de teologia* produz um resumo claro, ordenado e progressivo dos conteúdos doutrinais e de suas demonstrações. Tomás adota espontaneamente a forma dialética cuja origem, já vimos, remonta à dialética aristotélica. A diferença reside, contudo, na falta de um interlocutor real, efeito mesmo do modo de expressão.

A *Suma de teologia* é composta de três partes, a segunda subdividida em duas, e estruturada em questões e artigos. Cada artigo é introduzido por uma

interrogação dialética, iniciada por um “se” (*utrum*). Por exemplo: “Se a existência de Deus pode ser demonstrada”. Os dois lados da alternativa são apresentados por meio de citações bíblicas e de autoridades, argumentos filosóficos, noções comuns etc. A primeira série de argumentos apresenta normalmente a alternativa negativa e é introduzida por um “parece” (*videtur*): “Parece que a existência de Deus não pode ser demonstrada”. Vem após um “mas em contrário” (*sed contra*), geralmente mais breve, que serve de contrapeso à discussão e anuncia a linha a ser seguida pelo autor. Vem então a solução, anunciada por um “eu respondo” (*respondeo*), e que inicia pela retomada do problema, prossegue com a introdução de distinções e termina com a conclusão do autor. O artigo acaba com uma série (introduzida por um *dicendum*) na qual ou se refutam as opiniões opostas, ou se tenta uma solução de compromisso entre as partes.

O gênero literário da suma conheceu um grande sucesso, não se limitando de forma alguma à teologia. No entanto, esse gênero nunca chegou a ser hegemônico. Na verdade, os medievais jamais abandonavam completamente um método antigo após adquirir um novo. Ocorria muito mais um acúmulo de métodos e mesmo um cruzamento entre eles. É assim, por exemplo, que muitos comentários vão alternar a atenção à letra de um texto com questões dialéticas sobre o tema, como ocorre, por exemplo, no “comentário” que Tomás de Aquino faz do *Da trindade* de Boécio. A razão para isto é simples: a escolha do método a ser praticado depende também das intenções do autor.

A filosofia do século XIII

A partir da segunda metade do século XII, o Ocidente latino começa a tomar contato com o imenso conjunto de obras árabes e gregas que representavam, em praticamente todos os domínios do saber, um enorme avanço científico. A matemática, a medicina, a óptica e as demais ciências eram praticadas entre os árabes com um grau de sofisticação e rigor jamais alcançado. A assimilação desse conhecimento foi gradativa e dependente de sucessivas traduções. No que diz respeito à filosofia aristotélica, a situação é particularmente intrincada. As obras de Aristóteles foram primeiramente traduzidas do árabe para o latim e, apenas em um segundo momento, diretamente do grego para o latim. A *Física* e a *Metafísica* foram objeto de reiteradas traduções, algumas parciais, outras de qualidade não tão boa. Certas traduções ficaram famosas. Outras foram rapidamente esquecidas. Dentre todos, talvez o mais importante tradutor tenha sido Guilherme de Moerbeke, que durante os anos 1260 a 1280 traduziu ou revisou praticamente todas as obras de Aristóteles, incluindo, pela primeira vez, a *Política* e a *Poética*. As traduções de Guilherme, com exceção das obras lógicas, rapidamente tornaram-se as mais populares.

Como ocorre freqüentemente em períodos de grande mudança e de surgimento de novas idéias, a assimilação das ciências de origem grega e árabe não se deu sem conflitos. Em 19 de março de 1255, o aristotelismo foi oficialmente adotado na Universidade de Paris. A Faculdade das Artes proclamou novos estatutos impondo o estudo de todas as obras conhecidas de Aristóteles, ato que a transformou praticamente em uma faculdade de filosofia. Surgiram então várias disputas e conflitos, com desigual força, sobre a natureza do conhecimento humano, sua justificação e suas pretensões. Em linhas gerais, esses conflitos são facilmente compreensíveis. As novas traduções apresentavam uma nova concepção de mundo. Assim, de um momento a outro, o Ocidente latino viu-se defrontado ao problema de assimilar uma grande quantidade de conhecimentos que explicava o mundo de uma maneira melhor, com mais rigor e, sobretudo, de forma independente da religião cristã. Face a esse quadro, as reações cristãs tomaram tanto a forma de condenações institucionais quanto a do debate de idéias. Em 1241, o bispo de Paris, Guilherme de Auvergne, condena dez proposições, mas, ao que tudo indica, essa censura teve dificuldades para se

impor, pois sua reiteração fez-se necessária em 1243, 1244 e 1246. Em 1270, um outro bispo de Paris, Estêvão Tempier, condena 13 proposições filosóficas, dentre elas as afirmações da eternidade do mundo e de que, no momento da morte, a alma se corrompe juntamente com o corpo.

Dois anos mais tarde, a Faculdade das Artes precisou, sob a pressão dos teólogos, promulgar novos estatutos que impediam o debate, no interior daquela instituição, de teses teológicas. O objetivo era claro: argumentos filosóficos não poderiam ser usados para decidir problemas teológicos. Mas os novos estatutos não foram respeitados, aumentando o choque entre aqueles membros da Faculdade das Artes que, como provavelmente foi o caso de Sigério de Brabante e Boécio da Dácia, se diziam filósofos e os membros da Faculdade de Teologia. Em 7 de março de 1277, Tempier volta à carga e, respondendo a uma demanda do papa João XXI (Pedro de Espanha), condena 220 teses filosóficas. Sem nomear um culpado em particular, Tempier limita-se a caracterizá-los como os defensores da opinião segundo a qual certas coisas podem ser verdadeiras do ponto de vista da filosofia, ainda que não o sejam do ponto de vista da teologia. Haveria, assim, uma dupla verdade: a dos filósofos e a dos teólogos, o que, aos seus olhos, era inadmissível.

Os historiadores muito debateram sobre a identificação dos personagens visados pela condenação. Os candidatos mais prováveis eram Sigério de Brabante e Boécio da Dácia, mas há unanimidade entre os especialistas ao afirmarem que nenhum dos dois jamais sustentou a posição atacada. Discute-se também para saber se o próprio Tomás teria sido visado, ainda que indiretamente, pelas famosas condenações de 1277. Com relativa segurança podemos apenas afirmar que ele foi alvo de dois outros litígios. O primeiro, indiretamente, através da condenação de Egídio de Roma promulgada por Estêvão Tempier entre os dias 7 e 28 de março de 1277. Com efeito, dos 51 artigos da obra de Egídio condenados, 31 visavam Tomás de Aquino. O segundo, diretamente e por instrução do mesmo bispo parisiense, o que exigiu da ordem dominicana uma série de intervenções e confrontos com os franciscanos a fim de salvaguardar a memória de seu ilustre membro.

Metafísica ou teologia. Os conflitos ocasionados pela chegada das traduções gregas e árabes tomaram também a forma do debate de idéias. Um deles dizia respeito às relações entre os limites da filosofia e a possibilidade mesma de atribuir-se caráter científico à teologia cristã. Como vimos, Boécio tratava desse problema retomando, sem citar, Aristóteles e afirmando ser a teologia uma

dentre as disciplinas científicas. Mas não uma qualquer. Tratava-se da disciplina filosófica suprema. Com as traduções das metafísicas de Avicena e de Aristóteles, os latinos não somente tomaram consciência do ato perpetrado por Boécio mas também reconheceram, seguindo em boa medida Avicena, que a teologia de que falava o filósofo romano era, na verdade, apenas uma parte de uma outra disciplina: a metafísica.

De maneira semelhante a Boécio, Avicena sustenta que todo o conhecimento teórico de que o ser humano é capaz faz parte da filosofia. A diferença reside, todavia, na caracterização da ciência suprema. Para Avicena, esta é a metafísica e não a teologia. Aos olhos dos latinos, tratava-se de uma conclusão repleta de conseqüências. Com efeito, se a teologia cristã identificava-se, tal como sugerira Boécio, com a teologia aristotélica, então ela deveria ser subordinada à metafísica. Mas isso era inaceitável, pois implicaria admitir que os ensinamentos eminentemente cristãos eram subordinados às verdades filosóficas dos pagãos e infiéis. Não haveria, portanto, tese teológica cristã que não pudesse ser provada racionalmente pela filosofia pagã. A teologia cristã seria, assim, subordinada à filosofia pagã, tese condenada por Tempier em 1277 (ver texto 6).

Para resolver esse problema, foi gradativamente ganhando importância no Ocidente latino a distinção entre a teologia dos filósofos, parte da metafísica, e a teologia propriamente cristã. Todavia, por simples que possa parecer essa solução, ela era, na verdade, bastante radical. Ela impunha, em primeiro lugar, abandonar a classificação tradicional das ciências transmitidas por Boécio e, em segundo lugar, rever o estatuto da própria teologia. É, portanto, sem surpresas que vemos surgir no Ocidente latino uma série de tratados, muitos dos quais nos chegaram anônimos, intitulados *Da classificação das ciências*. Por um lado, esses tratados buscavam uma divisão dos saberes que servisse de base aos currículos universitários que deveriam assimilar as novas ciências. Por outro, tratava-se de determinar o local que restaria à teologia cristã quando se abandonasse a identificação proposta por Boécio. (O texto 5 fornece um exemplo de um autor anônimo que hesita frente à constatação do problema.)

Contudo, mesmo aceitando-se a distinção entre a teologia dos filósofos e a dos teólogos, o problema estava longe de ser resolvido, pois a pergunta inevitável era: qual das duas é a superior? Dentre as diversas possibilidades de solução, vamos considerar apenas as duas posições mais célebres no século XIII. Isto não significa, contudo, que não houve outras, tanto no século XIII, quanto posteriormente. Escolhemos, no entanto, a posição de Tomás de Aquino devido ao seu caráter emblemático e à sua importância histórica.

Tomás de Aquino e a teologia. Encontramos na obra de Tomás de Aquino (1225-1274) uma preocupação quase que constante para estabelecer os limites entre a filosofia, entendida como o conjunto das disciplinas científicas, e a teologia. Profundo conhecedor da tradição filosófica, Tomás comenta boa parte das obras de Aristóteles fazendo intenso uso de Avicena, Averróis, Maimônides e dos demais pensadores não-cristãos. Em seu comentário ao *Da Trindade* de Boécio, Tomás enfrenta diretamente o problema de saber se a interpretação do autor podia ainda ser aceita. Esse comentário de Tomás é uma obra singular sob vários aspectos. Até o século XII, o *Da Trindade* era freqüentemente comentado, mas a prática já tinha caído em desuso e o comentário de Tomás (que, ali, permaneceu inacabado) é o único realizado no século XIII. Além disso, ele não segue exclusivamente o método do comentário. Prefere intercalar comentários de texto e questões, o que lhe permite, em certos momentos, ser mais próximo do texto e, em outros, afastar-se e propor a solução que julga melhor para um determinado problema.

Esse é o caso do problema de saber se a teologia das Sagradas Escrituras é idêntica à teologia aristotélica. A solução a esse problema tem duas partes. A primeira é a distinção entre a teologia dos filósofos e a dos teólogos. Os primeiros investigam o que a razão humana pode conhecer acerca de Deus. Os segundos tomam como ponto de partida as Sagradas Escrituras e explicam certas teses a respeito da natureza divina e do ordenamento do mundo. Ora, como há verdades sobre a natureza divina que escapam à compreensão humana, a teologia dos filósofos é incapaz de fornecer um conhecimento completo sobre a natureza divina e seus desígnios divinos. Faz-se, assim, preciso o auxílio de Deus, ou seja, o apelo às verdades reveladas que encontramos na Bíblia. As duas teologias tornam-se portanto necessárias e complementares: as ciências investigam o que a razão humana pode conhecer, a teologia cristã ensina o que ultrapassa os limites do conhecimento humano.

A segunda parte da solução, Tomás a retira de Avicena. Com efeito, não bastava separar as duas teologias. Era preciso ainda explicar cada uma delas em particular. Em outras palavras, Tomás deveria enfrentar o clássico problema de saber qual das diversas caracterizações encontradas na *Metafísica* de Aristóteles era a correta. Mais uma vez, ele rompe com Boécio, pedindo auxílio a Avicena. Será, portanto, o filósofo árabe que o ensinará a verdadeira estrutura da metafísica. Mesmo em seu *Comentário à Metafísica* de Aristóteles, obra na qual Tomás segue, de fato, a técnica do comentário, o recurso a Avicena se mostrará decisivo. Em uma importante passagem do *Livro E* (ver texto 7), após explicar o

sentido do texto de Aristóteles, Tomás recorre a Avicena para mostrar como a ciência do ser enquanto ser, a metafísica, pode abarcar uma teoria das substâncias separadas da matéria.

Mas as soluções acima aparentam ter sido demasiadamente fortes, pois parecem excluir qualquer possibilidade de a teologia cristã expressar um conhecimento científico. Convém salientar que não temos aqui um novo problema, mas um outro aspecto do antigo. Se a teologia cristã fosse uma ciência, então ou ela seria a ciência suprema ou seria subordinada à ciência suprema. Ora, a primeira solução foi justamente a que tentou Boécio e que precisou ser abandonada. Se a teologia cristã fosse a ciência suprema, então ela seria idêntica à metafísica dos filósofos pagãos e infiéis, o que é absurdo. Mas a segunda solução parece tão indesejada como a primeira. Se a teologia fosse uma ciência, sem ser a ciência suprema, ela seria subordinada à ciência suprema. Logo, a teologia cristã seria subordinada à filosofia dos pagãos e infiéis.

A solução de Tomás de Aquino é um engenhoso uso de Aristóteles. Com efeito, o filósofo grego havia mostrado que uma ciência é superior a outra quando fornece as proposições utilizadas por aquela ciência. Adaptando o exemplo de Aristóteles, podemos dizer que, quando um físico emprega proposições matemáticas em seus cálculos, ele utiliza certas verdades admitidas pela física e provadas pela matemática. Assim, o físico, enquanto físico, não precisa se preocupar com a verdade das proposições matemáticas que utiliza, pois quem as prova é o matemático. Algo semelhante ocorre no caso da teologia cristã. As verdades reveladas que formam as Sagradas Escrituras expressam o conhecimento divino, sendo, portanto, verdadeiras. O teólogo que as emprega em seus argumentos simplesmente as admite como verdadeiras. E da mesma forma que o físico não necessita provar as verdades matemáticas, assim também o teólogo não precisa provar as verdades reveladas que ele utiliza em seus argumentos.

A conclusão disso tudo é que não há apenas um sistema de conhecimento. Há dois: o humano e o divino. Do ponto de vista do sistema de conhecimento humano, a metafísica é a disciplina suprema e a teologia dos filósofos lhe é subordinada. Do ponto de vista do conhecimento divino, a ciência suprema é aquela que é própria a Deus. A teologia cristã é, portanto, subordinada à ciência divina. Todavia, o principal é que ela é uma ciência (ver texto 8). Mas o que dizer dos dois sistemas? São eles próprios subordinados ou independentes? Como era de se esperar, Tomás de Aquino vai sustentar, por várias razões, a subordinação da ciência humana à ciência divina. Em primeiro lugar, porque a

finalidade suprema do homem é a busca da felicidade na vida futura, o que depende da observância de certos preceitos fornecidos pela teologia cristã. Em segundo lugar, porque, como santo Agostinho já havia preconizado, a filosofia pode auxiliar na compreensão de passagens obscuras das Sagradas Escrituras. Em terceiro lugar, a filosofia pode também auxiliar a fé cristã fornecendo uma explicação racional de teses teológicas, como, por exemplo, a tese da existência de Deus. A maneira clássica de apresentar essa subordinação consiste em dizer que a filosofia é serva da teologia.

Se comparada com a de outros autores do século XIII, a posição de Tomás de Aquino pode ser vista como propondo uma subordinação fraca entre teologia e filosofia. Ainda que a filosofia seja serva da teologia, isto não impede que investigações científicas sem relação direta com a teologia sejam realizadas. A posição forte, representada, por exemplo, por são Boaventura, sustenta não apenas que a filosofia é serva da teologia, mas que aquela disciplina não pode ter outra utilidade que não a de explicar teses teológicas. Uma investigação puramente científica cujos resultados não fossem utilizados para auxiliar a teologia deveria ser proscrita.

A partir do século XV, as disciplinas científicas conheceram um novo impulso. As grandes teses da filosofia medieval começaram a ser revisadas, sobretudo no que dizia respeito à interpretação de Aristóteles. Novas traduções são realizadas, tanto das obras de Aristóteles quanto daquelas de Avicena e Averróis que até então eram ignoradas. O resultado disto foi o surgimento de um novo aristotelismo, baseado em novos textos e orientado sobre novos problemas. Progressivamente, a idéia de autonomia das ciências foi ganhando força e vários autores procuraram em Tomás de Aquino a fonte de inspiração. Com efeito, ao admitir uma subordinação fraca entre a teologia e a filosofia, ele reconhecia também uma certa autonomia à filosofia. Indiretamente, admitia que problemas filosóficos são legítimos, mesmo que eles não tenham repercussão teológica. Sendo assim, vários autores do século XV concluirão ser possível dedicarse plenamente à filosofia, pois ela apresenta problemas legítimos e que merecem ser investigados.

Seleção de textos

Texto 1

A física, com efeito, estuda os seres separados, mas não imóveis, ao passo que alguns ramos das matemáticas estudam os seres imóveis, mas provavelmente não separados da matéria e ligados a ela, ao passo que a ciência primeira tem por objeto os seres separados da matéria e imóveis. Mas todas as primeiras causas são necessariamente eternas e, mais do que tudo, imóveis e separadas disto que, dentre as coisas divinas, diz respeito aos sentidos. Logo, haverá três filosofias teóricas: a matemática, a física e a teologia. Assim, as ciências teóricas são consideradas as mais elevadas das ciências e a teologia a mais elevada das ciências teóricas.

Aristóteles, *Metafísica, Livro E 1*

Texto 2

Há, portanto, três partes da ciência especulativa. A física, [que considera as coisas que são] no movimento, mas não abstraídas [da matéria], ..., a matemática, [que considera as coisas que são] não no movimento, mas não abstraídas [da matéria], ... e a teologia que [considera as coisas que são] não no movimento e abstraídas da matéria. Pois a substância de Deus não possui matéria nem movimento.

Boécio, *Da Trindade,* II

Texto 3

Tu me pedes para explicar e demonstrar com um pouco mais de clareza, por meio das minhas hebdômadas, aquela obscura questão que diz que as substâncias, pelo fato de existirem, são boas, ainda que não sejam bens substanciais. Tu dizes que esta demonstração deve ser feita porque o acesso a este tipo de tratado não é claro a todos. E eu próprio sou testemunha do ardor com que te dedicaste a este problema. Quanto a mim, prefiro meditar sozinho sobre as minhas hebdômadas e conservar meus pensamentos em minha memória do que compartilhá-los com aqueles que, por lascívia e petulância, não suportam

nada além da brincadeira e do riso. Por esta razão, não te sintas constrangido pelos obscurantismos próprios à concisão, pois eles são os guardiões fiéis do segredo e possuem a vantagem de falar apenas com aqueles que são dignos.

Assim, como é costume na matemática e nas demais ciências, apresentei inicialmente certos termos e regras a partir dos quais desenvolverei todas as conseqüências que eles implicam.

I. Uma concepção comum da alma é uma proposição aceita por todo aquele que a ouve. Mas há dois tipos destas concepções. Uma é de tal forma comum que é admitida por todos os homens. Por exemplo, se dizes: “Se, de duas quantidades iguais, retiram-se partes iguais, restarão quantidades iguais.” Ninguém, tendo entendido esta noção, a negará. O segundo tipo é próprio aos homens de conhecimento, embora seja derivado das mesmas noções comuns da alma. Proposições do tipo: “Os objetos incorpóreos existem sem ocupar um lugar” e outras semelhantes são admitidas não por qualquer um, mas por quem tem conhecimento.

II. Ser (*esse*) e isto que é (*id quod est*) são diferentes. Pois o ser nele mesmo (*ipsum esse*) ainda não é, ao passo que isto que é, tendo recebido a forma de seu ser (*forma essendi*), é e persiste.

III. Isto que é pode participar de algo, mas o ser nele mesmo de nenhum modo participa de algo. Com efeito, ocorre participação quando algo já é; e alguma é quando recebe ser.

IV. Isto que é pode possuir algo além disso que ele é em si mesmo. Já o ser nele mesmo não possui nada que lhe seja acrescentado.

V. É diferente ser somente algo (*tantum esse aliquid*) e ser algo considerado em seu próprio ser (*esse aliquid in eo quod est*). Pois a primeira expressão significa um acidente, a segunda, uma substância.

VI. Tudo o que participa do ser para ser, participa de outra coisa para ser outra coisa. Assim, isto que é participa do ser para ser, mas é para participar de alguma outra coisa.

VII. Para todo simples, uno é seu ser e isto que ele.

VIII. Para todo composto, seu ser e isto que ele é são diferentes.

IX. Toda diversidade é desacordo, toda similitude deve ser desejada. Isto que deseja algo demonstradamente é da mesma natureza que isto que ele deseja.

As regras que acabamos de apresentar são suficientes. Cabe ao intérprete inteligente utilizar cada uma conforme o problema tratado.

Boécio, *sobre como as substâncias, pelo fato de existirem, são boas, sem serem bens substanciais*.

Texto 4

Afirmamos que o objetivo da filosofia é compreender a verdade de todas as coisas na medida em que o homem as pode conhecer. As coisas que existem [são tais que] ou possuem existência independentemente de nosso arbítrio e ação, ou possuem existência em virtude de nosso arbítrio e ação. O conhecimento das coisas do primeiro tipo chama-se filosofia especulativa, enquanto o conhecimento das do segundo tipo chama-se filosofia ativa. O fim da filosofia especulativa reside na perfeição da alma apenas para que conheça, ao passo que o fim da filosofia prática está na perfeição da alma não unicamente para que conheça, mas para que saiba o que deve fazer e que o faça. O fim da filosofia especulativa é, portanto, a aquisição de uma crença que independe da ação. Já o fim da filosofia prática é o conhecimento de uma crença ligada à ação. Sendo assim, a especulativa é a mais digna no que diz respeito às crenças.

Avicena: *A lógica da* Shifâ
em sua tradução latina medieval

Texto 5

Boécio divide em três as partes da ciência especulativa: natural, matemática e teologia. Da mesma forma, o Filósofo divide-a em natural, matemática e metafísica. Assim, isto que Boécio chama teologia, o Filósofo chama metafísica. Elas são, portanto, idênticas. Mas a metafísica não é acerca de Cristo. Logo, a teologia também não o é.

A resposta é a distinção entre dois tipos de teologia:

Ao outro [argumento, respondo] dizendo que a teologia é designada duplamente. Uma é a divina, da qual tratamos (e que Boécio opõe à natural e à matemática no livro *Da Trindade*, e inclui a metafísica sob o ponto de vista da filosofia). A outra é a teologia mundana dos filósofos apenas por meio de razões mundanas, sem fé, e segundo a qual Platão, Aristóteles e muitos outros tratam de Deus. Esta é a parte da metafísica que transcende a ciência natural e divide-se por oposição à natural e à matemática.

Anônimo, *Questão sobre a ciência divina*, org. por L. Sileo

Texto 6

1. Não há condição de vida mais excelente do que se dedicar à filosofia;
2. Os filósofos são os únicos sábios deste mundo;

3. Para que o homem tenha certeza a respeito de alguma conclusão, é preciso que esta seja fundada em princípios evidentes por si. Trata-se de um erro, pois fala-se de maneira geral tanto da certeza da apreensão como da certeza da adesão;
4. Não se deve crer em nada, exceto nisto que é evidente por si ou nisto que é demonstrado a partir do que é evidente por si;
5. O homem não deve se contentar da autoridade para obter certeza a respeito de nenhuma questão;
6. Não existe nenhuma questão disputável racionalmente que o filósofo não deva disputar e determinar, pois os argumentos devem apoiar-se nas coisas. Ora, a filosofia deve considerar todas as coisas segundo suas diversas partes;
7. Todas as ciências são desprovidas de necessidade, exceção feita às disciplinas filosóficas, sendo as ciências necessárias unicamente em função do hábito dos homens.
152. Os discursos do teólogo são fundados em fábulas.
153. Não se conhece nada a mais ao se conhecer a teologia.

Seleção de artigos condenados em março de 1277
por Estêvão Tempier.

Texto 7

Deve-se contudo salientar que, muito embora estas coisas que são separadas da matéria e do movimento segundo a existência e a definição pertençam à consideração da filosofia primeira, não são elas as únicas a pertencerem. O filósofo investiga ainda as coisas sensíveis enquanto são entes. A não ser talvez que digamos, como o faz Avicena, que as coisas comuns deste tipo, investigadas por esta ciência, são ditas separadas segundo a existência, não porque existem sempre sem a matéria, mas porque não possuem necessariamente existência ligada à matéria, como no caso dos objetos da matemática.

Tomás de Aquino,
Comentário à Metafísica de Aristóteles, V, 1, 1165.

Texto 8

Quanto ao segundo artigo, procede-se da seguinte maneira: Parece (*videtur*) que a doutrina sagrada não é uma ciência.
1. Com efeito, toda ciência procede a partir de princípios evidentes em si mesmos. A sagrada doutrina procede, contudo, a partir dos artigos de fé os quais

não são evidentes em si mesmos, já que eles não são admitidos por todos. Como diz o apóstolo (2 Th 3,2): “A fé não partilhada por todos.” Portanto, a sagrada doutrina não é uma ciência.

2. Ademais, não há ciência do singular. Mas a doutrina sagrada trata dos singulares, como, por exemplo, dos feitos de Abraão, de Isac e de Jacó. Portanto, a sagrada doutrina não é uma ciência.

Em sentido contrário (s*ed contra*), temos a afirmação de Agostinho no *Livro sobre a Trindade*, capítulo XIV: “Atribui-se unicamente a esta ciência aquilo pelo que a fé que salva se engendra, se nutre, se defende e se fortalece”. E isto não pertence a nenhuma outra ciência senão à doutrina sagrada. Portanto, a doutrina sagrada é uma ciência.

Respondo (*respondeo*) dizendo que a doutrina sagrada é uma ciência. Deve-se, no entanto, saber que há um duplo gênero de ciências. Algumas são tais que procedem a partir de princípios conhecidos pela luz natural do entendimento, como a aritmética, a geometria etc. Outras são tais que procedem a partir de princípios conhecidos pela luz de uma ciência superior, tal como a perspectiva procede a partir de princípios reconhecidos na geometria e a música a partir de princípios conhecidos pela aritmética. E é deste modo que a sagrada doutrina é uma ciência, pois procede a partir de princípios conhecidos pela luz de uma ciência superior, ou seja, a ciência de Deus e dos bem-aventurados. Logo, assim como a música aceita os princípios que lhe são transmitidos pelo aritmético, assim também a doutrina sagrada acredita nos princípios que lhe são revelados por Deus.

Quanto ao primeiro argumento, deve ser dito (*dicendum*) que os princípios de uma ciência qualquer ou são evidentes por si mesmos, ou reduzem-se ao conhecimento de uma ciência superior. E desta forma são os princípios da sagrada doutrina, como foi dito acima.

Quanto ao segundo argumento, deve-se dizer que (*dicendum*) a sagrada doutrina trata de coisas singulares não porque elas são o seu objeto principal, mas porque são introduzidos exemplos a serem seguidos na vida (como também ocorre no caso das ciências morais) ou porque servem para estabelecer a autoridade dos homens que nos transmitem a revelação divina, fundamento da doutrina sagrada.

Tomás de Aquino, Suma de teologia,
primeira parte, questão 1: Artigo 2:
Se (*Utrum*) a doutrina sagrada é uma ciência.

Referências e fontes

• Sobre Boécio, consultamos sobretudo a introdução de seu *Traités théologiques*, tradução e apresentação por Axel Tisserand (Paris, PUF, 2000).

• Sobre os métodos e, em especial, sobre a dialética, a *quaestio* e a *disputatio*, seguimos a exposiçao de J.-L., Solère em “Scolastique”, verbete do *Dictionnaire du Moyen Âge* organizado por C. Gauvard *et alii* (Paris, PUF, 2002).

• A seção sobre filosofia islâmica segue *La philosophie médièvale*, A. de Libera (Paris, PUF, 1998).

• A caracterização das universidades medievais é tirada de “Medieval philosophical literature”, de A. Kenny e I. Pinborg *in* A. Kenny *et alii*, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.9-42).

• Na seleção de textos, a *Questão sobre a ciência divina* faz parte da L. Sileo (org.), *Teoria della scienza teologica* (Roma, 1984, vol.2, p.143 e 145).

Leituras recomendadas

A história da filosofia medieval é ainda uma disciplina bastante incipiente no Brasil, de modo que um estudo mais avançado na área requer necessariamente o acesso à produção científica internacional. Encontramos, no entanto, algumas obras em língua portuguesa que servirão em muito a quem começa ou deseja simplesmente se informar acerca dessa área.

O livro do professor Carlos Arthur R. do Nascimento, *O que é filosofia medieval* (São Paulo, Brasiliense, 1992), é de agradável leitura, possui caráter introdutório e aborda vários dos temas deixados de lado nesta obra. Ainda não muito especializado é o livro de Édouard Jeauneau, *A filosofia medieval* (Lisboa, Edições 70, 1980), obra que apresenta uma abordagem cronológica do período. Quem procura uma bibliografia mais aprofundada encontrará bons subsídios em duas obras de Alain de Libera traduzidas para o português: *A filosofia medieval* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990) e *Pensar na Idade Média* (São Paulo, Editora 34, 1999), esta última de caráter menos histórico e mais especulativo.

Para uma apresentação mais tradicional, mas que merece ser atualizada em alguns pontos, veja-se a obra clássica de Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média* (São Paulo, Martins Fontes, 1995). Essa obra trata de maneira clara e aprofundada os principais pensadores e escolas de pensamento medievais.

Sobre o ambiente cultural medieval, duas obras são de consulta obrigatória. A primeira é a de Jacques Verger, *As universidades na Idade Média* (São Paulo, Edusp, 1990), e descreve, como o título indica, a universidade medieval. A segunda é a de Jacques le Goff, *Os intelectuais na Idade Média* (São Paulo, Brasiliense, 1988), obra ilustrada, de leitura cativante, mas que, em alguns detalhes, também merece ser atualizada.

Quem procura informações mais específicas encontrará na Internet vários sites com textos e instrumentos de trabalho. Merecem destaque:

The Internet Medieval Sourcebook

> www.fordham.edu/halsall/sbook.html
> Localizado no centro de estudos medievais da Fordham University, apresenta uma quantidade gigantesca de links para pesquisa nas áreas de história, literatura e filosofia medievais.

Medieval Logic and Philosophy

http://www.pvspade.com/Logic/index.html

Site organizado por Paul Vincent Spade, professor de filosofia medieval na Indiana University e grande especialista de lógica medieval. É possível baixar textos do autor e de traduções.

Ménestrel

http://web.ccr.jussieu.fr/urfist/mediev.htm

Oferece links para estudos especializados em todos os domínios de investigação relacionados com o período medieval.

Scholasticon

http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/index.html

Excelente site sobre a continuidade de temas e técnicas medievais durante o período moderno. No link *Bibliotheca* há uma grande lista de sites contendo textos on line de pensadores de todos os períodos.

Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale

http://www.isp.ucl.ac.be/isp/SIEPM/siepm.html

Site da sociedade internacional com informações sobre pesquisadores, trabalhos publicados e congressos.

The Thomas Instituut

http://www.thomasinstituut.org

Site em inglês do instituto holandês dedicado ao pensamento de Tomás de Aquino. Contém informações sobre a vida e obra do pensador medieval, listas de estudos especializados e links para a sua obra em latim ou em traduções modernas.

Copyright © 2003, Alfredo Carlos Storck

Copyright desta edição © 2003:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua Marquês de São Vicente 99, 1º andar
22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel (21) 2529-4750 / fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br
www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Sérgio Campante

ISBN: 978-85-378-0568-8

Arquivo ePub produzido pela **Simplíssimo Livros**

Sobre o autor

Alfredo Carlos Storck é doutor em filosofia medieval pelo Centro de Estudos Superiores da Renascença da Universidade de Tours, França. É atualmente professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), onde se graduou e defendeu o seu mestrado.