



História da Filosofia Medieval

Bento Silva Santos
Ricardo da Costa

Universidade Federal do Espírito Santo
Secretaria de Ensino a Distância

Filosofia
Licenciatura

O livro História da Filosofia Medieval percorre didaticamente as etapas fundamentais da filosofia na Idade Média, desde suas concepções histórico-filosóficas, passando pelo período patrístico até o pensamento escolástico no século XIII. Os autores selecionados foram Agostinho, Gregório de Nissa, Boécio, Dionísio Pseudo-Areopagita, João Escoto Erígena, Anselmo de Canterbury, Hugo de São Vítor, João de Salisbury, Tomás de Aquino e Ramon Llull.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

História
da Filosofia
Medieval

Bento Silva Santos
Ricardo da Costa

Vitória
2015

Presidente da República
Dilma Rousseff

Ministro da Educação
Renato Janine Ribeiro

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPES/MEC**
Jean Marc Georges Mutzig

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO**

Reitor
Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD
Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD
Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES
Teresa Cristina Janes Carneiro

Coordenadora Adjunta UAB da UFES
Maria José Campos Rodrigues

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**
Renato Rodrigues Neto

**Coordenador do Curso de Graduação
Licenciatura em História – EAD/UFES**
Claudia Murta

Revisor de Conteúdo
xxxxxxx xxxxxxxx xxxxxxxx

Revisor de Linguagem
xxxxxxx xxxxxxx xxxxx

Design Gráfico
Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD
Av. Fernando Ferrari, nº 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória – ES
(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)

Gerência
Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Giulliano Kenzo Costa Pereira
Patrícia Campos Lima

Diagramação
Coordenação:
Geyza Dalmásio Muniz
Equipe:
Nina Ferrari

Ilustração
Coordenação:
Priscilla Garone
Equipe:
Rayan Fabbri

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S237h Santos, Bento Silva, 1964-
História da filosofia medieval / Bento Silva Santos, Ricardo da Costa. - Vitória :
Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2015.
230 p. : il. ; 24 cm

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-63765-20-8

1. Filosofia medieval - História. I. Costa, Ricardo da. II. Título.

CDU: 1(091)

Copyright © 2015. Todos os direitos desta edição estão reservados ao sead. Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Secretária de Ensino a Distância da SEAD – UFES.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.

Sumário

MÓDULO I	<i>Portal para o Mundo Medieval</i>	
I	Os Períodos Medievais	9
I.1	A Alta Idade Média	
I.2	A Idade Média Central	
I.3	A Baixa Idade Média	12
2	Cronologia e sentido da Filosofia Medieval	15
2.1	Cronologia da Antiguidade Tardia, da Alta da Baixa Idade Média	
2.2	O sentido da Filosofia Medieval	17
3	Conteúdo programático do curso	21
3.1	Introdução à Filosofia Medieval	
3.2	Os Padres da Igreja	22
3.3	Severino Boécio (480-524) e o Dionísio Pseudo-Areopagita	24
3.4	O Renascimento Carolíngio e a Pré-Escolástica	
3.5	O Renascimento do século XII e a Escolástica	25
3.6	Avaliação Nível 2	26
3.7	Atualização de Estudos	
MÓDULO II	<i>Introdução à Filosofia Medieval</i>	
I	Das “imagens” à conceituação da Idade Média	31
I.1	As Imagens	
I.2	A conceituação: Perspectivas externas e internas	37

2	As Fontes da Filosofia Medieval	45
3	A Reação contra a Civilização Medieval	47
3.1	A Renascença (século XV)	
3.2	A “Reforma” Protestante (século XVI)	49
3.3	A Física Moderna	
4	A Idade Média e o pensamento filosófico posterior: Continuidades e Rupturas	53
4.1	A Filosofia Moderna e a Idade Média	
4.2	Apropriação contemporânea da Filosofia Medieval	55

MÓDULO III *Os padres da Igreja*

1	O Período Patrístico	63
2	A temática da Patrística com base na tradição greco-latina	67
2.1	Agostinho de Hipona	68
2.2	Gregório de Nissa “O filósofo na Cátedra Episcopal”	95

MÓDULO IV *Severino Boécio e o Dionísio Pseudo-Areopagita*

1	A transição do Mundo Antigo ao Medieval: Boécio, “o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos.”	115
2	A Querela dos Universais	121
2.1	O que é um “universal”?	124
2.2	A formulação tradicional do problema dos universais	129
2.3	A teoria do universal de Boécio como cogitatio collecta	139
3	As bases transcendentais da Filosofia Medieval: O Pseudo-Dionísio Aeropagota	153

MÓDULO V *O Renascimento Carolíngio e a Pré-Escolástica*

- | | | |
|---|---|-----|
| 1 | João Escoto Erígena e a Divisão da Natureza | 171 |
| 2 | Anselmo de Canterbury: O argumento ontológico | 181 |
| 3 | Hugo de São Vítor | 187 |

MÓDULO VI *O Renascimento do século xii e a escolástica*

- | | | |
|-----|---|-----|
| 1 | João de Salisbury e o Humanismo do século xii | 201 |
| 2 | Tomás de Aquino e Ramon Llull | 221 |
| 2.1 | A verdade e a Sabedoria | |
| 2.2 | As dignidades divinas como o princípio do debate filosófico | 224 |





MÓDULO I

Portal para o Mundo Medieval

A disciplina *História da Filosofia Medieval* abarca um período de dez séculos, desde 430 — caso tomemos como referência a morte de S. Agostinho (354–430), ou 476, se considerarmos a queda do Império romano do Ocidente — até o século XIV. Naturalmente, este curso não poderá abordar todos esses séculos em oito semanas. Por isso, fizemos uma seleção de autores e temas do período medieval para expor, em grandes linhas, os aspectos fundamentais da Filosofia e da Teologia na Idade Média.

1

Os Períodos Medievais

Esse período de um milênio (do século v ao século xiv) compreende, pelo menos, três épocas ou períodos:

1.1 A Alta Idade Média (séculos v–x)

Época da formação dos reinos bárbaro-romanos e do feudalismo, no Ocidente, da permanência do Império Bizantino e da formação dos Estados eslavos, no Oriente, da forte expansão e progressiva consolidação do Islã nas terras banhadas pelo Mediterrâneo e da primeira unificação da Europa: o Império Carolíngio (sécs. ix-x);

1.2 A Idade Média Central (séculos xi–xiii)

Nesse período aconteceu a transformação das relações entre Oriente e Ocidente e uma forte renovação cultural (e econômica) no Ocidente que propiciou a fundação das universidades. Dessa época destaca-se o século xiii, o “século de ouro” da Idade Média. É o século florescente das escolas universitárias. A designação “escolástica” foi dada a essa cultura acadêmica. Acontece, porém, que o termo “escolástica” faz referência, ao menos, a dois fenômenos diversos: de um lado, em sua função substantiva, remete à filosofia desenvolvida entre os séculos xiii e xviii, especialmente nas universidades da Europa; de outro lado, em sua função adjetiva, se refere, não a uma determinada filosofia, mas a um *modus philosophandi* (*modo de filosofar*), que pode ser compartilhado pelas mais variadas correntes filosóficas. Nesse contexto, característico desse período, é o “método escolástico”, que podemos definir do seguinte modo:





“Por ‘método escolástico’ entendo um método, aplicado em filosofia (e em teologia), que se caracteriza pelo emprego, tanto para a investigação quanto para o ensino, de um sistema constante de noções, distinções, definições, análise proposicionais, técnicas de raciocínio e métodos de disputa, que no início haviam sido tomadas da lógica aristotélica e boeciana, e mais tarde, de um modo mais amplo, da própria lógica terminista”¹.

Nessa definição, encontramos dois fatos atribuídos à escolástica. Primeiramente, um antecedente preciso: as obras de Aristóteles e Boécio. Em segundo lugar, um método preciso, cujas linhas principais são: (a) a referência constante a um sistema de *auctoritates* (autoridades); (b) a leitura analítica do pensamento dessas autoridades (nisto constitui o processo da *lectio*) e (c), a apreensão hermenêutica das afirmações aí contidas, ou seja, suas afirmações devem ser colocadas em concordância entre si e com outras autoridades². Portanto, a formação da escolástica está vinculada à recuperação da filosofia grega, especialmente do que se convencionou chamar de “aristolelismo”, juntamente com o conhecimento da filosofia muçulmana. Existem três “entradas” de Aristóteles no Ocidente: a primeira, por meio das traduções de Severino Boécio (séculos VI–XI), reduzida à *Logica vetus* (*Lógica antiga*) (*Categorias e Peri hermeneías*); a segunda, no século XII com a *Logica nova* (*Lógica nova*) (*Tópicos, Analíticos e Sofismas*); a terceira, no século XIII, com a recuperação do *Corpus aristotelicum* completo.

Essas três etapas da recuperação de Aristóteles foram aplicadas tradicionalmente ao desenvolvimento do pensamento cristão no Ocidente, fazendo-as coincidir, mais ou menos, com as da formação da escolástica.

A **primeira** (séculos IX–XI) é uma etapa *gramatical*, pela qual tanto a Sagrada Escritura quanto o estudo de obras da Antiguidade se explicariam com o estudo da Gramática (*lectio*);

.....

1 L.M. DE RIJK, *La philosophie au Moyen Age*. Leiden: Brill, 1985, 85.

2 M. PÉREZ CARRASCO, *Pensar, recibir, interpretar. La determinación de la “escolástica” como concepto historiográfico*, *Studium. Filosofía y Teología* 30 (2012) 282.

A **segunda** (século XI) é uma etapa *dialética*, em que a dialética aristotélica foi aplicada à explicação da Sagrada Escritura e dos textos antigos (*questio, disputatio*);

A **terceira** (século XIII) foi a *filosófica*, quando a explicação do dogma cristão foi feita com base na obra completa de Aristóteles (*Física, Da Alma, Metafísica*).

A recepção do aristotelismo no século XIII é complexa. O aristotelismo latino ou cristão nunca foi um aristotelismo puro, como também não o foram tampouco os aristotelismos árabe ou judaico. O aristotelismo medieval foi sempre completado (ou corrigido) com diversas influências religiosas ou filosóficas (sobretudo neoplatônicas). Antes de 1250, o aristotelismo latino ainda foi muito *eclético* e, sobretudo, *avicenisante*: à influência dominante de Aristóteles se misturaram influências secundárias: Avicena, cujas paráfrases serviram de base para interpretar os textos do Estagirita; Avicbron, neoplatônico judeu muito estimado nessa época; Proclo; Averróis (a partir de 1230). Entre os teólogos, o aristotelismo foi combinado com as doutrinas tradicionais da teologia latina, inspiradas, sobretudo, em Agostinho, no Pseudo-Dionísio Areopagita e nos pré-escolásticos do século XII. A partir de 1250, o aristotelismo se firmou, ainda que ramificado em múltiplas correntes. Em Boaventura, o aristotelismo foi *agostinizante*. Em Alberto Magno, *neoplatonizante*, pois fortemente influenciado por Proclo, pelo Pseudo-Dionísio e por Avicena. Em Tomás de Aquino, foi tão profundamente repensado que não se pode mais falar de aristotelismo, mas de tomismo. Com Siger de Brabante, tornou-se *heterodoxo* ou *paganizante*, pois aceitou teses incompatíveis com a doutrina cristã (como a eternidade do mundo).

Com base nesta breve apresentação sobre as influências medievais da filosofia aristotélica, é possível corrigir certa visão interpretativa da história da filosofia: julgou-se que o pensamento medieval fosse o produto do encontro entre a filosofia de Aristóteles e “o modo de representação oriundo do judeu-cristianismo”. Essa fórmula não faz jus à outra imagem da Idade Média filosófica, *plural, descentralizada e multicultural*. Primeiramente, porque Aristóteles só foi conhecido em sua totalidade no início do século XIII, cerca de oitocentos anos após o início da Idade Média; segundo, porque relaciona en-





tidades que jamais existiram em estado puro; terceiro, porque deixa de lado o complexo fenômeno da tradução — uma longa cadeia de transposições e de adaptações que começou em Bagdá, prosseguiu na Espanha e se completou em Nápoles. Também porque neutralizou, sob a vaga expressão “modo de representação oriundo do judeu-cristianismo”, um fenômeno complexo no qual a cultura religiosa de três monoteísmos desempenhou um papel fundamental: “A história da Filosofia Medieval” **não** é somente a história da filosofia cristã. É a história da filosofia pagã e dos três monoteísmos (o Cristianismo — grego e latino — o Islamismo e o Judaísmo) dos quais foi instrumento dócil ou indócil, parceiro ou concorrente.

1.3 A Baixa Idade Média (século XIV)

Os séculos XIV e XV são séculos de transição: o XIV, ainda que medieval em seus contornos, já anunciou temas que explodiriam nos séculos seguintes, como, por exemplo:

- 1) a independência da fé em relação à razão (e o contrário, naturalmente);
- 2) a progressiva dissolução da metafísica “tradicional”, especialmente a de cariz aristotélico;
- 3) as insurgências contra a autoridade papal e as defesas do pluralismo;
- 4) o primado do indivíduo (tema absolutamente contrário ao que foi mais tipicamente medieval, isto é, a força da coletividade em detrimento da individualidade);
- 5) o desenvolvimento das místicas especulativas e as tentativas de sistematizar os conhecimentos em composições lógico-formais mistas (com influências platônicas e aristotélicas).

Já no século XIII surgiram as primeiras investigações científicas (especialmente no âmbito da ótica), que abriram a perspectiva mais tipicamente simbólica da natureza e propiciaram as primeiras fissuras no edifício dialético da escolástica. E os filósofos que se debruçaram nos temas acima elencados foram Guilherme de Ockham, Marsílio de Pádua, Mestre Eckart e Ramon Llull (este, um dos últimos a defender a indissolubilidade entre fé e razão). Por isso, o século XIV é medieval, mas com traços modernos.

Do mesmo modo — embora não faça parte do escopo de nossa disciplina —, o pensamento do século XV ainda tem peculiaridades medievais, se bem que seja um tempo de maiores rupturas com a filosofia do passado. Cada vez mais a predominância do pensamento aristotélico dá lugar a correntes de influência platônica (o Humanismo será basicamente platônico), até se chegar a um pensador que, definitivamente, rompeu com a estrutura de mundo medieval: Maquiavel (não é à toa que os mais recentes compêndios de História da Filosofia, como o de Kurt Flasch, estendam a filosofia medieval até o pensador florentino). Para nos atermos somente a um exemplo, a Idade Média nunca dissociou o *amor* do *temor* em seu pensamento político. O bom governante, segundo os filósofos medievais, deveria levar em consideração os dois sentimentos em relação a seus súditos, mas, caso tivesse que escolher um deles para governar, deveria optar pelo amor. Maquiavel subverteu, de modo incisivo, esta noção: entre ser amado e ser temido, para preservar o poder o governante deveria ser temido! Mas isso é outra história.



2

Cronologia e sentido da Filosofia Medieval

Nesta semana inaugural, destacamos dois aspectos desse período do pensamento ocidental, para situar o leitor:

2.1 Cronologia da Antiguidade Tardia, da Alta e da Baixa Idade Média

A filosofia medieval foi uma herança, um prolongamento da tradição de pensamento da Antiguidade Tardia, especialmente os séculos IV e V. Enfatizavam-se, nesse período final do Império Romano do Ocidente, os estudos gramaticais (e retóricos), ambos já com influências do neoplatonismo de Plotino e Proclo. Além disso, alguns autores desejavam preservar a tradição filosófica clássica e tinham projetos de repassá-la aos pósteros (de modo semelhante a Cícero que, no século I a. C., projetou repassar a tradição filosófica grega aos romanos). Também idealizaram formas de estudo que se tornaram correntes (formação de bibliotecas, leitura em silêncio, por exemplo). Isso se estendeu até o século VII.

Na *Alta Idade Média*, a dedicação ao estudo com forte base gramatical foi mantida, o que impulsionou o primeiro renascimento medieval: o *Renascimento carolíngio* (praticamente todos os textos antigos que chegaram até nós são cópias feitas nesse período — exatamente com o intuito de preservar o conhecimento clássico do esquecimento).

Na *Baixa Idade Média*, com o fim das últimas invasões bárbaras, desabrochou o pensamento filosófico em várias correntes, até a consolidação da escolástica no século XIII.





Iti moxun
del spirecuo
tupicaci
feribunc
arce mag
ca pcedia
i tabulota
comenea

6). spciū mundo
infinēti

O círculo da
Filosofia

Destacamos, em uma *Cronologia*, os principais expoentes do pensamento filosófico, do século iv até a primeira metade do xiii, para que o estudante possa confrontar seus períodos de vida e ter uma percepção mais aguda e clara das correntes filosóficas dos séculos medievais. Como sugestão, uma pesquisa biográfica dos pensadores elencados na *Cronologia* enriquecerá sobremaneira sua visão sobre o pensamento e a cultura do período.

2.2 O Sentido da Filosofia Medieval

Caso pudéssemos precisar um sentido primeiro, fundacional e estruturante de todas as filosofias medievais, o círculo da filosofia exposto no *Hortus deliciarum* (*Jardim das delícias*, c. 1180) da abadessa Herrada de Hohenburg (c. 1130–1195) é bastante esclarecedor. O *círculo*, imagem perfeita e que representa a divindade — desde Platão. Na iluminura, ao centro, a *Rainha Filosofia*. A seus pés, Sócrates e Platão (o século xii ainda era platônico — e neoplatônico, como vimos).

A Filosofia tem uma coroa de três cabeças: são a *Ética*, a *Lógica* e a *Física* (segundo Platão, as três partes do ensino da Filosofia). Em suas mãos, um imenso rolo de papel, no qual se lê: “Toda sabedoria vem de Deus; somente os sábios podem fazer o que desejam”, sinal da preponderância da Filosofia, ainda que a serviço da Teologia.

Sócrates e Platão estão a seus pés, porque eram considerados os filósofos precursores do pensamento cristão, embora pagãos. Eram “os sábios do mundo” e “os professores do povo”, e tinham como tarefa a exploração da natureza profunda de todas as coisas.

O círculo interior da Rainha Filosofia e de seus discípulos Sócrates e Platão é envolto por outro círculo, maior, onde estão as disciplinas necessárias para o estudo da Filosofia. São as Sete *Artes Liberais*: a primeira parte, introdutória, chamada de *Trivium*, por conter a *Gramática*, a *Dialética* e a *Retórica*. Na ordem: aprender a escrever e a ler corretamente, a argumentar e a fazer isso com beleza.





Acima, com um vestido de cor grená, a *Gramática* tem um livro na mão esquerda e um látego (chicote de cordas) na direita, e diz: “Por mim, todos podem aprender o que são as palavras, as sílabas e as cartas”.

A *Retórica* veste azul e tem um estilete e duas tabuinhas, e diz: “Graças a mim, orgulhoso orador, teus discursos poderão ter vigor”.

Com sua mão direita a *Dialética*, de verde, aponta para um interlocutor. Com a esquerda, segura a cabeça de um cachorro e afirma: “Meus argumentos são rápidos como os latidos de um cachorro”.

Após aprender as disciplinas do *Trivium*, o aspirante à Filosofia deveria passar para as do *Quadrivium*, matérias matemáticas: *Aritmética*, *Geometria*, *Música* e *Astronomia*.

No círculo do *Jardim das Delícias*, a ruiva *Aritmética* tem um ábaco (instrumento formado por uma moldura com bastões ou arames paralelos nos quais havia bolas ou contas deslizáveis para contar) e afirma: “Baseio-me nos números e discrimino o que existe entre eles”.

A seguir, a *Geometria*. Com régua e compasso ela, triunfante, afirma: “Examinando as terras com exatidão”.

A *Música* graciosamente toca uma harpa — outros instrumentos estão juntos dela (uma lira e um pequeno órgão) — e diz: “Eu ensino minha arte com a ajuda de uma variedade de instrumentos”.

Por fim, a *Astronomia* veste um traje azul-celeste. Tem uma lupa (ou um tipo de espelho) em sua mão esquerda, e aponta para as estrelas: “Eu tenho meu nome dos corpos celestes e prevejo o futuro”.

O sentido retilíneo do círculo é claramente do físico para o metafísico (isso porque, desde os antigos pitagóricos, os filósofos pensavam que o mundo fora criado pela divindade de acordo com as regras da *harmonia* e da *ordem*). Assim, estudar Geometria, por exemplo, significava seguir a máxima da Academia de Platão: “Que ninguém exceto os geômetras entrem aqui”.

No grande círculo exterior há os seguintes versos: “A Filosofia ensina as artes por sete ramos. Investiga os segredos dos elementos e de todas as coisas. O que descobre, retém em sua memória e escreve para transmitir aos alunos”.

Fora do círculo, na parte inferior da iluminura, aquilo que está excluído do âmbito da Filosofia: quatro homens (poetas e magos), sentados diante de púlpitos. Como o texto indica, são guiados por “espíritos maus e impuros”, e o que vem deles são contos, fábulas, frívolas poesias ou receitas de magia. Os “maus espíritos” estão representados por pássaros negros, em oposição à pomba branca, símbolo do Espírito Santo. Eles estão em seus ombros e falam coisas más em seus ouvidos.

O *Jardim das delícias* foi redigido, conforme sua própria autora, para informar e deleitar suas monjas, e assim ajudá-las a progredir no serviço de Deus. Esse documento do século XII é um fascinante exemplo do nível intelectual e artístico que as mulheres oriundas de segmentos sociais elevados podiam alcançar em uma abadia segura e rica.



3

Conteúdo programático do curso

Nosso curso sobre a Filosofia Medieval comportará basicamente cinco semanas de conteúdo teórico. Pretendemos discorrer sobre os principais autores, conceitos e temas da Idade Média.

3.1 Introdução à Filosofia Medieval

Assim, o MÓDULO II é consagrada a uma *introdução geral* acerca das imagens atribuídas ao mundo medieval. Em seguida, conceituaremos esse universo do ponto de vista filosófico: não mais centrado unicamente no “Ocidente cristão”, mas um mundo medieval “plural, descentralizado e multicultural”. Com base na concepção de história que tem por objeto a pluralidade das racionalidades religiosas e filosóficas, uma visão da História da Filosofia Medieval deve abarcar em seu seio não somente os “cristãos ocidentais”, mas também os cristãos do Oriente, os árabes e os judeus.

Em seguida, trataremos brevemente da origem negativa do conceito de Idade Média, surgido no Renascimento dos séculos xv–xvi, para ressaltar que o período “medieval” não nos revela nada da forma ou do conteúdo, das tendências próprias, da qualidade intrínseca ou do “espírito” da filosofia desses tempos. Na verdade, para nós, o significado literal de “medieval” não contém qualquer conotação de valor, uma vez que indica simplesmente uma posição média ou intermediária. Após mencionar as fontes de acesso àquele mundo, concluiremos com a possível relação entre a filosofia medieval e o pensamento filosófico posterior, seja na modernidade, seja na filosofia contemporânea.





3.2 Os Padres da Igreja

No MÓDULO III aprofundaremos a filosofia patrística, uma vez que esse amplo período (do século I até o século VIII) traz questões que serão retomadas na Idade Média latina e no mundo bizantino. Um tema central que percorre a Idade Média latina é a relação entre filosofia (ou saber) e a fé (ou teologia). Essa problemática procede do encontro histórico entre a mensagem cristã e a filosofia grega.

Para conhecer o problema das relações entre fé e razão no mundo latino, abordamos o pensamento de Agostinho de Hipona em seu itinerário intelectual descrito na obra *As Confissões*, Livros I–IX. Esse caminho de “conversão” parte das inquietudes existenciais de um jovem professor de Retórica e vai desde a leitura de obras de Cícero até a seita maniqueísta, o ceticismo acadêmico, o neoplatonismo e, por fim, desemboca em sua conversão ao Cristianismo. O paradoxo da fé em Agostinho, com base no caminho da procura, da busca, assemelha-se à questão que os gregos formularam sobre a procura do saber: como é possível procurar saber aquilo que se ignora completamente (PLATÃO, *Ménon* 80b–86c; ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos* I, 71 a1–71b8).

A resposta remete-nos à necessidade de algum saber prévio em toda aquisição de conhecimento, embora varie o modo de conceber esse saber prévio. No caso de Agostinho, a dinâmica de um *procurar a Deus* não paralisa sua fé em uma estável e eterna contemplação. Com base nesse movimento existencial do *quaerere*, Agostinho chega ao *fundo infundado* de sua alma, e aí pode não somente conhecer a Deus e a si mesmo, mas também o Deus que ele procura. Esse conhecer, longe de ser a soma quantitativa de noções divinas, é experienciável no agir próprio do viver. Por isso, o conhecer na experiência fática da vida não tem o estatuto de objeto, mas de *significatividade*: “Deus é para ti até mesmo a vida de tua vida”.

No mundo grego, escolhemos Gregório de Nissa, chamado de o “filósofo na Cadeira episcopal”. Comentamos alguns aspectos de sua antropologia, na obra “A criação do homem” (ou *Sobre a formação do homem*), publicada pela Editora Paulus.³

.....
3 S. GREGÓRIO DE NISSA, *A Criação do homem — A Alma e a Ressurreição — A Grande Catequese* (Coleção “Patrística”, nº 29). Introdução, tradução e notas Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2011.

Na vasta obra de Gregório de Nissa, é possível descortinar múltiplos e diferentes interesses que revelam uma cultura filosófica profunda. Nela encontramos o reflexo de sua personalidade, de suas preocupações de pensador, bem como sua vocação de polemista, de pregador e de místico. Sua utilização do patrimônio espiritual clássico está ligada à importância das fontes clássicas e filosóficas. A concepção normativa do Cristianismo possui nisso um influxo decisivo. No tempo de Gregório, não havia uma separação sistemática entre Filosofia e Teologia. A utilização seletiva do patrimônio intelectual de diferentes sistemas de pensamento correspondia ao método de trabalho de então. O significado dos empréstimos filosóficos em Gregório de Nissa deve levar em conta sua formulação do problema e o contexto do escrito.

Na obra *A Criação do homem* (ou *Sobre a formação do homem*), Gregório elabora uma concepção do homem segundo uma imagem articulada do mundo, conforme sua visão ontológica (de cunho platônico) que constitui o pano de fundo unitário no qual se desdobram os diversos problemas abordados. É, portanto, a partir desse horizonte unitário que podemos compreender o homem, sua estrutura metafísica, seu papel na criação e o significado último de sua existência em relação a Deus. Seu tratado segue o ritmo de um drama. A fé, como ponto de partida de sua reflexão, não suprime o “drama” da existência que, em sua estrutura originária, vivia em comunhão com Deus, sem pecado. Ela está associada a dimensões cósmicas: há uma afinidade entre o *anthrôpos* (homem) e o *kosmos* (mundo).

Por isso, sua especulação antropológica estrutura-se em uma lógica constante. O homem é definido e estruturado em sua dualidade corpórea e espiritual. Em virtude de sua constituição ontológica, ele pertence contemporaneamente a dois mundos: o *mundo inteligível*, pela sua alma, “de natureza e de estirpe semelhante às potências celestes”, e o *mundo sensível*, pelo seu corpo. Por isso, foi criado composto de corpo e alma para participar dos *bens inteligíveis* e dos *bens sensíveis*.





3.3 Severino Boécio (480–524) e o Dionísio Pseudo-Areopagita (século v)

No MÓDULO IV examinaremos, de um lado, um tema tipicamente medieval: a *Querela dos Universais*. Essa questão já foi ventilada nas disciplinas “Teoria do Conhecimento” e “Lógica I”. Aqui exporemos o problema com mais detalhes, tomando como base os estudos mais importantes consagrados ao tema. As autoridades vinculadas ao problema são Aristóteles, Porfírio de Tiro e Boécio. É um tema complexo e que exige atenção e compreensão precisa dos conceitos utilizados. Por isso, o desdobramento do problema dos universais será feito de maneira didática. De outro lado, apresentamos brevemente o “fundador” da mística medieval, o Dionísio Pseudo-Areopagita, filósofo profundamente influente não só nas questões puramente metafísicas, mas também políticas, visto que seus escritos moldaram a forma de ver e pensar o mundo até meados do século XIV.

3.4 O Renascimento Carolíngio e a Pré-Escolástica (séculos XI–XII)

No MÓDULO V trataremos de um tópico muito importante para a compreensão do desenvolvimento do pensamento filosófico medieval: o conceito de *renascimento* e o primeiro renascimento do período: o *carolíngio*. Enfatizaremos a importância dada ao estudo da Gramática como base formadora dos estudiosos e a preservação dos documentos antigos — desde tratados de Medicina, Agricultura, Filosofia, etc., até poemas eróticos! A seguir, abordaremos os primeiros indícios de especulação filosófica: João Escoto Erígena (ou Eriúgena), Anselmo de Canterbury e o homem do século XII, síntese do *socratismo cristão*, Bernardo de Claraval.

3.5 O Renascimento do século XII e a Escolástica

No MÓDULO VI abordaremos o Renascimento do século XII e a Escolástica. O século XII colheu os frutos da preparação intelectual (gramatical, sobretudo) dos séculos precedentes. A maneira como os pensadores de então se dedicaram à leitura dos clássicos antigos e a forma com que os inseriram em seus próprios textos filosóficos (adornando a Filosofia com poesia clássica, especialmente) fez com que os estudiosos denominassem o período como Renascimento do século XII (ou seja, outro dos renascimentos medievais, o terceiro — além do *Renascimento Carolíngio* e o *Renascimento Otoniano*). O filósofo mais representativo de seu tempo foi João de Salisbury. Seu texto *Policraticus* (c. 1159) é considerado o primeiro tratado de *filosofia política* do Ocidente, desde os gregos. Nessa Semana VI, examinaremos brevemente de seu conceito basilar: o que é *Filosofia*?

A *Escolástica* é um método argumentativo desenvolvido nas universidades medievais. Seu modelo são os escritos de Tomás de Aquino. Para o Aquinate, selecionamos a discussão de um conceito que norteou a Filosofia Medieval: a Verdade. O que é a *Verdade*? Aquino apresenta seu argumento a respeito na obra *Suma contra os gentios* (c. 1260–1264). Além disso, apresentaremos um filósofo contemporâneo a ele que não seguiu os procedimentos acadêmicos formais — foi um *outsider* — mas que cada vez mais tem recebido a atenção dos estudiosos de filosofia medieval, a ponto de receber, nas mais recentes publicações alemãs de compêndios de filosofia, o mesmo espaço dedicado a Tomás de Aquino: Ramon Llull. Nossa proposta é apresentar alguns excertos de seus textos, em traduções diretamente do catalão medieval (*Árvore da Ciência, O Livro das Maravilhas, A Arte Breve*) para tratar de um tema fundamental em seus escritos: as *dignidades divinas* como o princípio do debate filosófico.





3.6 Avaliação Nível 2

Em sexto lugar, o MÓDULO VII, será feita a avaliação Nível 02 sob a forma de apresentação em grupos de temas seletos da Idade Média. Uma das visões pejorativas acerca do período medieval é a que imagina que os filósofos medievais se preocuparam apenas com a existência de Deus. Pelo contrário, em que pese o fato de Deus ser um tópico fundamental para os pensadores do período, houve uma grande variedade de temas tratados pelos filósofos medievais. Assim, os seminários devem preparar apresentações em grupo baseadas em **quatro temas** apresentados nos extratos de fontes de filosofia medieval.

Tema 01: o *Papel das Letras na formação do filósofo* em João de Salisbury

Tema 02: O *Argumento Ontológico* de Anselmo de Canterbury

Tema 03: A *metodologia de estudo* como princípio do conhecimento, em Hugo de São Vítor

Tema 04: A *linguagem* em Gregório de Nissa e São Boaventura

3.7 Atualização de Estudos

Em sétimo lugar, no MÓDULO VIII, disponibilizaremos uma coletânea sobre textos medievais, passagens de obras de filósofos do período com temas específicos como forma de atualização de estudos. Além disso, serão realizadas atividades em defasagem no que diz respeito às semanas anteriores.

1) COSTA, Ricardo da. “As raízes clássicas da transcendência medieval”. In: NOGUEIRA, Maria Simone Marinho (org.). *Contemplatio. Ensaios de Filosofia Medieval*. Campina Grande: EDUEPB, 2013, p. 19–42 (ISBN 978–85–7879–173–5). Conferência proferida no dia 26 de setembro de 2011 no Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos (RJ).

Disponível em:

http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/imagens/as_raizes_classicas_da_transcendencia_medieval.pdf

2) COSTA, Ricardo da. “A Eternidade de Deus na filosofia de Ramon Llull (1232–1316)”. In: *Mundos medievales: Espacios, Sociedades y Poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar*. Santander:PubliCan, Ediciones de la Universidad de Cantabria, D.L., 2012, tomo II, p. 1215–1227.

Disponível em:

http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/pdfs/da_costa_mundos_medievales_0.pdf

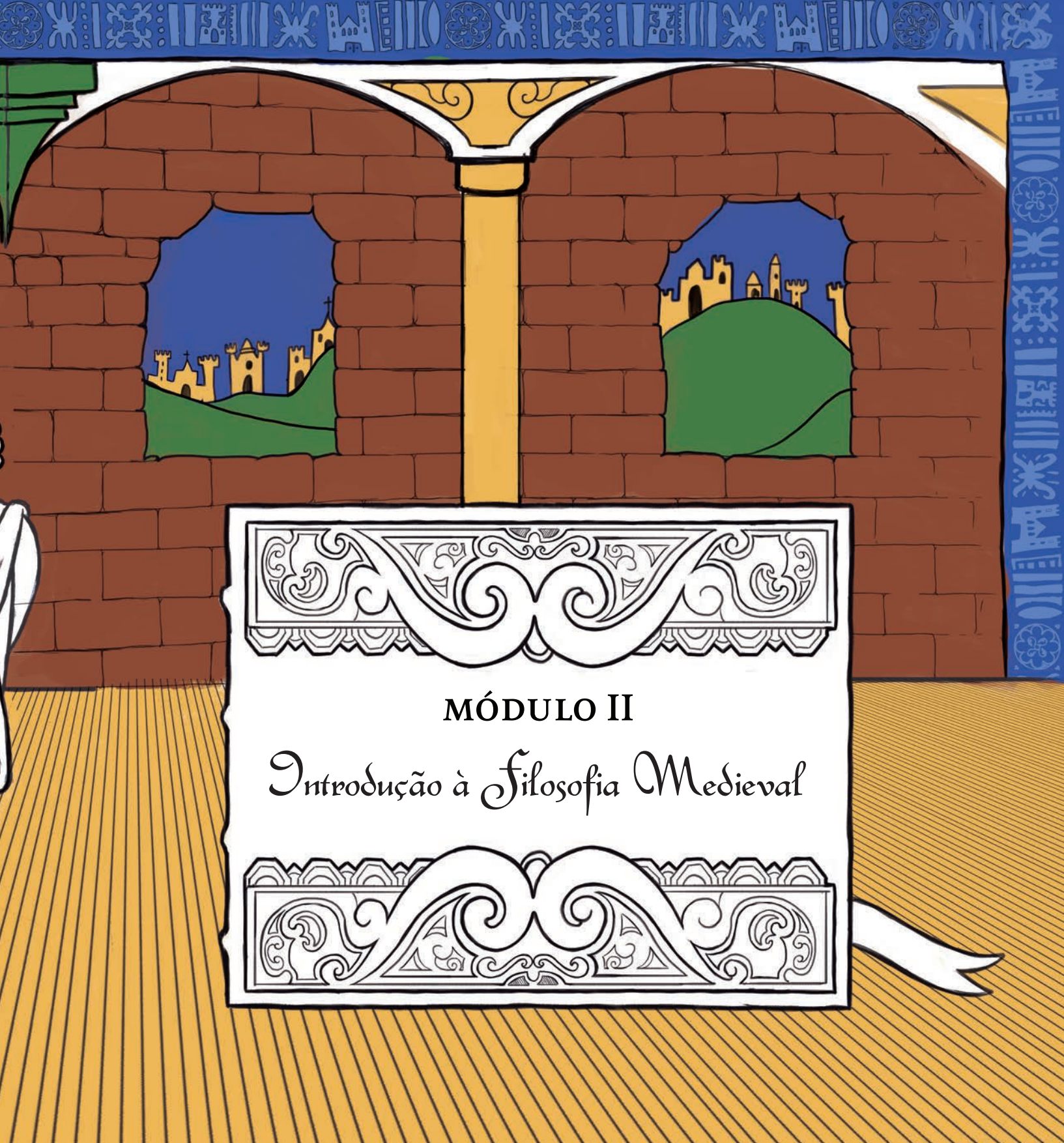
3) COSTA, Ricardo da. “A luz deriva do bem e é imagem da bondade”: a *metafísica da luz* do Pseudo Dionísio Areopagita na concepção artística do abade Suger de Saint-Denis”. In: *Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia de São Boaventura (FFSB), Vol. 6–n. 2–jul./dez. 2009, p. 39–52 (ISSN 1806–6526).

Disponível em:

<http://www.ricardocosta.com/artigo/luz-deriva-do-bem-e-e-imagem-da-bondade-metafisica-da-luz-do-pseudo-dionisio-areopagita-na>







MÓDULO II

Introdução à Filosofia Medieval

1

Das “imagens” à conceituação da Idade Média¹

Para uma primeira entrada no mundo medieval, impõe-se expor brevemente as “imagens” já pressupostas da Idade Média no imaginário popular para, em seguida, conceituá-la formalmente a partir de uma perspectiva historiográfica ou política.

1.1 As imagens

As imagens são muitas vezes visões não fundamentadas e frequentemente marcos implícitos de um entendimento que não espelham a verdadeira inteligência do período medieval. Basicamente há três imagens conhecidas da Idade Média:

A Época Obscura

Trata-se de uma imagem preconceituosa em relação ao período medieval ainda latente nas mentes das pessoas alheias à cultura de um modo geral. Tal imagem surgiu no século XVIII em oposição ao “Iluminismo” da modernidade: a Idade Média seria uma época de ignorância e de irracionalidade. Na opinião dos iluministas do século XVIII, se comparada com as ciências e as artes de sua época, tendo como paradigma a cultura grega, “a produ-

.....
¹ Sobre essas “imagens”, baseio-me na síntese de CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, *Panorama de la Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Ediciones FEPAL, 2001, (CD ROM), 2-5.

ção cultural medieval se mostra como tosca, vacilante, repleta de fantasiosidade, acometida por um inaceitável dogmatismo e por vários elementos de irracionalidade”². Nessa concepção preconcebida, levando até as últimas consequências, é como se pudéssemos passar da Antiguidade à Modernidade sem que a história tivesse perdido sentido pela omissão dos acontecimentos desses dez séculos! Hoje essa concepção não é mais sustentável por qualquer historiador. Qualquer que seja o valor dado aos fatos ocorridos social, política e culturalmente na Idade Média, é impossível compreender o Renascimento sem a referência ao período anterior. Falar de filosofia ou de arte implica referir-se não somente à Grécia e à Modernidade, mas também ao período medieval, como, por exemplo, o nominalismo e o gótico.

A Etapa Intermediária

Para alguns comentadores, não se trataria de uma imagem propriamente dita, mas de uma explicação teórica e argumentada. Nesse sentido, *a Idade Média seria o período intermediário entre duas visões do mundo contrapostas*, a saber: entre a antiguidade grega e o pensamento científico da modernidade. Essa concepção não faz jus ao verdadeiro lugar do pensamento medieval na origem da concepção moderna da ciência. Longe de serem relegados para uma condição inferior na história do pensamento ocidental, os medievais estão na origem da ciência moderna. Vejamos então brevemente essa explicação teórica. Com base no conceito de **ciência** do ponto de vista da história do pensamento reflexivo e sistemático, a visão de mundo característica da antiguidade era finitista e antropocêntrica. O mundo é entendido como “um todo ordenado e limitado, cuja estrutura era possível representar com uma forma geométrica relativamente simples”³. Por exemplo, “o sistema aristotélico com duas esferas concêntricas, sua postulação da impossibilidade do infinito atual (inclusive sua incompreensibilidade teórica), a assunção

.....

2 CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, *Panorama de la Filosofía Medieval*, 2.

3 Apud CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, *Panorama de la Filosofía Medieval*, 4.

de um sistema explicativo causal que opera pautado sempre por princípios lógico-ontológicos”. Nesta concepção o cosmo emerge transparente ao olhar da inteligência, ou seja, todas as suas leis devem poder derivar-se de alguns postulados ou intuições básicas⁴.

Em virtude de diversos fatores, essa visão do universo modificou-se substancialmente até chegar às modernas concepções do infinitismo, à superação do geocentrismo e do antropocentrismo, à distinção entre lógica e ontologia, etc. Na Idade Média incorporaram-se ideias religiosas com a conseqüente intenção de superar as restrições intelectivas que a antiguidade colocava às considerações do universo. Nesse sentido, houve esforços da teologia para tornar inteligíveis as afirmações da fé em vista de uma nova mentalidade para compreender o universo como criado por Deus. Daí a importância dada por Alexandre Koyré (e pelos seus seguidores)⁵ aos conceitos propriamente teológicos e aos enunciados em um marco justificador de algumas religiões históricas concretas, como os de “potência divina absoluta”, “voluntarismo”, “infinitude intensiva divina”, etc. Sem envederar para explicação detalhada desses conceitos⁶, expliquemos brevemente o primeiro deles.

Havia uma tentativa, entre teólogos e filósofos, de desenvolver um sistema de ordens na tentativa de dar conta da total contingência do mundo sob a livre vontade de Deus. Afinal, “tivesse Deus desejado, o Salvador do mundo poderia ter sido uma pedra ou um asno — *aut lapis, aut asinus*”⁷. Deus poderia reverter eventos passados “porque as proposições na mente de Deus não têm índice temporal” (Guilherme de Ockham [1285–1349]). Deus poderia nos enganar a qualquer momento nas nossas certezas mais básicas, ou pelo me-

.....

4 Apud CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, *Panorama de la Filosofía Medieval*, 4.

5 Cf. A. KOYRÉ, *Estudos de História do Pensamento Filosófico*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

6 Ver A. KOYRÉ, *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*, Lisboa, Gradiva, s/d.

7 Apud Cf. A. ITALO, *A Tradição do “Conhecimento do “Criador”. Um Ensaio sobre a Artificialização da Natureza*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da PUC-RJ em 1999 sob a orientação de Danilo Marcondes: capítulo 3: *Encontro entre Razão Filosófica e Revelação Judaico-Cristã. “Conhecimento do Criador” e Teologia*.

nos implantar em nós noções imediatas de coisas que não existem — *notitia intuitiva rebus non existentibus*. Guilherme de Ockham argumenta de modo perspicaz que a noção intuitiva adquirida pela percepção sensorial de algo existente é ‘naturalmente’ infalível em prover ‘conhecimento evidente’ do fato assentido. Mas “Deus pode causar um ato de crença através do qual acredito que uma coisa que está ausente esteja presente [...] Deus pode fazer-nos ver sem o objeto criado”. Tratava-se ao mesmo tempo de um problema teológico e epistemológico. De um lado, o *problema epistemológico*: definir o que poderia ser conhecido acerca dos diferentes objetos e temas; de outro lado, o *problema teológico*: como obter a certeza, ou graus de certeza, acerca da subordinação ao princípio de que todo o mundo criado é contingente perante a insondável onipotência do Criador⁸.

A resposta surgiu através do exame do poder de Deus e suas relações com seus outros atributos: vontade, razão, bondade. Com base no exame desses atributos, nasceu a distinção, desenvolvida por Alberto Magno (1200–1280) e Tomás de Aquino (1225–1274), entre o *poder de Deus considerado em si* — *de potentia Dei absoluta* — sem relação com a ordem da criação que estabeleceria, e seu *poder ordenado* — *de potentia Dei ordinata* — segundo o qual agia no plano da criação de acordo com sua providência e bondade. A teologia medieval introduziu essa distinção de modo a alargar ao máximo o horizonte daquilo que era possível a Deus sem violar a razão. Assim, garantia-se o poder e a liberdade absolutos de Deus e mantinha-se certa estabilidade no mundo criado. Os termos “poder absoluto” e “poder ordenado” aparecem pela primeira vez como um par em Alexandre de Hales (1185?–1245). Hales entendia que o poder absoluto referia-se a tudo que pudesse vir à cabeça, contraditório ou não, enquanto o poder ordenado referia-se ao que era lógico, moral e fisicamente não repugnante. A terminologia é utilizada por outros autores segundo a distinção herdada do escritor eclesiástico Orígenes (185?–254), entre *posse de potentia* e *posse de iustitia*, para diferenciar a ordem real dos outros atos possíveis de Deus.

.....

8 Cf. A. ITALO, *A Tradição do “Conhecimento do “Criador”...*

No século XIII, para Tomás de Aquino, *De potentia Dei absoluta* significava o que quer que não viole o princípio de não contradição, o que quer que reivindique o *status de coisa (res)* dentro ou fora de qualquer ordem. Por não-contradição significava para ele — *non repugnantia terminorum* — propriedades lógico-formais autoevidentes. Deus não pode criar estados de coisas contraditórios, porque uma coisa que se contradiga não é uma coisa. Quando perguntamos sobre o que Deus *pode fazer*, estamos falando única e exclusivamente daquilo que é factível, coisas, e não estados. Por *potentia ordinata* Tomás de Aquino entendia a ordem da natureza, de nosso universo, como também qualquer outra ordem possível de coisas, desde que fosse uma ordem⁹.

Ora, o caminho percorrido pela imaginação teológica contribuiu para o surgimento da imaginação científica¹⁰, de modo que esta concepção de etapa intermediária atribuída à Idade Média não corresponde exatamente aos fatos. Não se trata de reduzir o fenômeno moderno à mera secularização de ideias religiosas cristãs; mas de uma resposta legítima à crise, na alta Idade Média, gerada pela relação cristã com o mundo. Em outras palavras: a ênfase exagerada dada ao tema da onipotência divina, a conseqüente destruição da ordem cósmica (a questão do **infinito** que coloca toda criação como um processo fundamentalmente aberto) e o estatuto contingente do mundo (que é conseqüência de concebermos o que quer que seja como criado). Diante da total contingência do mundo, surgiram três respostas possíveis: 1) a salvação num outro mundo; 2) a fé na bondade, graça, sabedoria e providência divina para conosco e para com nosso mundo; 3) a construção hipotética e/ou experimental do que quer que seja possível neste mundo em particular, assegurando um mínimo de estabilidade e o máximo de realização para o homem, havendo ou não um Deus. E, deste modo, a mediação entre imaginário e real passou a ser construtiva. É assim que a Era Moderna se legitima através do ideal de conhecimento por criação em analogia com a ideia de criação divina. Considera-se aqui a reivindicação de propriedade sobre a verdade produzida como aquilo

.....

9 Cf. A. ITALO, *A Tradição do "Conhecimento do "Criador"...*, 45ss.

10 A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination - from the middle ages to the seventeenth century*. New Jersey: Princeton University Press, 1986, 11.

que permitiu à modernidade *reocupar*¹¹, em favor do homem, uma posição antes ocupada pela *máxima teológica* que, na formulação de Filo de Alexandria, diz: *Solus Scire Potest Qui Fecit* (Saber só pode quem faz/produz).

“A atribuição da ordem natural inteiramente às leis da natureza impostas de fora, pela vontade ordenativa de Deus, e a eliminação de qualquer princípio racional intrínseco do conceito de natureza, como o postulado por Aristóteles, fez com que a natureza fosse assimilada a um produto da arte. Produto da arte divina, não transparente, como a do Timeu, à razão humana, mas completamente impenetrável [...] Daí em diante teremos uma nova relevância em analogias entre o engenho do Divino Artífice, cujas razões o homem não poderia penetrar, e os engenhos que podem ser compreendidos pelo homem porque ele mesmo os fez.”¹²

O Encontro de Culturas

Trata-se aqui de uma caracterização recente segundo a qual há um tríplice encontro cultural. Primeiramente, temos o encontro da cultura greco-romana com a semítica do Cristianismo das origens, e esse encontro aconteceu na Idade Antiga tardia e tem sua expressão histórica típica na conversão do Imperador romano Constantino ao Cristianismo em 313. Nesse período encontramos desde o século II até o século VIII a produção dos escritores eclesiásticos como expressão da Filosofia Patrística. Em segundo lugar, produziu-se outro encontro cultural com as invasões bárbaras que destruíram o Império Romano: à base de suas ruínas políticas e jurídicas, eles estabe-

.....

11 Cf. H. Blumemberg, *The Legitimacy of the Modern Age*. Massachusetts: MIT Press, 1995. Com a noção de *reocupação* o autor busca responder às críticas de que o pensamento moderno não passa da “mera secularização” de questões teológico-religiosas.

12 A. C. CROMBIE, *Science, Art and Nature in Medieval and Modern Thought*. Hambleton Press, 1996, 82.

leceram uma nova sociedade, diferente tanto da bárbara como da imperial. No entanto, nessa nova sociedade, há certamente resquícios de ambas. Em terceiro lugar, houve um encontro cultural com base na invasão árabe da Europa, cujo processo iniciou-se pela península ibérica entre 711 e 716, continuando por outras regiões até a queda de Bizâncio em Constantinopla no século XV. Não há como negar a importância desses encontros culturais (pacíficos ou violentos) para a conceituação de Filosofia medieval e, por conseguinte, para a configuração da Europa moderna e de suas projeções.

Em virtude desse período extenso não há uma uniformidade em relação à figura do “homem medieval”, justamente porque deparamos aí com as manifestações múltiplas da cultura (vida cotidiana, social, política, religiosa, científica, artística, etc.). O homem do século VI ou VII tem mais coisas em comum com um homem da antiguidade romana do que com outro homem do século XIV, mais próximo, dos renascentistas e dos modernos¹³.

1.2 A conceituação: perspectiva externa e interna

Perspectiva externa ou cronológica

Tradicionalmente chama-se *Idade Média* (em latim: *media aetas*) o período que abrange dez séculos, isto é, a fase intermediária entre a antiguidade e os tempos modernos ou, segundo se diz, o período compreendido entre a queda do Império Romano do Ocidente (476) e a tomada de Constantinopla pelos turcos (1453). Esses dez séculos possuem como ponto de demarcação dois eventos políticos. A compreensão tradicional do período medieval está centrada, inconscientemente, na romanidade. O duplo destino de Roma situa-se nas duas extremidades do processo: a queda das duas Romas imperiais. Nesse sentido, a história tradicional não atribui a Constantinopla uma papel cen-

.....
¹³ CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, *Panorama de la Filosofía Medieval*, 1. 5.

tral na história da Idade Média. Embora a tomada de Constantinopla (1453) marque o fim da Idade Média, portanto, da Idade Média *ocidental*, a história do Império romano do Oriente não faz parte da história ocidental. No fundo, a visão de Idade Média confunde-se com o que é chamado de “Ocidente cristão”. “Assim rejeitam-se: o que é cristão, mas não ocidental, quer dizer, os cristãos do Oriente (confundidos numa mesma massa obscura, se não condenada); o que é ocidental, mas não cristão, ou seja, os árabes e os judeus”¹⁴. É preciso levar em conta, na configuração da filosofia medieval, o aparecimento histórico de um multiculturalismo, cujos polos foram as grandes civilizações que sucederam à civilização antiga e floresceram do século VI ao século XV, a bizantina, a islâmica, a latino-ocidental e a tradição cultural judaica abrigada sobretudo em terras do Islã. Daí a afirmação paradoxal de Alain de Libera em sua obra *A Filosofia Medieval* (1993):

“A primeira coisa que um estudante deve aprender ao abordar a Idade Média é que a Idade Média não existe. A duração contínua, o referencial único em que o historiador da filosofia inscreve a sucessão das doutrinas e das trajetórias individuais que, a seus olhos, compõem uma história, a ‘história da filosofia medieval’, não existem. São várias as durações: uma duração latina, uma grega, uma árabo-muçulmana, uma judaica [...] O historiador deve partir da existência da pluralidade: pluralidade de culturas, de religiões, de línguas, de centros de estudo e de produção dos saberes. Filosoficamente, o mundo medieval não tem centro”¹⁵.

Proibida em Atenas, a filosofia emigrará para Ásia: com o fechamento da Academia neoplatônica em 529 por ordem do Imperador Justiniano, os filósofos neoplatônicos remanescentes migram para o Oriente Médio constituindo assim o fenômeno chamado “*translatio studiorum*” (translação de estudos). Platão e Aristóteles começaram a ser “traduzidos” para o Oriente em um pro-

.....
14 A. DE LIBERA, *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 22004, 12.

15 A. DE LIBERA, *A Filosofia Medieval*, 7–8.

cesso de tradução extremamente complexo. Esse deslocamento se dá ora (1ª) de Atenas para a Pérsia, ora da Pérsia para Haran..., ora (2ª) de Alexandria para os mosteiros sírios dos séculos VII e VIII, ora, por fim, (3ª) da cultura síriaca para a cultura árabe, de Alexandria a Bagdad. Esses movimentos ocupam toda a Alta Idade Média. Na mesma época, o *Ocidente cristão é filosoficamente estéril*¹⁶. Só depois de seu longo sono com uma nova translatio, que vem de Bagdad para Córdoba e, daí, para Toledo, isto é: do Oriente muçulmano para o Ocidente muçulmano e, de lá, para o Ocidente cristão. “Foi uma translação interna às terras do Islã, ligada à conquista muçulmana, que tornou possível o retorno da ciência ao mundo latino”¹⁷. Portanto, a história da filosofia medieval não é a história da filosofia cristã, mas a história da filosofia pagã e dos três monoteísmos: o cristianismo — grego e latim —, o islã e o judaísmo. “É a história de povos diferentes e línguas diversas, uma história de família(s), de alianças e heranças, de capturas e furtos, de violências e tréguas”¹⁸. É preciso então assumir uma *Idade Média plural, descentralizada e multicultural* e não mais aquela da tradição escolar definida com base no “ocidente cristão”: portanto, com a “translação dos estudos”, o itinerário histórico da cultura intelectual parte da civilização antiga greco-romana, passa por Bizâncio e se fixa definitivamente no Ocidente latino e no seu centro, Paris. Essa profunda revisão do modelo tradicional de compreender a Idade Média implica a abertura de um espaço histórico de policentrismo cultural donde encontramos a ideia da complexidade das raízes filosóficas que despontaram, por exemplo, no século XII e XIII. Uma história da Filosofia Medieval autêntica não pode ignorar a pluralidade das racionalidades religiosas e filosóficas, nem tampouco pode privilegiar nenhuma delas.

.....

16 A. DE LIBERA, *A Filosofia Medieval*, 17.

17 A. DE LIBERA, *A Filosofia Medieval*, 17.

18 A. DE LIBERA, *A Filosofia Medieval*, 9.

Perpspectiva interna ou essencial

Antes de dar uma definição do ponto de vista interno da Filosofia Medieval no mundo latino, convém levar em conta duas coisas. Primeiramente, o *filosofar* na Idade Média latina não é a simbiose existencial de *theoria* e vida espiritual típica dos filósofos da Antiguidade. Esses elementos migraram para a espiritualidade e para a teologia cristãs. Em segundo lugar, não é tampouco uma prática autônoma e independente da reflexão e da pesquisa filosóficas inauguradas por pensadores modernos. O que vem a ser o *filosofar* na Idade Média Latina?

“Historicamente o filosofar na Idade Média latina, a partir da segunda metade do século XIII e no século XIV, conhece duas formas distintas: a) A filosofia organicamente articulada à teologia e, de alguma maneira, sob a sua regência normativa (“subalternada” à teologia, como dirá Tomás de Aquino): tal é a filosofia oficialmente praticada nas Faculdades de Artes das Universidades, degrau necessário para se atingir a Faculdade de Teologia. b) E a filosofia que retoma, pela mediação do ideal de vida filosófica renascido em terras do Islã, a tradição antiga do exercício do filosofar como fonte do mais alto prazer e da felicidade”¹⁹.

No primeiro caso, a filosofia, não renunciando à sua especificidade de saber racional, reconhece a primazia de um saber transracional, saber no qual a razão aceita se exercer no interior da fé. Existe aqui, portanto, um aspecto *institucional*, ou seja, o exercício de um pensar filosófico por um Mestre de Teologia e no seio da Faculdade de Teologia: um filosofar, portanto, que se contrapõe ao ideal da vida filosófica autônoma que começava a ser preconizado por alguns mestres da Faculdade de Artes como, por exemplo, em Siger de Brabante. Assim, exemplo da primeira forma do filosofar se encontra na obra de S. Tomás de Aquino no século XIII, século de “ouro” da Idade Média, justamente por causa das grandes sínteses entre filosofia e teologia. A teologia filosófica de Tomás de Aquino compõe-se harmonicamente com a teologia revelada ou *sacra doctrina*.

.....

19 H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, 294.

A síntese entre razão e fé aparece paradigmaticamente em sua célebre *Suma de Teologia*, cuja estrutura tripartida é assim anunciada pelo autor:

“Uma vez que a intenção principal desta ciência sagrada é transmitir o conhecimento de Deus, e não só segundo o que é em si (secundum quod in se est), mas também segundo o que é como princípio e fim das coisas, especialmente da criatura racional, como é manifesto a partir do que foi dito (q. 1, a. 7); tencionando nós expor esta ciência, trataremos primeiro de Deus, em segundo lugar, do movimento da criatura racional para Deus, e, em terceiro lugar, de Cristo, que segundo a sua humanidade, é para nós via de acesso a Deus” (TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, I, q. 2., a. 1).

Portanto, a filosofia (concebida com base predominantemente na tradição aristotélica) aqui funcionará como “serva da teologia” em um monumental projeto da teologia tomista medieval: A Parte I é dedicada a Deus e ao mundo como obra de Deus. A Parte II diz respeito ao movimento da criatura racional para Deus, isto é, os fins últimos (ecateologia), a ação e a graça (ética e espiritualidade), a virtude e as leis (moral, religião e política). A Parte III (inacabada) trata do Cristo como via de acesso a Deus e de rendição do homem, incluindo a teologia da Encarnação e dos sacramentos.

No *segundo caso*, a filosofia não é somente uma técnica racional, mas também uma abordagem inspirada. O próprio Platão no diálogo intitulado *Fédon* descreve o movimento pelo qual o filósofo, elaborando suas noções sobre a vida e a morte, constrói sua vida e sua imortalidade. A concepção antiga de filosofia é já aqui esboçada: mudança radical na conduta da vida e a fundamentação dessa mudança em uma explicação total da realidade, que abarcaria os três campos da lógica, da física e da ética. É nessa segunda forma que podemos ver a origem longínqua do estilo de filosofar que prevaleceu na modernidade. Este é o caso de Alberto Magno que assume uma concepção de filosofia como forma de vida contemplativa: o *intellectus adeptus* designa o estado da alma que entrou em conjunção com o Intelecto agente separado; esse estado de conjunção ou vida teórica é o estado que os filósofos definem como “meta

suprema da existência humana”; essa forma de vida é adquirida: é objeto de um trabalho e supõe uma progressão (*moveri ad continuationem*); o conteúdo dessa forma é o que Aristóteles definiu como objeto da teologia filosófica: contemplação dos seres separados; a forma de vida característica da contemplação filosófica pode ser chamada de “felicidade intelectual”. Alberto Magno construiu ou reconstituiu esta concepção pelo empréstimo de fontes variadas: dos peripatéticos das terras do Islã (Alfaberi, Avicena, Averróis). Evidentemente, e também dos comentadores bizantinos da *Ética a Nicômaco*, Eustrato de Nicéia e Miguel de Éfeso, de quem foi um dos primeiros leitores. Alberto Magno transmite, portanto, a doutrina greco-árabe do “intelecto adquirido” (*intellectus adeptus*): a ideia central é a de uma felicidade na Terra que recompensa o esforço filosófico entendido como desligamento progressivo da alma humana em relação ao sensível e aquisição do intelecto²⁰.

.....

20 Cf. A. DE LIBERA, *A Filosofia Medieval*, 395–402.



Porfírio e Averróis

2

As fontes da Filosofia Medieval²¹

Além dos escritos filosóficos desse período, devemos levar em conta também um série de outras fontes: primeiramente, os escritos dos teólogos, dos juristas, dos homens de ciência, dos médicos, até mesmo dos poetas, na medida em que esses escritos apresentam um interesse filosófico; em seguida, todas as outras fontes da história (crônicas, biografias, atos jurídicos e administrativos, etc.), pois elas podem contribuir na reconstrução da vida, da atividade literária, das relações sociais e da influência dos filósofos.

Ora, todas essas fontes, sem exceção, foram escritas à mão e conservadas sob forma de documentos manuscritos, tendo a invenção da imprensa coincidindo mais ou menos com o fim da Idade Média. A leitura dos manuscritos da Idade Média comporta dificuldades mais ou menos consideráveis, em razão da forma e da variedade das escrituras, da deterioração dos pergaminhos, mas sobretudo devido ao sistema de abreviação às vezes muito avançado que é de uso corrente, no objetivo de ganhar lugar e tempo.

Além dessas dificuldades de ordem paleográfica e de crítica textual, a literatura manuscrita da Idade Média coloca uma série de problemas de crítica literária relativos aos autores dos documentos, às circunstâncias de composição e às fontes utilizadas. Acrescentemos que esses documentos são conservados nas inúmeras bibliotecas, frequentemente desprovidas de catálogos satisfatórios e acessíveis.

Mas essas dificuldades inerentes ao estado das fontes vão ser agravadas pela reação antimidieval que caracteriza o Renascimento e quase todo pensamento moderno até o século XIX.

.....

²¹ Para os tópicos seguintes, traduzimos e adaptamos F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. Paris/Louvain: Béatrice-Nauwelaerts/PublicationsUniversitaires, 1974, 35-39.

3

A reação contra a civilização medieval (séculos XV-XVII)

Os primórdios da Idade Moderna são marcados por uma reação violenta contra a “escolástica”, isto é, contra o pensamento e o ensinamento das escolas medievais, contra o sistema científico elaborado nas Universidades medievais. Aspecto particular da reação contra a civilização medieval em seu conjunto e, ao menos em certos casos, contra a “cristandade” medieval. Reação tanto mais violenta, que ela não é somente condenação de um passado revolucionário, mas a luta ainda atual contra uma ordem de coisas que persiste: **o papado e a Igreja subsiste; o clero conserva uma influência, um poder e riquezas enormes; a escolástica continua ser ensinada, em latim, não somente nos mosteiros, mas também nas Universidades, mesmo nos países protestante; a “física” de Aristóteles não cessa de ser ensinada não obstante os progressos decisivos da física moderna; outras instituições medievais sobrevivem à crise do Renascimento e às crises ulteriores.**

3.1 A Renascença (século xv)

Esse movimento artístico e literário, que nasceu na Itália e se expandiu progressivamente em toda a Europa ocidental e central, quer ser um retorno aos valores clássicos da antigüidade clássica, para além do milênio obscuro e bárbaro inaugurado pelas invasões e pela queda do Império Romano. Os humanistas da Renascença mostram seu desprezo por toda cultura medieval. Petrarca foi o primeiro a usar a expressão *medium tempus* (1373) para o período que se insere entre o tempo do império romano e o seu próprio tempo. Os humanistas **criaram a expressão “Idade Média”** (*media tempestas* aparece desde 1469;



Tomás de
Aquino

media aetas é registrado em 1518; *medium aevum* em 1604), dando-lhe um sentido pejorativo: ela designa o período “intermediário” de estagnação, parêntesis estéril entre duas épocas de cultura brilhante e de humanismo autêntico. Portanto, o atributo “medieval” é uma desingação aplicada posteriormente e não determinada pelo teor da filosofia que abrange. Tal atributo nada diz acerca da forma ou do conteúdo, das tendências próprias, da qualidade intrínseca, do “espírito” da filosofia surgida entre o século v o século xiv. Nesse sentido, “o significado habitual de ‘medieval’ comporta, ou transporta, como um preconceito cultural, o menosprezo a que o Renascimento votou a Idade Média”²².

3.2 A “Reforma” Protestante (século xvi)

Resultado de uma longa evolução e de causas complexas, a revolta de Lutero contra Roma explode em 1517. No plano doutrinal, a Reforma quer “protestar” contra as doutrinas “papistas” e retornar ao pensamento do cristianismo primitivo, reflexo da autêntica revelação cristã: esse movimento de Reforma promoveu uma aplicação religiosa do conceito de tempo intermediário como tempo de degeneração religiosa, ou seja, da perda de autenticidade do cristianismo primitivo. A Reforma protestante apresenta um elemento tipicamente moderno, a saber: o individualismo na questão da interpretação dos textos bíblicos. Esse individualismo associa-se à questão da autonomia, uma vez que não se admite como critério normativo de interpretação a ideia de tradição, tal como ocorre na Igreja Católica.

3.3 A Física Moderna

A crise da física aristotélica começa no século xiv com Jean Buridan, Alberto de Saxe e, em Oxford, a escola franciscana do Merton College. Todo o sistema científico de Aristóteles, dos gregos e dos árabes desmorona sob os golpes

.....

²² Maria Leonor XAVIER, *Questões de Filosofia na Idade Média*. Lisboa: Edições Colibri, 2007, 18.

das descobertas que abalam a física, a mecânica e a astronomia tradicional. *A cosmologia deverá ser considerada independentemente de seus pressupostos metafísicos e teológicos.* Como quase sempre acontece na história das ideias, de um longo processo de transição, muito mais do que de uma ruptura radical.

Podemos considerar que são fundamentalmente duas as grandes transformações que levarão à Revolução Científica:

Duas grandes transformações

Do ponto de vista da **cosmologia**, encontramos a demonstração da validade do modelo heliocêntrico, realizada por Galileu Galilei; a formação da noção de um universo infinito, cujo ponto de partida encontra-se em Nicolau de Cusa e Giordano Bruno; há ainda a concepção do movimento dos corpos celestes, principalmente da Terra, em decorrência do modelo heliocêntrico;

Do ponto de vista da ideia de **ciência**, deparamos com a valorização da observação e do método experimental, isto é, com a ciência **ativa**, que se opõe à ciência **contemplativa** dos antigos; prevalece a utilização da matemática como linguagem da física, proposta por Galileu sob a inspiração platônica e pitagórica e contrária à concepção aristotélica. Essa **ciência ativa** moderna rompe com a separação antiga entre ciência (*epistēmē*), o saber teórico, e a técnica (*technē*), o saber aplicado, integrando ciência e técnica. Isso permite fazer com que problemas práticos no campo da técnica levem a desenvolvimentos científicos, bem como com que hipóteses teóricas sejam testadas na prática com base em sua aplicação na técnica.

4

A Idade Média

e o pensamento filosófico posterior: continuidades e rupturas

Embora o pensamento moderno a partir de Descartes e os seus desdobramentos posteriores marquem uma ruptura com o mundo medieval quanto ao modo de pensar o mundo e o próprio homem, persistem sinais de continuidade dentro de uma descontinuidade. É possível encontrar *raízes medievais do pensamento moderno*, bem como examinar a *apropriação fenomenológica dos medievais* em vários textos de filósofos contemporâneos, dos quais se destaca particularmente Martin Heidegger nos inícios de sua carreira docente na Universidade de Freiburg (1919–1923). Quanto à persistência de temas medievais no pensamento moderno, dispomos da síntese realizada por Alessandro Ghisalberti com base em várias conferências proferidas no Brasil: *As raízes medievais do pensamento moderno*. Porto Alegre: Edipucs, 2001. Sobre a releitura fenomenológica dos medievais, publiquei recentemente um livro: Bento Silva Santos, *Fenomenologia e Idade Média*. Curitiba: Editora CRV, 2013.

4.1 A Filosofia Moderna e a Idade Média (século XVII)

Do ponto de vista filosófico-doutrinal, há alguns temas abordados pelos pensadores modernos que permitem vislumbrar uma continuidade do pensamento medieval. Nesse sentido, podemos falar na “presença das raízes medievais da modernidade”. Em primeiro lugar, desde o final da Idade Média até

o século XVIII, a filosofia nunca deixou de tratar do caminho da **instância da transcendência**. Essa instância transcendental ora no Renascimento (como Marsílio Ficino e Pico della Mirandola), ora nas obras filosóficas de Descartes, Leibniz, Wolff, Kant. Muitos desses pensadores modernos retomam as demonstrações da existência de Deus, reelaborando as provas *a priori* ou *a posteriori*. Assim, há “um itinerário especulativo que deduz, com argumentos, a passagem do finito ao infinito, examinando a estrutura finita das coisas contingentes”. Da Idade Média procede “a instância ontológica que, da análise do ser limitado, sob o princípio de não-contradição, chega à afirmação da necessidade de ordem metafísica da existência do Ser absoluto, infinito, perfeitíssimo, que dá razão à possibilidade do ser contingente”²³.

A **concepção teocêntrica** do pensamento medieval sempre considerou o homem como uma figura singular no quadro mais amplo da natureza. Na pessoa humana descortinava o ser mais nobre e mais perfeito entre todos os seres vivos da natureza. O homem sempre manifestou aspirar a uma vida de realização e felicidade permanentes, não-interrompida pela morte. Essa aspiração a não morrer é sinal do sentido ao qual aspira constante a existência como tal.

“Não ser é um sem-sentido para a pessoa. Isso é tão verdadeiro que, embora nos deparemos com a morte a cada passo, embora vejamos morrer os nossos parentes e nossos amigos, embora assistamos aos seus enterros, ainda assim nos é extremamente difícil crer na realidade da morte. Todavia, a pessoa humana não se esquiva da morte e, assim, parece que essa aspiração seja esmagadora. Como é possível? Sabemos que uma aspiração, que exprime a estrutura natural de um ser, não pode ser frustrada” (Jacques Maritain)²⁴.

Desde a Antiguidade, passando pela Idade Média e chegando até os modernos, sempre encontramos pensadores que elaboraram razões em favor da imoralidade. Há uma capacidade da inteligência de refletir sobre tudo o que

.....

23 A. GHISALBERTI, *As raízes medievais do pensamento moderno*. Porto Alegre: Edipucs, 2001, 17–18.

24 *Apud* A. GHISALBERTI, *As raízes medievais do pensamento moderno*, 18.

participar do ser e da verdade em todo o universo: o objeto da inteligência é universal, privado de qualquer condição material particular; por essa razão, é imaterial. Nesse sentido, também será imaterial o ato da potência inteligente que o conhece. Portanto, “a inteligência é uma potência imaterial que, mesmo dependendo extrinsecamente do corpo, é imaterial pela estrutura intrínseca e, portanto, não está sujeita em si mesma à corrupção. Que a alma humana seja destinada à imortalidade é doutrina presente nas filosofias platônicas do Renascimento, como a de Marsílio Ficino e a de Pico della Mirandola”.

Por fim, outro ponto de contato com a Modernidade está na chamada **inteligibilidade do mundo**. Essa inteligibilidade articula-se em diversos aspectos. Por exemplo, “a predisposição da mente humana para conhecer a realidade assim como ela é, sem alterar suas estruturas constitutivas, ou mesmo, a capacidade do homem para instituir um modelo de saber rigoroso, uma *episteme* forte, que construisse processos argumentativos, demonstrativos e conclusivos que alcançassem a plena evidência científica”²⁵. Portanto, a racionalidade científica moderna se enraiza na forte paixão dos filósofos e cientistas medievais pela razão, na sua grande fé, na lógica e na investigação metodologicamente correta no plano da pesquisa empírica. Daí a importância de alguns métodos dessa inteligibilidade do mundo: a *scientia experimentalis* de Rogério Bacon, o princípio de verificação empírica, ou a *navalha de Ockham*, a arte combinatória e a mnemotécnica de Raimundo Lúlio²⁶.

4.2 Apropriação contemporânea da Filosofia Medieval (século XX)

Eis um grande desafio para o filósofo medievalista: “trazer os pensadores medievais para o diálogo com a Filosofia de nosso tempo”²⁷. É com base nesse “diálogo

.....
25 A. GHISALBERTI, *As raízes medievais do pensamento moderno*, 19–20.

26 Cf. A. GHISALBERTI, *As raízes medievais do pensamento moderno*, 19–20.

27 L. ALBERTO DE BONI, *A Filosofia Medieval e a Filosofia atual*, *Studium. Filosofia y Teologia* XV/30 (2012) 329. 333.

diacrônico” que deixamos de compilar e repetir o que foi dito. Nesse sentido, podemos dizer que “começamos a filosofar quando entramos em diálogo com os filósofos. Isto implica que discutamos com eles sobre aquilo do qual eles falam [...]. Uma coisa é averiguar as opiniões dos filósofos. Outra, inteiramente diferente, é discutir com eles o que dizem, isto é, aquilo sobre que eles dizem”²⁸.

O ponto de partida para uma aproximação fenomenológica da Idade Média provém da releitura de intuições do filósofo alemão Martin Heidegger nos inícios de sua carreira intelectual na Universidade de Freiburg. Nesse sentido, a *motivação* para relacionar Fenomenologia e Idade Média se concentra nas potencialidades próprias de uma *fenomenologia religiosa* no seio do período de 1916 a 1919 do “jovem” Heidegger, quando redigiu as notas de um curso acadêmico não proferido — na verdade cancelado em agosto de 1918, mas cuja redação continuou até 1919 —, intitulado *Os Fundamentos filosóficos da mística Medieval*²⁹, mas que, *oficiosamente*, essas notas tinham como objetivo a redação de um livro sobre a “fenomenologia da consciência religiosa e de seu mundo”³⁰. Nesse período juvenil da investigação heideggeriana já se descortina que a relação entre fenomenologia e religião é intrínseca em seu aspecto formal (“Wie” = “como”) e não quanto aos conteúdos (“Was” = *que* [coisa]), mesmo se mais tarde Heidegger tenha se mostrado pessoalmente oscilante na atitude frente à religião. Essa convergência só é compreensível, caso aqui entendamos “religião” como *religiosidade cristã*, cuja estrutura coincide formalmente com a da vida fática, da qual deriva a filosofia para Heidegger. É justamente durante o período friburgense, de 1916 a 1923, que Heidegger se opõe sobretudo à “absolutização injustificada da esfera teórico-científica”. O fenomenólogo e o crente respondem cada vez à provocação de sua eventual *coisa* (*Sache*), que se subtrai a toda esfera teórico-científica. De um lado, Heidegger propõe uma hermenêutica da facticidade, que deve

.....

28 M. HEIDEGGER, *Was ist das — die Philosophie?* Pfullingen: Neske, 1956, 31, *apud* J. MACDOWELL, *A missão da Filosofia hoje*, *Sapere Aude* 1/1 (2009) 20.

29 M HEIDEGGER, *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010, 289–320.

30 O livro nunca foi escrito por Heidegger, mas essas notas revolucionárias construíram as grandes linhas hermenêuticas de uma fenomenologia teológica (ou *teológica*).

evitar uma conceitualidade abstrata; assim ele radicaliza a fenomenologia, cuja coisa (*Sache*) é a vida fática:

“Eu não experimento a mim mesmo na experiência fática da vida nem como conexão de vivência, nem como conglomerado de atos: nem mesmo como qualquer coisa de eu -objeto em sentido determinado, mas naquilo que faço, no que me acompanha e sucede, no que me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre outros. Eu mesmo, em momento algum, experimento meu eu em separado, mas já sou sempre dependente do mundo circundante. Esse autoexperimentar-se não é uma ‘reflexão’ teórica, não é uma ‘percepção interna’ entre outras, mas experiência do mundo próprio”³¹.

De outro lado, em uma leitura fenomenológica do cristianismo das origens em sua dimensão rigorosamente pré-teorética, Deus não é objeto de conhecimento teórico nem tampouco um ente, e o próprio *conhecer* mesmo se insere na experiência fática da vida como “figuras de sentido” que revestem a forma de convicções fundamentais. A fenomenologia é, portanto, um interrogar e responder religioso secularizado³². Mesmo que Heidegger não tenha dado continuidade aos projetos anunciados na introdução e na conclusão de sua tese de habilitação sobre “Duns Scotus”³³ (publicada em 1916), as notas por ele elaboradas em 1918 comportam importantes indicações do modo como ele desejou tratar fenomenologicamente o mundo medieval³⁴.

•••••

31 M HEIDEGGER, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 17–18. Tradução modificada.

32 Cf. P. DE VITIIS, *Principali interpretazioni della Vorlesung heideggeriana Del 1920–1921: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in MOLINARO, A. (a cura), *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell’Epistolario paolino*. Roma: Urbaniana University Press, 2008, 107–117.

33 Heidegger fala de um “estudo filosófico, mais precisamente fenomenológico dos escritos medievais, morais e ascéticos da escolástica medieval” (*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus in Frühe Schriften* [GA 1]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, 205).

34 “Constituição da objetualidade religiosa: Deus se constitui na oração? Ou será que, de algum modo, ele já se deu de antemão (*vorgegeben*) e religiosamente na fé (‘amor’)? A oração é um comportamento específico [*Verhalten*] em relação a ele [isto é, Deus]?” (M HEIDEGGER, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 293).

Para evidenciar essa atualidade da apropriação contemporânea da Idade média servimo-nos de uma citação do terceiro sermão sobre o *Cântico dos Cânticos* de Bernardo de Claraval do século XII, que situa a religiosidade na esfera interior da experiência vivida: “Hoje lemos no livro da experiência (*hodie legimus in libro experientiae*) [...]”. Heidegger compreende essa frase assim: “Hoje queremos mover-nos de maneira compreensiva (descrevendo) no campo da experiência pessoal. Retorno à esfera da vivência própria e ausculto da revelação da própria consciência”. Trata-se de ler e pensar *de outro modo* essa fórmula de Bernardo, isto é, como campo experiencial que o livro faz abrir. Ler (*legere*) não é mais decifrar, mas *mover-se* a si mesmo, recolher, até mesmo ser afetado. A experiência (*experientia*) não é mais o ato de ler, mas vivência pessoal à qual ele reenvia. O hoje (*hodie*) não é o da análise, mas o da compreensão entendida como *descrição*, e descrever fenomenologicamente é atingir o eu histórico que existe interpretando seu mundo, que é também a morada de Deus.

Além disso, Bernardo de Claraval insiste sobre a característica vivida e eminentemente pessoal da experiência religiosa: “É uma fonte selada (*fons signatus*), onde o estrangeiro não tem acesso; mas somente aquele que dela beber, terá ainda sede”³⁵. Experiência interior seria equivalente à noção de “experiência fundamental” (*Grunderfahrung*), que torna possíveis e donde se desvelam todas as outras experiências religiosas ou místicas. Essa “experiência fundamental” é primária, não somente no sentido temporal (*zeitlich*), mas também no sentido *fundante*. Ela é, aliás, inteiramente histórica, no sentido de que esta palavra *historisch* não deve indicar nada de definitivo, mas de *autoresistente* primário. Entre as outras experiências ou fenômenos que inquietam o místico, enumeram-se entre outros os seguintes: a presença de Deus na alma, o recolhimento interior, o silêncio, a solidão, a receptividade, a oração, etc³⁶.

.....

35 S. BERNARDO DE CLARVAL, *Serm. in cant.*, III, 1: *Patrologia Latina* 183, col. 704 (tr. fr. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* [coll. “Sources chrétiennes”, n° 14], t. I. Paris: Cerf, 1966, 101).

36 Cf. M HEIDEGGER, *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 317–320.

Os dizeres de Bernardo de Claraval fixam um programa que serve para enunciar uma prática fenomenológica da filosofia medieval³⁷: certamente retorno à fonte (e, concretamente, em nosso caso, aos medievais), mas especialmente à liberação de seu fluxo pelo “remontar à experiência” que unicamente lhe dá acesso. Concretamente isso significa o seguinte: nem o texto e sua meditação (hermenêutica), nem a religião e seu estudo podem nem devem afastar-nos do “modo de ser vivido”, do qual eles são portadores³⁸. Assim, por exemplo, a partir da concepção de Eckhart sobre a relação entre o *esse* de Deus e o *ens* da criatura como relação de criação, chegamos à mesma conclusão, quando Turíngio afirma em sua *Expositio in Ecclesiasticum* 24, 21: “Qui edunt me adhunc esuriunt” (“aqueles que me comem ainda desejam comer”). Eis o sentido da metáfora para expressar a analogia entre a criatura e o Criador, entre o *ente* e o *Ser*: comer sem estar jamais saciado, tendo sempre mais fome. A fome ou a sede da criatura significa que o Ser não é para ela uma posse fixa, mas uma recepção contínua do ser nele. A fome ou a sede designa o apetite de uma coisa não possuída. Enquanto essa fome subsistir, a criatura afirmar-se-á como *ek-istente*, como saída de si sob a forma constante de uma inquietude em busca de Deus sem, contudo, jamais possuí-lo: nesse sentido, o ente criado é pura recepção e, portanto, está na indigência; tem continuamente fome e sede do Ser absoluto.

.....

37 Cf. E. FALQUE, *Parler d'expérience: spiritualité monastique et philosophie mystique*, in Jérôme ALEXANDRE (ed.), *L'actualité de saint Bernard*, Paris: Collège des Bernardins, 2010, 135–147.

38 Cf. E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre*. Paris: PUF, 2008, 16–19, 27–28.





MÓDULO III

Os Padres da Igreja

1

O Período Patrístico

(séculos I-VII d.C.)

Na história do Cristianismo, a filosofia surge justamene no momento em que alguns cristãos se posicionam em relação a ela, seja para condená-la, seja para absorvê-la na nova religião. Desde os inícios do Cristianismo, o vocábulo “filosofia” significa fundamentalmente “sabedoria pagã” sem a distinção moderna entre saber racional emancipado e teologia ou religião.

O pensamento dos Padres da Igreja está consignado na chamada “literatura patrística” que, em sentido amplo, designa o conjunto das obras cristãs escritas entre os séculos I e VIII. Nem todos os escritos possuem como autores os “Padres da Igreja”. Ora, esse título designa em sentido lato todos os escritores eclesiásticos antigos, mortos na fé cristã e na comunhão da Igreja católica. Falando de modo mais preciso, um “Padre (ou Pai) da Igreja” apresenta quatro características: ortodoxia doutrinal, santidade de vida, aprovação da Igreja, relativa antiguidade. Os primeiros cristãos realizavam uma leitura altamente seletiva da filosofia grega, assumindo aquilo que consideravam compatível com o Cristianismo enquanto religião revelada. *Grosso modo*, eram privilegiadas a **metafísica platônica**, com seu dualismo entre mundo espiritual e material (na linguagem platônica: a esfera suprassensível e a esfera sensível), a **lógica aristotélica**, com seus recursos demonstrativos e dialéticos, e a **retórica dos estoicos e sua ética**, com ênfase na resignação, na austeridade e no autocontrole.

A questão nevrálgica na reflexão patrística é a relação entre o *helenismo* (isto é, a filosofia grega em geral) e o *cristianismo*; trata-se do fenômeno singular do encontro entre *filosofia grega* e *mensagem religiosa cristã*. Para esse fenômeno foram dadas muitas explicações, das quais destacarei aquela de caráter mais teórico. Esse tipo de explicação descortina “algumas razões es-

truturais para esse extraordinário evento histórico-especulativo que foi o encontro entre sabedoria filosófica grega e o kerigma cristão primitivo”¹. Há razões estruturais para esse encontro: a *homologia* (*concordância*) notável entre a dimensão *teológica* da filosofia grega e o essencial *teocentrismo* da visão cristã, fundado na tradição bíblica. Essa homologia convive, no entanto, com uma radical *heterologia* (*dissonância/discordância*) na medida em que, ao movimento de constituição da *theologia* grega, que é um movimento de *anábasis* (*subida*), de ascensão do sensível ao inteligível e, finalmente, ao Primeiro Princípio, segundo uma matriz conceitual inaugurada por Platão, contrapõe o movimento de constituição da *theologia* cristã que acompanha o movimento de *katábasis* (*descida*), da descida do Absoluto à contingência do mundo e da história. No primeiro caso, o Absoluto é *pensado* ou atingido estaticamente como ápice de um movimento de ascensão intelectual. No segundo, o Absoluto é *dado* como termo de um gesto de revelação e de graça. É essa a tensão fundamental que atravessa toda a tradição filosófico-teológica cristã². Em resumo: o helenismo contestava metafisicamente a divindade de Cristo, porque não conseguia justificar, no evento da Encarnação, a transcendência de Deus com a contingência história de Jesus. Além disso, era impossível seja uma intervenção direta e pessoal na história por parte de Deus (perspectiva platônica), seja o acolhimento de tal intervenção divina “ad extra” por parte do cosmo (perspectiva estoica).

Do ponto de vista da literatura patrística, a filosofia aparece ora no mundo grego, ora no mundo latino. Então costuma-se abordá-la sob a seguinte nomenclatura: filosofia helênico-patrística e filosofia da patrística latina³. De um lado, na configuração da filosofia na Patrística é fundamental o Cristianismo como *fato religioso*. Nesse sentido pressupõe-se a revelação dada por Deus, implicando assim um tipo de saber transracional em diálogo ou em tensão com sabedoria humana. É importante ressaltar que o Cristianis-

•••••

1 H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 2002, 297s.

2 H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*, 298.

3 Ver, por exemplo, a síntese completa de C. MORESCHINI, *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

mo não se mostrou como um fato filosófico em si mesmo, mas “como um sistema de crenças ou como uma concepção das relações entre o homem e Deus”. Essa concepção abrange uma abordagem experiencial do encontro do crente com o evento Cristo, como é o caso sobretudo nas epístolas paulinas, e uma apreensão mais teórica com a elaboração do dogma cristão ao longo dos grandes Concílios Ecumênicos desdos primeiros séculos do Cristianismo. De outro lado, enquanto *fato cultural*, o Cristianismo gerou uma dimensão cultural, uma vez que, “servindo-se de elementos tomados da filosofia grega, deu origem a um pensamento que ocupou toda a época da humanidade, o período medieval latino, e que, inclusive, orientou a reflexão filosófica no mundo moderno e no contemporâneo”⁴. Considerando a extensão e a complexidade do período patrístico, dividido nos mundos grego e latino, optamos por restringir a abordagem a dois representantes fundamentais do pensamento filosófico-teológico na época dos Padres, a saber: Agostinho de Hipona e Gregório de Nissa. O texto de Claudio Moreschini⁵ poderá servir de grande utilidade para quem deseja aprofundar o pensamento dos Padres da Igreja como um todo.

•••••

4 R. RAMÓN GUERRERO, *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid: Ediciones Akal S.A., 2002, 14.

5 C. MORESCHINI, *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

2

A temática da Patrística com base na tradição greco-latina

Com base nos autores escolhidos, será possível vislumbrar concretamente o esforço de cada um para tornar aceitável o Cristianismo enquanto exercício cristão da razão, um exercício que permitiu à razão humana contemplar novas perspectivas até então desconhecidas.

De um lado, **Aurélio Agostinho**, considerado o mestre da Idade Média cristã, julgava a filosofia como amor da sabedoria, e essa sabedoria nada mais era do que a contemplação e posse da verdade. Enquanto investigação da verdade, a *filosofia* significava para ele procurar dinamicamente a vida feliz, a felicidade. *Sabedoria e verdade se identificavam na pessoa de Cristo, Caminho Verdade e Vida*. Mesmo dentro de um contexto literário e retórico da argumentação de Agostinho em vários diálogos de sua fase inicial entre 386 e 391, é predominante em seu itinerário intelectual a dimensão existencial da busca pela verdade no Cristianismo. De outro lado, **Gregório de Nissa**, o mais importante pensador da Capadócia no século IV. Diferentemente de Agostinho de Hipona, já conhecido por muitos cristãos, ao menos de ter ouvido falar dele, o mesmo não acontece com o Nisseno. O leitor poderia perguntar-se: quem de fato foi S. Gregório de Nissa? Um bispo? Um teólogo? Um pensador? Um asceta? Um místico? Um exegeta? As numerosas obras, importantes e originais, de caráter polêmico, expositivo, doutrinal e exegético, confirmam a figura poliédrica de Gregório de Nissa. Ele soube sintetizar harmonicamente a visão do homem propriamente bíblica com os elementos mais interessantes do pensamento de algumas das figuras entre as mais importantes da cultura filosófica precedente, tais como Platão, Aristóteles, Posidônio, Galeno e Orígenes. Passemos então ao comentário sobre os dois doutores da Igreja antiga.

2.1 Agostinho de Hipona (354–430)

Na abordagem da principal figura do mundo latino, não abordaremos a evolução histórica do problema da relação entre fé e razão⁶, mas nos limitaremos à apresentação do pensamento de Agostinho acerca desse tema, pois constituiu o ponto de partida para ulteriores aprofundamentos ao longo da Idade Média latina. Antes, porém, de examinar esse problema, será necessário considerar o pensamento filosófico de Agostinho como um todo. Concretamente, trataremos de três aspectos principais: 1º) a visão global da filosofia de Agostinho; 2º) o itinerário intelectual e espiritual do filósofo; 3º) as relações entre fé e razão.

O pensamento filosófico de Agostinho

O objeto da filosofia, segundo afirma Agostinho em sua obra *Soliloquia*, pode ser condensado em duas palavras: Deus e a alma: “A razão — Que coisa, portanto, queres saber?... *Agostinho* — Desejo ter ciência de Deus e da alma. A razão — E nada mais? *Agostinho* — Absolutamente nada” (*Soliloquia* I, 2, 7). O conhecimento da alma é o conhecimento de si mesmo. O homem, portanto, constitui também o objeto central da filosofia, já que o conhecimento de Deus é o conhecimento do criador do homem, de sua “origem” (*origo*); através do conhecimento do homem, o filósofo “se torna idôneo para compreender o princípio racional do universo”⁷. São dois objetos estreitamente unidos da indagação filosófica: só se chega a Deus partindo do homem, mas do homem se obtém verdadeira ciência somente quando nele se descortina a imagem de Deus.

Agostinho, um filósofo de ocasião

Mesmo que Agostinho tenha se dedicado à filosofia todo período de sua maturidade, isto é, desde os diálogos escritos em Cassiciaco no período de 386–387 até sua última obra contra o pelagiano Juliano de Eclano, deixada

.....

6 Para uma visão geral, cf. U. ZILLES, *Fé e Razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993

7 Cf. AGOSTINHO, *De ordine* II, 18, 47

inacabada no momento de sua morte em 430, ele não elaborou um verdadeiro e próprio sistema filosófico. Enquanto outros na Antiguidade clássica, como, por exemplo, Platão e Cícero, consagraram obras inteiras ao exame de argumentos filosóficos específicos, Agostinho só o fez muito raramente. Na primeira fase de sua atividade literária, algumas obras abordam temas filosóficos específicos como, por exemplo, o ceticismo e o dogmatismo (*Contra Academicos*), os problemas relativos à alma (*De quantitate animae*), o mal, o livre-arbítrio e a presciência divina (*De libero arbitrio*). Muitos de seus escritos, mesmo aqueles que têm um profundo embasamento filosófico (como *De Trinitate*, *De Civitate Dei*, *De Genesis ad litteram*) são fundamentalmente respostas a uma série de problemas relacionados a circunstâncias pessoais, teológicas e de política eclesial. A especulação como um fim em si mesmo, indiferente a tais circunstâncias, jamais constitui a causa eficiente que induz Agostinho a escrever, mesmo que não poucas vezes determine o campo a partir do qual se dedica à análise de um problema filosófico particular. Se, portanto, os escritos de Agostinho não constituem um verdadeiro e próprio sistema, ele poderia então ser descrito como um *filósofo de ocasião*. Todavia, deve-se admitir que o seu pensamento é dominado por determinados conceitos fundamentais e que tal tendência pode ser descrita em termos gerais.

Duas atitudes diante da filosofia

Quanto ao seu posicionamento em relação à filosofia, Agostinho assume duas atitudes assaz diversas, muito embora não haja traços de uma clara distinção entre os aspectos teológicos e os aspectos filosóficos de seu pensamento. Em um primeiro momento, especialmente antes de sua elevação à cátedra episcopal em 396, ele faz coincidir o horizonte noético da filosofia com o da realidade e da verdade, atribuindo ao saber filosófico, à sabedoria, um valor soteriológico indiscutível. Em segundo momento, isto é, a partir de sua sagração episcopal, o horizonte hermenêutico muda radicalmente: a razão especulativa é colocada no âmbito mais vasto da revelação, à qual compete também e exclusivamente o poder salvífico: a única fonte de salvação é Cristo, caminho, verdade e vida. Entretanto, devemos notar que, mesmo não mais reconhecendo a autonomia da filosofia e restringindo ao máximo sua

utilidade, Agostinho conserva inalterada a sua concepção acerca da natureza, da metodologia, da divisão e das finalidades da indagação filosófica. Nesse sentido, quando procura definir filosofia, Agostinho propõe normalmente a definição clássica de Pitágoras e Platão: “*Studium vel amor sapientiae*”⁸. Não se trata simplesmente de uma definição nominal, mas real; é uma indagação, um estudo da verdade em vista da posse da sabedoria; não é, portanto, um estudo especulativo das causas últimas e das realidades fundamentais, uma procura existencial cujo objetivo é a autorrealização na posse da *vita beata*⁹. Ora, é um fato capital, para a compreensão do agostianismo, saber que a sabedoria — objeto da filosofia — sempre se confunde com a ideia de bem-aventurança. O que Agostinho procura é um bem cuja posse preencha todo desejo e, em consequência, traga paz e felicidade.

Funções críticas atribuídas à filosofia

Na produção literária de Agostinho não é difícil encontrar as duas funções principais atribuídas tradicionalmente à filosofia: uma função *crítica*, para distinguir e remover todos os obstáculos que entravam a caminho para a verdade, e uma função *construtiva* de descoberta e elucidação sistemática da verdade. Embora não tematize explicitamente essa distinção, Agostinho a utiliza já mesmo em suas primeiras obras, privilegiando mais a função crítica do que a construtiva. Assim o exercício dessa função aparece nos três livros *Contra Academicos*, compostos logo após a conversão e antes mesmo de receber o batismo: trata-se, ao mesmo tempo, de uma crítica do ceticismo e defesa do conceito de acessibilidade do conhecimento. O reconhecimento da dupla função, crítica construtiva, se encontra no prólogo ao *Contra Academicos*:

.....

8 AGOSTINHO, *De civitate Dei* VIII, 1, 8; *Contra Academicos* I, 3, 7

9 Note-se que Agostinho, desde seus primeiros escritos, confronta os conceitos gregos e romanos de felicidade, sabedoria e virtude com a autoridade do cristianismo. Ele assume a ética eudaimônica que caracteriza filosofia antiga: a felicidade ou “bem-aventurança” (*beatitudo*) é em si mesma acessível a todos e consiste na realização da sabedoria (*sapientia*).

“A filosofia me libertou inteiramente daquela superstição (do maniqueísmo) na qual eu me precipitei juntamente contigo. Ela ensina, e com razão, que não se deve ter consideração, mas somente desprezar aquilo que se percebe com os olhos mortais, aquilo que é objeto da percepção sensível. Ela promete mostrar com evidência a Deus, sumamente verdadeiro e inefável, e já se digna fazê-lo aparecer como que através de nuvens transparentes”¹⁰.

O método de Agostinho: “Noli foras ire; in interiore homine habitat veritas”
(Não ir fora; no interior do homem habita a verdade)

Para atingir a certeza epistemológica, a filosofia poderá seguir vários métodos. Entre os filósofos da antiguidade, havia a maiêutica de Sócrates, a dialética de Platão e a lógica de Aristóteles e dos estoicos. Agostinho conhecia esses métodos antigos e se serviu às vezes tanto da lógica quanto da maiêutica, mas, nas obras filosóficas da juventude, privilegiou a dialética. Todavia, em sua procura apaixonada da verdade, Agostinho seguiu um caminho pessoal: o caminho da interioridade ou da introspecção. Esse caminho consiste em procurar a verdade olhando para si mesmo, segundo a fórmula emblemática *“Noli foras ire; in interiore homine habitat veritas”*. Tal fórmula é dada como imperativo de toda a sua filosofia.

O método introspectivo de Agostinho não é uma simples análise existencial, nem apresenta objetivos meramente descritivos ou fenomenológicos: seu escopo é fundamentalmente transcendental e metafísico: o *noverim me* está direcionado ao *noverim te*. O preceito fundamental do socratismo *“Nosce te ipsum”* (*Conhece-te a ti mesmo*) é, certo modo, o ponto de partida de Agostinho, mas não sem fazê-lo passar por uma transformação. Não implica um simples conhecimento de si, isto é, das aptidões, do caráter, temperamento, inclinações e fraquezas particulares de cada indivíduo. Por que esse preceito do *“Nosce te ipsum”*? — A fim de que a alma, sabendo o que é, viva de acordo com a sua na-

.....

10 AGOSTINHO, *Contra Academicos* I, 3. Provável alusão à meditação das disciplinas liberais (ver *Solilóquios* I, 6, 12; 8, 15; 13, 23). Em outras palavras: as “nuvens transparentes” (*lucidae nubes*) aludiriam ao adestramento gradual ao qual o olho interior deve submeter-se para suportar a luz ofuscante do sol inteligível, na linha do célebre mito da caverna de Platão (*República* 515c–516b).

tureza, isto é, coloque-se no lugar que lhe convém: abaixo daquele a quem deve se submeter, acima do que ela deve dominar. Acima do corpo e abaixo de Deus.

Desse modo, segundo Agostinho, a alma que pensa em si mesma e volta, portanto, a seu interior, superará o seu próprio eu, e, nessa experiência de imanência, chegará a elevar-se acima de si mesmo para ir até a Verdade. Por conseguinte, conhecer efetivamente a si mesmo e conhecer a Deus não são dois procedimentos, métodos distintos, mas duas etapas de um único procedimento, de um único método: a verdadeira interioridade acontece só quando se estende e se integra na metafísica. Interioridade sem metafísica é uma interioridade superficial comparável a uma análise existencial. A alma, através de seu desnudamento interior, isto é, o perscrutar as condições do seu ser, do seu conhecer, do seu amar, do seu desejar com a consequente descoberta de sua fragilidade, não poderá deixar de entrever a fonte do seu ser, da sua verdade, do seu bem — Deus. Isto é o resultado de uma análise atenta e objetiva dos fatos e não um artifício sofisticado ou um divertimento literário:

“Trata-se do destino da nossa vida, dos costumes, de nossa alma que tende a superar todos os obstáculos do mundo das aparências, e depois de abraçar a verdade, voltando, por assim dizer, ao país de sua origem, há de triunfar do prazer e, na absoluta segurança, reinar no céu”¹¹.

Uma vez examinada a visão global da filosofia de Agostinho, vejamos então seu itinerário intelectual e espiritual para, em seguida, tematizar e precisar as relações entre fé e razão, bem como o momento teológico da razão.

Do racionalismo à fé:

O processo de conversão de Agostinho

Basicamente existem cinco fases na evolução espiritual de Agostinho: em primeiro lugar, o amor à filosofia graças à leitura de *Hortensius* de Cícero (A); em seguida, a adesão ao maniqueísmo ao longo de nove anos (B); em terceiro

.....

¹¹ AGOSTINHO, *Contra Academicos* II, 9, 22.



S. Agostinho

lugar, do maniqueísmo ao ceticismo acadêmico (C); em quarto lugar, a passagem determinante ao neoplatonismo (D); por fim, do neoplatonismo à sua conversão ao cristianismo (E).

◇ A “primeira conversão à filosofia”¹²

Em 373, no curso do programa acadêmico, entregou-se com ardor à leitura do diálogo *Hortensius* de Cícero, hoje perdido, aí encontrando uma concepção radicalmente nova de vida. Essa “primeira conversão à filosofia”¹³ o conduziu ao cultivo da sabedoria em si mesma, pois Cícero não recomendava nenhuma escola filosófica especial; é o amor da Verdade e não somente da inteligência, e a linguagem utilizada por Agostinho para descrever sua procura é uma linguagem mística. O entusiasmo que o levava para a filosofia em si mesma, isto é, “para o amor da própria Sabedoria” tinha um caráter religioso, sem, porém, reconhecer explicitamente nessa procura o próprio Deus. Todavia, nessa busca, confessa Agostinho ter sentido a ausência do nome de Cristo: “bebera-o com leite materno o meu terno coração, e dele conservava o mais alto preço”¹⁴. Diante dessa afirmação, é legítimo perguntar se a leitura de *Hortensius* terá evocado ao jovem Agostinho lembranças de sua fé na infância. Ora, segundo os fragmentos conservados dessa obra, Cícero aborda frequentemente questões sobre as quais a doutrina cristã possui um ensinamento: Deus, o homem, sua vida moral e seu destino. Portanto, é muito provável que a obra de Cícero tenha evocado à memória de Agostinho as recordações de sua fé cristã.

Mesmo se a filosofia para Agostinho não é senão uma etapa para o saber teológico, a influência do autor de *Hortensius* foi, no entanto, determinante. A identificação da Sabedoria com Cristo norteou sua concepção do cristianismo, interpretado no quadro da filosofia antiga, ao mesmo tempo como doutrina da felicidade pela sabedoria e como gênero de vida ascética e con-

.....
12 Cf. AGOSTINHO, *Confessiones* III, 4, 7.

13 O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*. Paris, 1966, 25s.

14 AGOSTINHO, *Confessiones* III, 4, 7–8

templativa¹⁵. Assim, após ter sido conquistado pelo amor à sabedoria através da leitura de *Hortensius* de Cícero, Agostinho inicia seu labor em busca das fontes de um conhecimento que julgava ser o mais aceitável. Inicialmente, não deixa de incluir também as Escrituras, mas esse primeiro contato com as Escrituras foi acompanhado de preconceitos racionalistas que lhe impediam penetrar na verdade transcendente contida nos livros sagrados. O estilo e a linguagem dos livros divinos lhe pareceram assaz ordinários e toscos:

“Por tanto determinei aplicar-me às Santas Escrituras, por ver que tais eram, e achei serem coisa não manifesta aos soberbos, nem aos pequenos; mas que ao começo eram humildes, no progresso altas, e cobertas de mistérios, e eu não era tal que pudesse entrar por elas, nem dobrar a minha dureza para seguir as suas pisadas. E então quando vi aquela Escritura não o senti, assim como agora o digo, antes não me parecia digna de ser comparada com a eloqüência de Túlio. Porque a minha inclinação fugia do seu humilde estilo; e a minha vista interior não penetrava o interior delas. Verdade é que ela crescia com os pequenos, mas eu desprezava-me de ser pequeno; e com a soberba, e inclinação que tinha, parecia-me que era grande”¹⁶.

Essa experiência dolorosa de uma insatisfação crescente aparece ainda na passagem de um sermão dado povo:

“Eu que vos falo fui enganado outrora, quando desde jovem me aproximei pela primeira vez das Escrituras. Aproximei-me não com piedade de quem procura humildemente, mas com a presunção de quem deseja discutir (...) Ousei procurar com soberba aquilo que só os humildes podem encontrar. Quanto sois agora mais felizes. Estivestes como filhotes no ninho da fé e recebestes o alimento espiritual! Infeliz de mim, ao

.....

15 Cf. G. MADEC, *La notion agustinienne de “Philosophia”*, *Revue de l’Institut Catholique de Paris* 18 (1986) 39–43.

16 AGOSTINHO, *Confessiones* III, 5

contrário, que julguei-me idôneo para o vôo, abandonei o ninho e caí antes de poder voar! Mas o Senhor misericordioso me acolheu e me recolocou no ninho antes que os transeuntes em pisoteassem”¹⁷.

◇ Adesão ao maniqueísmo

Nesse estado de confusão e desorientação, Agostinho adere ao *racionalismo* gentio-cristão dos maniqueus, que menosprezavam os simples fiéis e prometiam aos seus sequazes um saber de ordem superior, bem como a prova cabal da verdade. Trata-se, portanto, do maniqueísmo, cujo fundador foi o persa Mani (216–274 ou 276), nascido em Basra. Mani fundou uma religião dualista. Uma boa síntese sobre essa seita se encontra ora no Livro III das *Confissões* de Agostinho, ora na obra de Marcos Roberto Nunes Costa¹⁸. Sobre o caráter dualista do pensamento de Mani, afirma Johannes Brachtendorf:

“A antropologia de Mani é totalmente marcada por sua visão dualista básica. O corpo humano é um mal, pois é criado pelos demônios das trevas. Em contrapartida, a alma é luz e pertence, por sua natureza, ao Pai, o Grande. A alma precisa despertar por meio do nous [intelecto], para se conscientizar de seu caráter iluminado, mas como mostra o lamento de Adão, esse despertar não acarreta libertação imediata. Ao contrário, a matéria ainda se esforça por entorpecer a alma, para colocá-la a serviço do corpo. Surge, desse modo, uma luta permanente entre o ‘o novo homem’ e o ‘velho homem’, como diz Mani recorrendo ao apóstolo Paulo (Ed 4, 22–24). De acordo com Mani, o velho homem totalmente mau, vive no corpo; o novo homem, totalmente bom, vive, ao contrário, na alma. O pecado não deriva da vontade da alma, mas nasce do corpo, que nos momentos de inconsciência da alma assume o comando”¹⁹.

.....
17 AGOSTINHO, *Sermones* LI, 5, 6.

18 *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

19 J. BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008, 80.

Segundo a descrição feita no Livro III das *Confissões*, os maniqueístas tinham continuamente na boca a palavra “verdade”: “*Diziam: ‘verdade, verdade’, e disto falavam-me continuamente*”. Foi provavelmente a palavra “verdade” que o seduziu, levando-o assim, no espaço de poucos dias, a abandonar a fé da juventude e a abraçar o maniqueísmo. A adesão a essa seita implicava logicamente não somente a recusa da autoridade da Escritura, mas também o abandono da Igreja católica.

Do racionalismo maniqueísta provêm os erros de Agostinho nessa fase de sua vida, particularmente as concepções que assumiu acerca de Deus e da alma. Segundo os fautores da seita, Deus é luz, o que equivale a dizer que Ele é um ente corpóreo. As almas humanas seriam simples partículas dessa luz divina, desterradas para os corpos visíveis. A raiz mais profunda dos erros de Agostinho era o seu próprio orgulho: “... *mas como quando eu queria pensar em meu Deus, não sabia pensar de vós senão grandeza de corpo (nem cuidava que houvesse outra senão como esta) era a maior e quase a única causa inevitável do meu erro*”²⁰. Todavia, a renúncia ao racionalismo deu-se sob a ação decisiva de seu contato com *Santo Ambrósio*, cujas pregações escriturísticas lhe permitiram aceitar o fato de que a Igreja dispõe de uma inteligência muito mais profunda da Escritura. Sob o influxo das homilias de Ambrósio, Agostinho superou dois grandes obstáculos que o mantinham ainda longe da Igreja: o primeiro era representado pela linguagem marcadamente antropomórfica da Escritura; o segundo dizia respeito à versão repugnante dada pelos maniqueus acerca do ensinamento da Igreja católica.

Agostinho, portanto, deu-se conta do erro que cometera ao submeter a doutrina da Igreja ao juízo imaturo de sua própria razão. Essa não funciona segundo suas próprias forças; todo conhecimento verdadeiro é efeito da iluminação do Verbo. É assim que os platônicos puderam conhecer a Deus, o verdadeiro Deus, uno e trino, sem, porém, terem conhecido a fonte da sabedoria: a Sabedoria, o Verbo que é o Cristo. Nesse nome salutar se encontra “*totum culmen auctoritatis lumenque rationis*” (todo o cume da autoridade, toda

.....
20 AGOSTINHO, *Confessiones* V, 10, 19.

luz da razão)²¹. Cristo é o princípio de coerência da doutrina agostiniana²²: Ele é, na ordem ontológica, Criador e Salvador, e, na ordem epistemológica, fundamento da fé e da inteligência²³.

◇ Do maniqueísmo ao ceticismo acadêmico

A desilusão em relação ao maniqueísmo induziu Agostinho, durante a sua permanência em Roma no ano de 383, a abraçar por certo período as doutrinas cétricas: “Ocorreu ao pensamento ter havido uns filósofos acadêmicos, mais prudentes do que os outros, porque julgavam que de tudo se havia de duvidar e sustentavam que nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem”²⁴. Decepcionado, em Cartago, por seu encontro com Fausto, Agostinho parte para Roma onde fica doente por ocasião de sua chegada. Ele reencontra ainda maniqueus com os quais partilha algumas opiniões, mas não hesita em criticá-los. Esse período começa a terminar a partir de 384, quando Agostinho residia em Milão. Encontrando o bispo Ambrósio, o Hiponense ouviu suas homilias, repletas de reminiscências platônicas. Nesse ambiente de cristãos platônicos Agostinho encontrará, juntamente com a leitura dos “livros platônicos” em 386, o ensinamento cristão que procurava²⁵.

A experiência da “dúvida cétrica” de Agostinho e o uso que é feito da doutrina correspondente em sua evolução intelectual devem ser interpretados a partir de suas afirmações no Livro V das *Confissões* e da leitura cursiva do *Contra Academicos*, mas isto pressupõe apresentar alguns elementos que dificultam a compreensão das relações de Agostinho com a doutrina dos cétricos acadêmicos: de um lado, a questão de saber em que sentido Agostinho adotou a posição acadêmica; de outro lado, por qual regra de coerência ele

.....

21 AGOSTINHO, *Epistula* 118, 5, 33

22 Cf. J. J. O'DONNELL, *The Authority of Augustine*, *Augustinian Studies* 22 (1991) 7–35

23 AGOSTINHO, *De Trinitate* XIII, 19, 24

24 AGOSTINHO, *Confessiones* V, 10, 19.

25 Cf. AGOSTINHO, *Confessiones* V, 10, 18; V, 10, 19; V, 13, 23.

passou de Cícero à Bíblia, da Bíblia ao maniqueísmo e do maniqueísmo ao ceticismo; enfim, se Agostinho permaneceu cético ou deixou de sê-lo, isto é, sua relação com o (s) projeto (s) filosófico (s) e sua maneira de apreender o sentido do (s) mesmo (s)²⁶.

Se Agostinho, ao menos durante o tempo que vai de seu encontro com Fausto à sua leitura dos neoplatônicos, adere às teses acadêmicas, está sob a condição de resumir sua relação com essa doutrina em cinco proposições:

(1) a indagação acerca de uma união salvífica com a divindade (o Cristo identificado com a sabedoria e com a verdade) condiciona suas pesquisas doutrinárias, de sorte que é (2) uma “desesperança soteriológica” que o aproxima do ceticismo acadêmico, mesmo se é verdade (3) que sua “desesperança gnosiológica” serviu-lhe para terminar de refutar as pretensões maniqueias de possuir a gnose verdadeira e salvífica; de outro lado (4) Agostinho parece-nos ter interpretado a tese acadêmica da incapacidade do homem de formar uma representação compreensiva da verdade no sentido de uma impotência do homem em unir-se a Deus, sem (5) ter aceitado a possibilidade de atingir a *ataraxia* pela suspensão do juízo nem a beatitude pela pura pesquisa do verdadeiro.

A rigor, Agostinho não oferece uma apresentação da doutrina acadêmica, mas distribui o entendimento que dela possuía em dois pontos, designando sua própria compreensão como imperfeita: (1) deve-se duvidar de tudo; (2) nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem; (3) na verdade os Acadêmicos tinham escondido sua “intenção”, e o verdadeiro sentido de sua doutrina, a fim de que o “vulgar” não tivesse acesso a ela: a prudência deles não é somente de ordem gnosiológica, mas ela dissimula uma verdade mais profunda²⁷.

.....

26 Cf. sobretudo É. DUBREUCQ, *Augustin et les scepticisme académicien*, *Recherches de Science Religieuse* 86/3 (1998) 335–365.

27 Cf. AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos* III, § 37 ao § 43. Agostinho elabora nesses parágrafos uma “hipótese histórica” sobre as vicissitudes da Academia platônica. Nessa reinterpretação da filosofia de Platão discutida na Academia vê-se que Agostinho assume a tese de que houve um forte dogmatismo em Platão e nos desenvolvimentos posteriores estoicos e neoplatônicos. Nesse caso, nem Platão, nem, supostamente, Arcesilau ou Carnéades seriam céticos (ou seriam anômalias), e esse título só conviria aos pirrônicos. Sobre a ideia de que na Academia se preservava

O “tempo cético” de Agostinho segundo o Livro V das Confissões

A partir da leitura do livro V das *Confissões* podemos entender o “tempo cético” da seguinte maneira: se Agostinho achou sedutora a tese maniqueísta concernente à origem do mal e à natureza da alma, ele experimentou certamente alguma repugnância em aderir às narrações cosmogônicas que a sustentam: ele esperava Fausto como aquele que resolveria todas essas dificuldades que não pudera elucidar, não obstante todas suas leituras dos escritos dos filósofos (isto é, a filosofia da natureza)²⁸. Os elementos do “tempo” cético — que caracterizariam perfeitamente a atitude dos acadêmicos — são entendidos por Agostinho como *desesperança* e *instabilidade*.

A desesperança e o “tempo cético”

É mais de seu próprio desespero que a narração das *Confissões* faz nascer a aproximação de Agostinho com as posições acadêmicas que ele já conhecia por já tê-las encontrado em Cícero. Não se trata de adotar a posição cética como tal, suspendendo o juízo para conseguir a sabedoria sob a forma da *ataraxia*; quando não se pode ter nenhuma posição afirmativa e certa, que atitude assumir para melhor conduzir a vida? Agostinho tem o conhecimento de uma tese negativa, segundo o *Contra Acadêmicos* (III, 9, 18): “negant Academici sciri aliquid posse”: os acadêmicos não são, portanto, aqueles que afirmam que o saber é inacessível ao homem, mas aqueles que negam que o homem possa saber o que quer que seja. O coração da doutrina concerne à possibilidade de uma certeza vivida, e isso é fundamental para compreender como o ceticismo acadêmico penetra na vida de Agostinho.

a parte dogmática do platonismo, ver especialmente C. LÉVY, *Scepticisme et dogmatisme dans l'academie: 'l'ésoterisme' d'Arcesilas*, *Revue des Études Latines* 56 (1978) 335–348. Cf. também R. ROMÁN ALCALÁ, *El enigma de La Academia Platónica. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*. Córdoba: Berenice, 2007, 35–50.

28 Cf. AGOSTINHO, *Confessiones* V, 7, 12.

“A desesperança teórica ou gnosiológica é bem menos decisiva na maneira como Agostinho recebe o ceticismo acadêmico do que sua desesperança vivida, que se situa no plano da questão da salvação pessoal”²⁹.

Mas é preciso observar que a desesperança não é gerada pelo ceticismo, mas nasce, antes de tudo, da decepção engendrada por Fausto e, *a fortiori*, pelos outros maniqueus. A desesperança de Agostinho deve ser entendida no sentido soteriológico: de que ou de quem esperar a salvação, uma vez que o maniqueísmo se mostrou pura quimera? Segundo as *Confissões*, Agostinho continuava a frequentar os maniqueus, mesmo já desesperando de poder alcançar a verdade por meio dessa falsa doutrina, ou seja, Agostinho, renunciara a tornar-se um Eleito e, assim, assegurara sua salvação pela doutrina de Manés. Essa desesperança concerne à salvação, e Agostinho desesperava até mesmo de realizar sua salvação na Igreja católica, uma vez que os maniqueus o enganaram fazendo-lhe crer ser impossível e impensável de encontrar nela a verdade. Vejamos, portanto, algumas passagens onde aparecem o termo *desesperare* e seus derivados:

“Comecei a desesperar (desesperare) da sua [= Fausto] capacidade para me esclarecer... desesperei (desperans) ainda mais dos seus restantes mestres... Mas, já desesperado (desperans) de poder alcançar a verdade por meio desta falsa doutrina... desesperava (desperantem) de poder encontrar na vossa Igreja a verdade de que me tinham apartado... Comecei a amá-lo [Ambrósio], ao princípio não como mestre da Verdade — pois desesperava (desperabam) de encontrá-la na Vossa Igreja — mas... perdidas já todas as esperanças (desperanti) de que se patenteasse ao homem o caminho para Vós... Desconfiava e desesperava (desperabam) de encontrar a verdade... Encontrou-me em grave perigo, na desesperação (desperatione) de buscar a verdade”³⁰.

.....

29 Cf. É. DUBREUCQ, *Augustin et le scepticisme académicien*, 344 et passim.

30 AGOSTINHO, *Confessiones* V, 7, 12; V, 7, 13; V, 10, 18; V, 10, 19; V, 13, 23; V, 14, 2 4; VI, 1, 1.

A instabilidade e o “tempo cético”

O outro elemento — a instabilidade — deve ser compreendido à luz da desesperança soteriológica: não poder encontrar salvação em Deus através da interpretação da boa doutrina significa errar em uma existência doravante privada de todo sentido e ser condenado irremediavelmente à obscuridade e à perda sem retorno. Na abertura do Livro VI das *Confissões* Agostinho resume o estado de seu espírito na época:

“Minha mãe, forte na piedade, já tinha vindo ao meu encontro, seguindo-me por terra e por mar, com a segurança posta em Vós, no meio de todos os perigos. Era ela que, nos riscos dos mares, incutia coragem aos próprios marinheiros que costumam animar os inexperientes navegadores do abismo, quando se perturbam: prometia-lhes a chegada a salvo, porque Vós, em visão, lhe havíeis prometido isso. Encontrou-me em grave perigo, na desesperação de buscar a verdade; mas, enfim, descobrindo-lhe que já não era maniqueia e que também ainda não era católico, não saltou de alegria, como quem ouve qualquer nova imprevista [...]. Não foi, portanto com imoderado júbilo que seu coração estremeceu, ao ouvir que em grande parte me tinha convertido, graça que ela todos os dias Vos pedia com lágrimas. Ainda não havia me tornado adepto da verdade, mas já me tinha arrancado do erro”³¹.

A passagem em questão nos oferece duas coisas importantes: a viagem marítima de Mônica tornou-se uma metáfora da existência humana. Considerando a associação entre a desesperança e a verdade, emerge a seguinte interpretação: não saltar de alegria significa que Mônica percebeu que seu filho, mesmo não sendo mais maniqueu, não é ainda verdadeiramente cristão. A instabilidade da existência, expressa sob a metáfora marítima, é o correlato da desesperança soteriológica. Quem não possui esperança de realizar sua salvação só resta a vacuidade ontológica de uma existência efê-

.....

31 AGOSTINHO, *Confissões* VI, 1, 1 (o grifo é nosso).

mera. É justamente esta atitude que é descrita na alternativa das doutrinas maniqueias, acadêmica e cristã: encontrando-se na desesperação de buscar a verdade, Agostinho abandona o maniqueísmo, mas, assim procedendo, ele permanece desprovido de todo recurso, pois ainda não encontrou a doutrina da salvação. Ele não “havia ainda se tornado adepto da verdade”. E esta verdade é a Verdade divina, isto é, Cristo (e não somente as verdades às quais a inteligência humana é capaz de atingir)³². Trata-se aqui novamente de uma desesperança soteriológica.

“A passagem da doutrina maniqueia à cristã tem como ponto de ligação a busca da união com Cristo; as doutrinas acadêmicas e neoplatônicas nada mais são do que tempos intermediários nesta busca”³³.

Embora considere a doutrina acadêmica superior à maniqueia, ainda que incapaz ao nível soteriológico, Agostinho não adota a atitude fundamental do cético, a saber: a suspensão do juízo. Em lugar dessa atitude, Agostinho adota a da instabilidade e a da flutuação. A julgar, portanto, pelos dizeres do próprio Agostinho nas *Confissões* e pela indivisível unidade de discurso filosófico e vida filosófica como marca da concepção antiga da filosofia, o seu chamado período cético não é a descoberta da sabedoria cética, mas, antes um “tempo de dúvida” (*tempore dubitationis*) do que uma construção intelectual: “Por essa razão (*Itaque*), *duvidando de tudo*, à maneira dos Acadêmicos — como os julga a opinião mais seguida — e *flutuando entre todas as doutrinas*, determinei abandonar os maniqueístas, parecendo-me que não devia, neste tempo de dúvida, permanecer naquela seita à qual já antepunha alguns filósofos. Porém... esses filósofos desconheciam o *nome salutar de Cristo*. Portanto (*ergo*), resolvi fazer-me catecúmeno na Igreja católica”³⁴. Comparando

.....

32 Cf. Jo 14, 6. Ao longo de seus escritos, Agostinho utiliza frequentemente essa passagem (em conjugação com textos paulinos: por exemplo, 1Cor 1, 24 em *Contra Acadêmicos* II, 1, 1, Cristo como *virtus et sapientia Dei*) para falar que Cristo, Filho de Deus, Sabedoria de Deus, é a Verdade.

33 Cf. É. DUBREUCQ, *Augustin et le scepticisme académicien*, 344 et passim.

34 AGOSTINHO, *Confessiones* V, 14, 25 (o grifo é nosso).

os termos *itaque* e *ergo* dessa passagem com o *itaque* (*Confessiones* III, v, 9) que introduz a passagem de Cícero à Bíblia e ao maniqueísmo, verificamos o que é decisivo aos olhos de Agostinho: o *nome de Cristo*. Portanto, sua atitude é essencialmente orientada por uma questão religiosa — como unir-se ao Cristo? Qual é a justa doutrina depositária do nome de Cristo? — e não por uma questão “filosófica” no sentido clássico da Antiguidade tardia:

“Mas Vós sabeis, Luz do meu coração, que naquele tempo ainda não me eram conhecidos estes ensinamentos do Apóstolo S. Paulo [Cl 2, 8]. Apenas me deleitava, naquela exortação [o Hortênsio de Cícero], o fato de essas palavras me excitarem fortemente e acenderem em mim o desejo de amar, buscar, conquistar, reter e abraçar, não esta ou aquela seita, mas sim a própria sabedoria (ipsamsapientiam), qualquer que ela fosse. Uma só coisa me magoava no meio de tão grande ardor: o nome de Cristo (nomen Christi) não se encontrava aí. [...] Por essa razão (Itaque), dediquei o meu espírito ao estudo das Sagradas Escrituras, e ver o que elas eram [...] Por essa razão (Itaque) caí nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes, demasiado carnis e loquazes. Havia na sua boca laços do demônio e um engodo, preparado com a mistura de sílabas do Vosso nome, de Nosso Senhor Jesus Cristo e do Espírito consolador, o Espírito Santo. [...]”³⁵.

◇ O desejo de viver o otium (ócio) filosófico:
O choque libertador provocado pelo Neoplatonismo

À luz de seus primeiros escritos³⁶ e, especialmente, do Livro VII das *Confissões*³⁷, sabemos que Agostinho leu alguns “livros platônicos”. Considerando a quase simultaneidade da redação dos livros *Contra Acadêmicos* e *De Beata*

.....
35 Ver AGOSTINHO, *Confessiones* III, 4, 8; III, 5, 9; III, 6, 10; V, 14, 25 (o grifo é nosso).

36 AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos* (II, 2, 5) e *De Beata Vita* (I, 4).

37 Cf. G. MADEC, *Platonisme et christianisme. Analyse du livre VII des Confessions*, in CARON, M. (sous la direction). *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009, 77–158.

Vita, é também conhecida a existência de um “círculo neoplatônico” de intelectuais em Milão na mesma época da conversão de Agostinho em 386. A esse meio neoplatônico pertencia sem dúvida S. Ambrósio, cujos Sermões permitiram ao Hiponense conseguir algumas referências seguras que o conduzirão à conversão, a saber: a descoberta do sentido espiritual da Escritura, o que lhe permitiria abandonar uma concepção antropomórfica da divindade e aceder à ideia de uma semelhança espiritual entre o ser humano e Deus.

Não é caso aqui de evocar a *quaestio vexata* que concerne à identidade desses “livros platônicos”, mas, sim, chamar atenção para o fato de que a leitura de tais livros provocou em Agostinho “um choque libertador”³⁸. Como bem observou Paula Oliveira e Silva, “ao conjugar a leitura dos *Platonicorum* com a dos escritos de S. João e de S. Paulo, Agostinho é levado a construir, progressivamente, uma simbiose entre os elementos colhidos nas mundividências neoplatônica e cristã”³⁹. Mas, concretamente, em que sentido podemos entender o incêndio interior da alma de Agostinho após abandonar o ceticismo acadêmico e deparar com os neoplatônicos?

Os aspectos teórico e prático do choque libertador

Esse “choque libertador” pode ser apresentado sob dois aspectos: teórico e prático. Em primeiro lugar, o encontro com os “livros platônicos” representou uma enérgica reafirmação do primado do imaterial e uma estupenda conquista da estrutura do suprassensível. Como o dito “Neoplatonismo” de Agostinho se identifica pura e simplesmente com um platonismo, cuja base é a distinção entre mundo inteligível e mundo sensível, não é difícil vislumbrar como se revelou paulatinamente aos olhos do Hiponense a realidade inteligível em sua radical alteridade e transcendência em relação ao sensível, quando elaborou uma ideia adequada de Deus e resolveu o problema da origem do mal. A partir da leitura do Livro VII das *Confissões*, podemos afirmar que

.....

38 G. MADEC, *Platonisme et christianisme*, 91.

39 P. OLIVEIRA E SILVA, *Ordem e Ser. Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, 63–64.

Agostinho, depois de seu contato com os neoplatônicos, foi sempre contrário a conceber a Deus de modo antropomórfico e assim tornou-se convicto de que Deus era incorruptível, inviolável e imutável. A imersão de Agostinho nos livros neoplatônicos permitiu-lhe perscrutar o mundo corpóreo em si mesmo para subir por degraus da alma até a luz imutável da Verdade que ilumina as mentes. Compreende-se assim que a certeza obtida por Agostinho através dos Neoplatônicos tenha desencadeado aquele *incrível incêndio* narrado no Livro II do *Contra Acadêmicos* (2, 5). Em segundo lugar, como consequência direta do aspecto teórico, deu-se a renúncia definitiva às ambições mundanas. Eis aqui, portanto, o aspecto ético da assimilação dos livros neoplatônicos. A proposta neoplatônica de um “*itinerarium mentis in Deum*” (*Itinerário da mente para Deus*) estava indissolúvelmente associada a um processo de “conversão” à interioridade e de purificação moral. Segundo tais filósofos, para chegar a um conhecimento isento de qualquer conteúdo sensível, era preciso que a alma deslocasse a sua atenção de qualquer atração terrena — prazeres, honras, riquezas — e voltasse seu olhar, antes de tudo, para si mesma enquanto realidade imaterial e, posteriormente, aos princípios supremos (o Intelecto e o Uno), donde ela provém. Uma vez chegada àquela contemplação, a alma teria provado a verdade bem-aventurança, e todos os chamados “bens” desejados comumente pelo homem lhe pareceriam desprezíveis.

Além disso, a descoberta da Verdade inteligível obrigava Agostinho a realizar um projeto antigo, a saber: consagrar-se completamente à *sapientia* uma vez encontrada. Nesse sentido, duas passagens emblemáticas das *Confissões* confirmam inequivocamente o que acabamos de afirmar. A primeira é *Confissões* VI, 11, 18: “Admirava-me muito, ao recordar diligentemente quão longo fora o período do tempo decorrido após os dezenove anos, idade em que começara arder no desejo da Sabedoria propondo-me, depois de obtê-la, abandonar todas as esperanças frívolas e todas as loucuras enganosas das vãs paixões”. A segunda é *Confissões* VIII, 7, 17–18, onde Agostinho recorda seu estado de ânimo depois de ter ouvido a narração de Ponticiano sobre conversão repentina de dois funcionários imperiais. Em seguida, emerge a célebre cena do jardim. *Ecce, iam certum est*: a certeza que procura, Agostinho a encontrou

nos neoplatônicos: nenhuma desculpa mais pode ser aduzida para nutrir ainda *esperança do mundo*. Passando do ceticismo acadêmico ao neoplatonismo, Agostinho descortinou um possível acesso à certeza da existência da Verdade, mas falta-lhe ainda chegar à união com a própria Verdade, mas isso era inacessível ao neoplatonismo. Só o encontro com Cristo, Verdade e Sabedoria de Deus, foi possível encontrar o que ele procurava desde o início de sua odisséia intelectual.

Portanto, depois da experiência amarga de adesão ao maniqueísmo, Agostinho encontrou o *neoplatonismo*⁴⁰ que não somente lhe possibilitou superar o materialismo filosófico da seita maniqueísta, à qual nunca aderira com plena convicção, mas também lhe proporcionou uma metafísica do espírito altamente desenvolvida. A leitura “de alguns livros platônicos” foi comparada a uma espécie de vivência mística, da qual se tem uma descrição sem paralelo na literatura universal⁴¹. Mesmo tendo encontrado no neoplatonismo o que procurava, isto é, a certeza de que existe uma realidade suprassensível, um mundo espiritual, e, acima desse mundo, um Deus, Verdade segura e Luz imutável, Agostinho não se deu por satisfeito com isso. Como havia passado pela terrível experiência da dúvida e da desesperança, Agostinho sentiu-se na obrigação de ir em auxílio de todos aqueles que pudessem sofrer semelhantes dificuldades. É assim que tratou de refutar o ceticismo na obra *Contra Academicos*.

Mesmo que Agostinho tenha utilizado certas categorias platônicas ou estoicas em sua obra filosófica, isso não faz dele um estoico ou um platônico. A genialidade de Agostinho consistiu em realizar um trabalho de apropriação e de interpretação a partir da fé cristã, segundo o “princípio de coerência” definido por G. Madec como a identificação feita por Agostinho da Sabedoria do *Hortensius*, e da Inteligência divina do platonismo com o Verbo do prólogo joanino, o Cristo⁴².

.....
40 Cf. S. POQUE, *L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources, Recherches Augustiniennes* 10 (1975) 187–215.

41 Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*VII, 10, 16

42 Cf. G. MADEC, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne, Recherches Augustiniennes* 10 (1975) 57–58.

◇ Do “incêndio interior da alma” à conversão ao cristianismo

A própria experiência filosófica de Agostinho nada mais é do que uma interpretação de sua própria vida. E essa experiência se resume em uma busca ininterrupta de Deus. Sendo assim, quem acompanha a evolução intelectual e espiritual de Agostinho, descrita nos livros III–VII das *Confissões*, verifica que o desejo de Deus nada tem de facultativo: trata-se de uma exigência incoercível que trabalha o coração do homem. Essa experiência de uma insatisfação crescente foi sintomática em Agostinho: seu desejo de verdade o conduziu de *Hortensius* à Bíblia, da Bíblia ao maniqueísmo que lhe prometia aparentemente uma verdade mais satisfatória para sua inteligência embriagada de racionalidade; essa mesma exigência de verdade fez com ele se afastasse dessa seita quando descobriu a falsidade da mesma; em seguida, ela o levou do ceticismo à leitura dos Neoplatônicos⁴³ e, por fim, destes, à leitura das epístolas paulinas, onde leu que o homem é prisioneiro do pecado e que ninguém pode libertar-se dele sem a graça de Jesus Cristo. A verdade total almejada há tanto tempo por Agostinho é encontrada: ele abraçou-a em setembro de 386 aos trinta e três anos de idade.

Essa experiência permanente de insatisfação no coração do homem significa que nenhum bem limitado pode saciá-lo. A inquietude da alma, segundo Agostinho, adquire sentido, quando se fixa no desejo de Deus⁴⁴. É assim que se pode falar de “ascensão” para Deus, como também acontece na experiência mística. Ora, basta colocarmos em paralelo a experiência de Milão — no livro VII das *Confissões* —, o êxtase de Óstia — relatado no livro IX —, o *Sermão* LII, A *Enarratio in Psalmum* XLI, o *Tractatus in Iohannis Evangelium* XX, para constatar que Agostinho utiliza sempre um esquema de “análise” de origem platíniana para traduzir sua experiência. As etapas dessa ascensão são as se-

.....

43 Agostinho leu alguns escritos neoplatônicos, especialmente uma parte das *Enéadas* de Plotino na tradução do platônico cristão Mário Vitorino. Sobre o influxo do neoplatonismo em Agostinho, cf. P. HADOT, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, *Studia Patristica* 6, TU 81 (1962) 409–442.

44 Cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris, 1982, 123–130.

guintes: a *primeira* etapa é constituída pelo mundo sensível: o corpo humano, a terra, o mar, o solo, a lua, as estrelas....; a *segunda* é a do espírito: aqui, Agostinho evoca às vezes não somente a inteligência humana, mas também os espíritos invisíveis; outras vezes indica também uma ascensão ao interior do próprio espírito⁴⁵; a *terceira*, por fim, é o próprio Ser, ou seja, Deus.

Seja como for, após sua conversão, a especulação filosófica de Agostinho expressará o esforço de uma fé cristã que procura levar o mais longo possível a inteligência de seu próprio conteúdo, mesmo vivendo do patrimônio neoplatônico acumulado no primeiro entusiasmo dos anos 385–386. Portanto, Agostinho aborda a fé cristã como homem penetrado da filosofia grega, de seus problemas e de seus métodos.

As relações entre fé e razão

A relação entre saber e fé fora objeto de grandes discussões desde os tempos de Tertuliano e Clemente de Alexandria. O primeiro se caracterizou por uma atitude polêmica em relação à filosofia: na opinião dele existe um abismo entre religião cristã e antiga filosofia, de sorte que fé e ciência estão para ele em extrema oposição. No seio do cristianismo não há lugar para a filosofia. Ainda que não seja uma fórmula histórica, a célebre expressão “*credo quia absurdum*” resume bem o espírito de Tertuliano. O segundo formulou e elucidou problemas que foram retomados posteriormente pelo pensamento cristão. Clemente distingue dois tipos de filosofia: 1º) *Uma filosofia segundo a tradição humana*, ou seja, uma filosofia que assume uma explicação física e imanentista da realidade, sem transcender uma causa eficiente. Tais são o epicurismo, que diviniza o prazer, o logicismo, que se contenta com vãos

.....

45 Cf. AGOSTINHO, *Confessiones* VII, 17, 23: o movimento de interiorização se faz da *anima*, que é o princípio animador do corpo considerado na função vital que ele exerce, e que em um nível já mais elevado permitir sentir, ao *animus*, que designa a alma do homem, isto é, um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância racional; em seguida, do *animus* à *ratio*, que assegura o liame dos conhecimentos e, por fim, à *intelligentia*, que é o que há de mais eminente no homem e que é iluminada diretamente pela luz divina.

jogos dialéticos, o materialismo (atomístico e estoico), o naturalismo dos Jônios. Uma filosofia arrogante e fechada em sua absoluta autosuficiência não pode coadunar-se com a fé cristã; 2º) *Uma filosofia segundo a tradição divina*, isto é, uma filosofia que admite a existência de um Deus transcendente, Criador e Providente, que reconhece a contingência e mutabilidade das coisas e admite uma Providência que dirige tudo para o escopo final, que é o de tornar-nos semelhantes a Deus. Essa filosofia se harmoniza com a doutrina cristã, na qual naturalmente se insere⁴⁶. Essa solução de Clemente foi assumida por Orígenes e caracterizou o pensamento de todos os autores cristãos dos primeiros séculos⁴⁷.

Quando a adesão intelectual de Agostinho se transformou em *submissão da vontade* à autoridade Cristo, isto é, a partir de sua conversão, ele procurou aprofundar as relações entre fé e razão. Na solução agostiniana, encontram-se o humanismo da filosofia clássica e a doutrina cristã em toda a vasta complexidade de seus problemas. A descoberta do papel fundamental que compete à autoridade no âmbito do cristianismo coincide com a descoberta da verdade por excelência que sua alma havia almejado e para a qual Deus o tinha conduzido através de sua inquietação intelectual: do Hortênsio passara a Manés, de Manés ao ceticismo acadêmico, do ceticismo acadêmico a Plotino e, por fim, de Plotino a Paulo e a Cristo. No cristianismo chegou ao termo sua inquietação latente na busca da verdade: a luz do Verbo divino contém a centelha do pensamento humano. Assim, vejamos a relação entre fé e razão comentando o célebre texto do *Sermão 43* que sintetiza a dupla atividade da razão: *compreender para crer, crê para compreender (intellige ut credas, crede ut intelligas)*.

◇ “Intellige ut credas” (compreende para crer)

É, antes de tudo, no âmbito do pensamento humano, que vale a fórmula *intellige ut credas*: “Compreende para crer na palavra humana”. De modo geral, o juízo de Agostinho sobre o valor da razão humana da filosofia coincide com

.....

46 Cf. CLEMENTE, *Stromata* I, 11, *Patrologia Graeca* 8, 750–751, 988–998.

47 Cf. B. MONDIN, *Filone e Clemente*. Roma, 1984, 146–166.

o de Paulo na epístola aos Romanos (Rm 1, 18–22), onde se explica *o porquê da cólera divina* (vv, 19–23): a inteligência como tal, partindo do mundo, deveria chegar à sua causa; tornaram -se perfeitamente visíveis aos olhos da mente a eterna força e majestade divina. Consequentemente, no plano cognoscitivo, o homem acabou por perder a verdade que possuía. Seus raciocínios são vazios e seu pensamento move-se no meio das trevas.

Segundo o testemunho de Agostinho na obra “Cidade de Deus”, a filosofia autêntica é aquela que reduz todo conhecimento em conhecimento de Deus⁴⁸, na medida em que todos os filósofos, a respeito do verdadeiro e supremo Deus, pensam ser o “autor da Criação, a Luz das inteligências, o fim das ações, que dEle nos vêm o princípio da natureza, a verdade da doutrina e a felicidade da vida”⁴⁹. Ao tematizar a filosofia que mais se aproxima da verdade da fé cristã, Agostinho evoca implicitamente o patrimônio filosófico dos neoplatônicos que remontam a Deus como princípio do universo criado, de todo conhecimento e toda felicidade: a filosofia platônica atingiu a Deus como *principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum* (*nosso princípio, nossa luz, nosso bem*). Entre todos os filósofos, Platão foi o primeiro a considerar que “Deus é Autor de todas as naturezas, Dispensador da inteligência, Inspirador do amor e conduz à vida feliz e boa”⁵⁰.

Ao propor um *filosofar segundo Deus*, na medida em que se abre à transcendência, isto é, quando Deus aparece como princípio da realidade física, da vida intelectual e da vida moral, Agostinho deixa transparecer sua admiração por Platão: “Em certos livros platônicos li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que *no princípio era o*

.....

48 A propósito dessa afirmação, devemos notar que o conhecimento de Deus, aos olhos de Agostinho, nada mais será do que um prolongamento do conhecimento de si. O nosso conhecimento possui em si mesmo sua própria norma, que é a presença de Deus em nossa alma. Agostinho falará diversas vezes, sobretudo no “De magistro”, de Cristo como o “Mestre interior”. A fé em Deus não é senão o conhecimento de tudo a partir dessa norma, e a consciência dessa presença como condição de verdade.

49 AGOSTINHO, *De civitate Dei* VIII, 9

50 AGOSTINHO, *De civitate Dei* XI, 25

Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo” (Jo 1, 1).⁵¹ Essa filosofia, que é amor da sabedoria, deve traduzir-se na prática da vida. O conhecimento de Deus deve conduzir ao amor de Deus. O verdadeiro filósofo é aquele que ama a Deus: “Que o filósofo tenha amor a Deus, pois se a felicidade é o fim da filosofia, gozar de Deus, amar a Deus é ser feliz”⁵².

Não obstante a capacidade da razão filosófica de atingir a Deus, fora do cristianismo, a filosofia permaneceria ineficaz e restrita a um horizonte da realidade limitado. Daí a necessidade absoluta da fé, que tem como fundamento não uma autoridade humana, mas divina, que é a única autoridade “absolutamente verdadeira, certa e sumamente fidedigna”⁵³. A fé não destrói os direitos da razão, mas a cura, a renova, a purifica, a revigora, tornando assim possível o movimento teológico da razão, isto é, a inteligência da fé: “O crer nada mais é do que um pensar acompanhado de assentimento. Nem todo aquele que pensa, crê (...), mas todo aquele que crê, pensa; e pensa cren- do e crê pensando”. “A fé é o primeiro passo para a compreensão (...). A fé busca, a *inteligência* acha (...) A inteligência se dá como recompensa à fé”⁵⁴.

A relação entre inteligência e fé se inverte, quando se passa do plano natural ao âmbito sobrenatural. No plano natural, é a inteligência que condiciona a fé; no âmbito sobrenatural, é a fé que condiciona a inteligência. Segundo Agostinho, ninguém pode acreditar em Deus senão passando pelo caminho da inteligência. Assim, o segundo momento da dialética entre razão e fé está condensada na fórmula *crede ut intelligas*: é preciso, antes de tudo, aderir e acreditar no pensamento divino para poder compreendê-lo: “*Intellige ut credas verbum meum; crede ut intelligas verbum Dei*”⁵⁵.

.....

51 AGOSTINHO, *Confessiones* VII, 9, 13

52 AGOSTINHO, *De civitate Dei* VIII, 1, 8

53 AGOSTINHO, *De ordine* II, 9, 27

54 AGOSTINHO, *De praed. sanct.* 2, 5; *De Trinitate* XV, 2, 2; *In Iohannis Evangelium tractatus* XXIX, 6

55 AGOSTINHO, *Sermones*, *Patrologia Latina* 38–39; aqui: 38, 257

◇ “Crede ut intelligas” (crê para compreender)

Se fora do cristianismo não é possível chegar a um conhecimento vivificante de Deus, então a fé se revela como o melhor caminho para atingir a sabedoria. Agostinho enfatiza fortemente o princípio inverso apresentado acima: *crede ut intelligas*. Aos que estão fora do cristianismo, declara: “Quereis compreender os mais altos temas da sabedoria humana? Provai em acreditar: se credes, compreendereis”. Aos cristãos, proclama: “Quereis compreender melhor as coisas de Deus? Se acreditardes firmemente, compreendereis mais profundamente”. A inteligência é o prêmio da fé, a sua recompensa imediata e, por essa razão, a filosofia depende da fé, que condiciona de certo modo o seu nascimento e o seu desenvolvimento como, reciprocamente, depois da aceitação da fé, essa recebe o seu desenvolvimento na filosofia⁵⁶. Se existe uma precedência da fé em relação à razão, toda a verdade presente na filosofia deriva da mesma fonte da qual surge a teologia⁵⁷.

Sinteticamente, são essas as grandes linhas da concepção agostiniana sobre fé e razão. Como cristão, Agostinho condiciona sua apresentação da Revelação como fonte de razão e de filosofia, isto é, a Revelação cristã é a Verdade por excelência, independe da própria razão; essa, ainda que ajude o homem a compreender as verdades cristãs, não é suficiente para satisfazer as aspirações mais profundas da alma humana: “*Fecisti nos ad te; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te!*” (Tu nos fizestes para Ti; e nosso coração está inquieto até que repouse em Ti)⁵⁸. De fato é próprio do ser “espiritual”, enquanto dotado de inteligência e de vontade livre, tender à Verdade absoluta e ao Bem infinito: a inteligência não se contenta somente com verdades limitadas, mas deseja conhecer sempre mais, e essa sede de conhecer só pode ser saciada pela Verdade absoluta; a vontade livre, por sua vez, em sua tensão para o bem, não

.....

56 *Patrologia Latina* 38, 770; 42, 183

57 Tudo quanto de bom há na filosofia pagã é parte da verdade cristã, e como “ouro” que eles na *iniustitiadetinent*. *Tuum erat, ubicumque erat*: era tua verdade qualquer verdade fora da verdade cristã (*Confessiones* VII, 9).

58 AGOSTINHO, *Confessiones* I, 1.

se satisfaz com os bens finitos, mas almeja sempre mais, isto é, tende para o Bem infinito. Se o homem foi plasmado por Deus e se, em seu ser profundo, é, para o seu espírito, “desejo de Deus”, a filosofia, em seu significado último, é procura de Deus: a natureza e a filosofia estão abertas à Revelação.

Do neoplatonismo ao Cristianismo: “um só sistema de filosofia perfeitamente verdadeira”

AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos* (III, 19, 42)

“Portanto (Itaque), nos dias de hoje, dificilmente vemos filósofos que não sejam ou Cínicos, ou Peripatéticos, ou Platônicos, e os Cínicos, na realidade, porque desfrutam de uma certa liberdade e licenciosidade de vida. No que diz respeito, porém, (autem) à instrução, à doutrina e aos costumes, com que se tem cuidado da alma, visto que não faltaram homens de grande agudez e habilidade para ensinar com as suas discussões que Aristóteles e Platão se harmonizam de tal maneira entre si que só aos incompetentes e aos desatentos podiam parecer discordar entre si, foi depurado (com o transcorrer de muitos séculos e muitas disputas), creio eu, um só sistema de filosofia perfeitamente verdadeira (una verissimae philosophiae disciplina). Esta não é, de fato, uma filosofia deste mundo, que os nossos textos sagrados com toda a razão abominam, mas a de outro mundo inteligível, ao qual esta razão sutilíssima jamais teria reconduzido as almas cegadas pelas multiformes trevas do erro e enlameadas com a enorme massa das imundícies provenientes do corpo, se o sumo Deus, com uma espécie de clemência popular, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino, de tal modo que, incitadas não somente pelos seus preceitos mas também pelas suas ações, as almas pudessem ter tido a possibilidade de entrar em si mesmas e voltar a olhar para a pátria, mesmo sem a contenda das discussões”.

2.2 Gregório de Nissa (ca. 335–394), “O filósofo na Cátedra episcopal”

Dentro do arco temporal que assinala a expansão do cristianismo (em 313 com o edito de Constantino) até o fechamento da Academia neoplatônica de Atenas por ordem do imperador Justiniano (529), destaca-se no Oriente cristão a figura ímpar de Gregório de Nissa (ca. 335–394), que, dos três capadócius — Basílio Magno (330–379) e Gregório Nazianzeno (ca. 329–390) —, se mostrou o mais “filósofo” de todos⁵⁹. No conjunto de obras, importantes e originais, de caráter polêmico, expositivo, doutrinal e exegético, duas merecem relevo especial em virtude das fontes filosóficas utilizadas por Gregório de Nissa. Em primeiro lugar, o tratado exegético *Sobre a formação do homem*, que é o primeiro tratado da literatura cristã antiga consagrado ao problema antropológico. Nesse problema, Gregório de Nissa concilia a visão otimista da criação material conforme a Escritura com uma concepção dualista da distinção radical entre a matéria e o espírito (de origem platônica). Em segundo lugar, o *Diálogo sobre a alma e a ressurreição*, que, escrito, provavelmente em torno do ano 379, depois da morte da irmã Macrina, constitui uma transposição cristã do *Fédon* platônico.

Na obra *Sobre a formação do homem*⁶⁰, Gregório de Nissa elabora uma concepção coerente acerca do homem segundo uma imagem do mundo articulada conforme as orientações de uma visão ontológica que constitui o pano de fundo unitário no qual se desdobram os diversos problemas abordados⁶¹.

.....

59 Não é sem razão asseverar que no século IV — do I concílio Ecumênico de Nicéia (325) ao Concílio Ecumênico de Constantinopla (381) — a *Patrística grega* atingiu seu ápice doutrinal; para o mundo grego, a *Patrística* termina no século VIII Cf. B. SALMONA, *Il filosofare nei luminari di Cappadocia*. Milano: Marzorati, 1974; S. LILLA, *L'Oriente greco: dai Cappadoci allo Pseudo Dionigi*, in DAL COVOLO, E. (a cura di), *Storia della Teologia 1: Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*. Roma: Dehoniane, 1995, 285–298.

60 Citamos segundo a edição clássica que se encontra em Jacques Paul MIGNE (1800–1875) (ed.), *Patrologia Græca* (= PG) 44, colunas 125–256 (texto original grego e tradução latina).

61 O influxo platônico é bem atestado na literatura sobre a antropologia de Gregório de Nissa: Cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944; H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie reli-*

É, portanto, a partir desse horizonte unitário que podemos compreender o homem, a sua estrutura metafísica, o seu papel na criação e o significado último de sua existência em relação ao Deus criador.

A divisão da realidade: entre mundo inteligível e mundo sensível

Na tentativa de fundamentar a sua visão do homem, Gregório de Nissa parte de uma concepção da realidade que se baseia na distinção de origem platônica entre “inteligível” e “sensível”: é essa a “suprema divisão de todos os seres” da qual parte Gregório de Nissa em suas obras, e tal divisão corresponde à esfera hipercósmica, o *kosmos noētós*, de um lado, e o cosmo sensível, o âmbito da matéria, de outro lado⁶². O hipercosmo, que fora criado anteriormente ao cosmo, contém “o pleroma das criaturas inteligíveis”⁶³, isto é, o mundo das naturezas angélicas. Compreendido como uma das duas metades da criação, o hipercosmo é um *lugar* (e, enquanto tal, se distingue de Deus que não é de modo algum localizável), mas dificilmente definível: seja como for, ele se encontra acima do cosmo (constitui o terceiro céu de Paulo), é separado dos cosmo material, não se comunica com ele, não pode identificar-se com o éter e não se divide em ambientes, para os inteligíveis

A outra metade da criação, o *cosmo sensível* (*kosmos aisthētós*), é constituído pelos quatro elementos que, dispostos em uma ordem hierárquica ascendente, do mais pesado remontam ao mais leve: terra, água, ar, fogo. Esses elementos, que são compostos pela combinação das qualidades (frio/quente, seco/úmido, etc.) se transformam reciprocamente em uma perene mudança *cíclica*: o fogo torna-se ar; o ar, água; a água, terra; a terra, fogo. Assim se diz

giueuse de Grégoire de Nysse. Paris: Beauchesne, 1988; W. VOLKER, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*. Milano: Vita e Pensiero, 1993; E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregoriodi Nissa*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

62 Cf. por exemplo, PLATÃO, *Fédon* 79 a–b; *República* 507 b–c; 509 c; *Timeu* 27 d–28 a; GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunomiumlibri*, In *GregoriiNysseni Opera* I (ed. W. JAEGER). Leiden: Brill, 1960, 105, linhas 19–20.

63 GREGÓRIO DE NISSA, *Explicatioapologetica in Hexaemeron*, PG 44, 81 b–c



Gregório de Nissa

na *Explicatio apologetica in Hexaemeron*, a transformação dos elementos uns nos outros se realiza segundo uma lei bem precisa, que “mostra uma mudança de um elemento no outro como a gênese daquele no qual sucedeu a mudança e a restauração (*apokatástasis*) progressiva a partir daquilo que era na origem”⁶⁴. Em consequência, os elementos se organizam no universo através de duas espécies de movimentos: o movimento local (que corresponde à sua mutabilidade [*tropē*] qualitativa) e a mudança de ordem (que corresponde à estabilidade [*stásis*] da sua hierarquia imutável). Esse movimento cíclico, que é ao mesmo tempo uma espécie de imutabilidade, torna o cosmo mutável (*treptón*), opondo-o, portanto, a Deus e distinguindo-o dEle, que é o único imutável (*átreptos*).

Particularmente significativa é a tese de Gregório de Nissa que deriva dessa concepção do caráter cíclico do movimento dos elementos. O mundo da matéria, da realidade cósmica, é o âmbito da eterna repetição, de um movimento cíclico que continuamente retorna sobre si mesmo, sem que haja algum progresso, alguma novidade: “tudo permanece idêntico sem mudar e transformar-se em nada de novo”⁶⁵. De fato, tudo o que acontece no cosmo sensível, permanece para sempre nos limites inerentes a este desde o início, e o seu incessante vir a ser não é senão um fadigoso e insensato movimento de retorno a este início, em um “ciclo que se desenvolve ininterruptamente sempre do mesmo modo”⁶⁶.

“Este fadigoso curso do sol jamais terá fim, nem jamais cessará o eterno suceder-se de luz e trevas, e a terra condenada a permanecer firmemente imóvel, e ininterruptamente fadigam os rios que desembocam no mar insaciável, e o mar, por sua vez, em vão recebe o afluxo das águas, acolhendo em seu seio aquele eterno afluír sem jamais aumentar”⁶⁷.

•••••

64 GREGÓRIO DE NISSA, *Explicatio apologetica in Hexaemeron*, PG 44, 112 a

65 GREGÓRIO DE NISSA, *In Ecclesiasten Homiliae*, in *Gregorii Nysseni Opera V* (ed. P. ALEXANDER). Leiden: Brill, 1962, 285, 10.

66 GREGÓRIO DE NISSA, *In Ecclesiasten Homiliae* (nota precedente), 287, 14–16

67 *Ibid.*, 286, 1ss.

Quando Gregório de Nissa aplica essa forma de movimento cíclico que caracteriza o cosmo sensível à questão antropológica acerca da liberdade do homem, sem dúvida emerge um aspecto fundamental de seu pensamento filosófico: se a alma, de fato, em vez de abrir-se ao Infinito transcendente, direciona os próprios desejos para o mundo da matéria, então ele torna-se vítima de sua própria lei, isto é, o homem reproduz em si mesmo o eterno retorno do idêntico, esse movimento cíclico entre os opostos sem progresso e sem novidade: é a miragem do desejo que sempre renasce e sempre se esvai. Assim procedendo, a alma imerge em um movimento ilusório que se assemelha àqueles que sobem através de lugar arenoso: “mesmo que caminhem com grandes passos fadigam sem resultado, porque os pés deslizam sempre mais pela areia, de modo que eles se movem, mas o movimento não os faz progredir”⁶⁸. Essa imagem exemplifica o movimento sem término e sem progresso daquele homem que permanece ligado exclusivamente ao mundo sensível e ao *ciclo* que o caracteriza.

O homem como methórios: ponto de demarcação entre a matéria e o espírito

Gregório de Nissa reitera que o homem, em virtude da sua constituição ontológica, pertence contemporaneamente aos dois mundos: ao mundo inteligível pela sua alma, “que é de natureza e de estirpe semelhante às potências celestes”⁶⁹, e ao mundo sensível pelo seu corpo. Nesse sentido, o homem foi criado composto de uma alma e de um corpo, a fim de pudesse participar seja dos bens inteligíveis, seja dos bens sensíveis: criando homem Deus “lança nele dois princípios de criação, misturando o terreno com o divino, para que, através de ambos, haja de modo congênere e familiar o desfrute de um

.....

68 GREGÓRIO DE NISSA, *De vita Moysis*, in *Gregorii Nysseni Opera* VII/1 (ed. H. MUSURILLO). Leiden: Brill, 1964, 50, 2ss.

69 GREGÓRIO DE NISSA, *De Oratione Dominica*, PG 44, 1165 C.

ou do outro: de Deus, através de sua natureza divina, e dos bens terrenos através da sensação que é da mesma espécie desses bens”⁷⁰.

Considerando o homem em uma posição intermediária entre o mundo sensível e Deus — “a natureza humana está no meio entre as duas extremidades opostas, entre a realidade divina e incorpórea e a vida irracional dos animais”⁷¹ —, Gregório evoca um tema caro à doutrina geral no Neoplatonismo: “a alma humana está no confim (*methórios*) entre duas naturezas, das quais uma é incorpórea, inteligível e incorruptível; a outra, corpórea, material e irracional”⁷². Para Gregório, o homem é *methórios* entre o mundo inteligível e o mundo sensível, não enquanto representa uma transição de um ao outro, mas enquanto representa as características opostas e a sua liberdade deve escolher entre elas. Uma vez purificado de sua adesão à vida presente e material, a alma se volta com a virtude para o divino ao qual se assemelha. Acerca do texto citado anteriormente, o que convém asseverar não é tanto nem principalmente o fato de que o homem pertence às duas esferas, mas, antes de tudo, que é livre para inclinar a uma parte ou a outra parte. É, portanto, a liberdade que prevalece no texto em questão. Tal liberdade é considerada em sua qualidade essencial: voltar-se ora para o sensível, ora para o inteligível. Dentro do liame existente entre a oposição matéria/espírito e bem/mal, que é de origem platônica, Gregório introduz um novo elemento: o termo *methórios*, quando atribuído ao homem, não indica mais a sua condição de colocar-se nos confins entre matéria e espírito, mas a condição da liberdade como tal, na sua qualidade de constituir a fronteira entre o bem e o mal⁷³. Nos sermões *De beatitudinibus*, é valorizada a incompatibilidade absoluta entre bem e mal: longe de indicar uma região intermediária, aqui se sustenta que *methórios* indica a essência de todo intermediário!⁷⁴

•••••

70 GREGÓRIO DE NISSA, *De Opificiohominis*, PG 44, 133 B

71 GREGÓRIO DE NISSA, *De Opificiohominis*, PG 44, 181 B.

72 GREGÓRIO DE NISSA, *In CanticumCanticorum*, in *GregoriiNysseni Opera VI* (ed. H. LANGERBECK). Leiden: Brill, 1960, 333, 13–15.

73 Cf. J. GAÏTH, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nyssa*. Paris: Vrin, 1953

74 Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *De beatitudinibus*, PG 44, 1193–1302 ou *In GregoriiNysseni Opera VII* (ed. J.F. CALLAHAN). Leiden: Brill, 1992; cf. também S. LILLA, *NeuplatonischesGedankengut in den ‘Homilienüber die Seligpreisungen’ Gregors von Nyssa*. Leiden: Brill, 2004.

*Originalmente, methórios é principalmente um termo geográfico: indica a linha de demarcação, a “fronteira”, entre duas áreas geográficas. Paralelamente, o termo, usado de maneira figurada, significa aquilo que pode pertencer contemporaneamente a duas realidades (por exemplo: a primavera está nos confins entre duas estações). Neste sentido, methórios significa uma região intermediária, que reúne as propriedades daquelas que esta une. A partir deste último sentido, o termo pode atribuir-se também a Deus, uma vez que Ele é a fronteira entre a vida e a morte. Acerca deste termo faltam acepções de caráter cosmológico: a extremidade do mundo sensível, que é o limite (methórios) do mundo inteligível, é chamada pela Escritura de firmamento ou céu. Cf. J. DANIÉLOU, *L’Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill, 1970, 116–132 (“Frontière”).*

A distinção entre incriado (*áktiston*) e criado (*ktistón*)

A partir da divisão mais geral assumida por Gregório de Nissa entre mundo sensível e mundo inteligível, emerge outra divisão, a saber: a distinção entre *incriado* e *criado*. Nesse sentido, existe um evento metafísico fundamental para o pensamento filosófico-teológico de Gregório de Nissa: a passagem do não-ser ao ser em virtude do ato criador de Deus. Em outras palavras: o mundo da matéria é caracterizado pelo fato de ser essencialmente limitado: “o peso, a figura, a superfície, a forma” são os confins entre os quais está circunscrita a matéria. A substância inteligível e imaterial, ao contrário, “escapa a todo confim, porque não é limitada por nada”. Se a matéria se caracteriza pela finitude, a realidade inteligível e espiritual se apresenta como aquilo que é infinito e ilimitado. É aqui que Gregório de Nissa explica o significado dessa infinidade, introduzindo uma distinção dentro da realidade inteligível entre incriado e criado:

“Dividamos ainda uma vez a substância inteligível: uma é incriada e criadora de tudo aquilo que existe, e é sempre aquilo que é, e sempre permanece igual a si mesma, superior a todo acréscimo, não admite nenhuma diminuição no bem; a outra, ao contrário, foi conduzida ao nascimento por meio da criação e sempre volta o seu olhar à causa primeira dos seres, e continuamente é conservada no bem graças à participação naquele que é superior; em um certo sentido esta é sempre criada, enquanto se transforma na condição melhor através de seu crescimento naquilo que é bom, de modo que tampouco para esta substância se consegue discernir um limite, nem se pode delinear um confim ao seu crescimento no bem”⁷⁵.

Do texto citado, deduz-se o seguinte: enquanto a infinidade do ser incriado está em ato e, portanto, não susceptível de crescimento, o espírito criado é infinito justamente enquanto se apresenta em perpétuo progresso, perpétuo crescimento no bem. O aspecto fundamental da metafísica de Gregório de Nissa é a distinção especificamente cristã entre a natureza divina incriada e a realidade criada. Essa distinção completa e supera a divisão platônica originária da totalidade do ser em sensível e inteligível⁷⁶. De fato, a realidade criada compreende o conjunto das naturezas inteligíveis e sensíveis, que, *enquanto criadas*, são colocadas em igual distância do Deus criador. A tese de Gregório supera inequivocamente a construção ontológica do Neoplatonismo segundo a qual existiria toda uma série de realidades intermediárias e mediadoras entre o Deus incompreensível, inominável e inacessível, e o mundo real. Segundo Gregório de Nissa, não há nenhum plano ontológico intermediário entre o Deus incriado e criador e as naturezas criadas. No que tange à infinidade de Deus, todos os planos do ser, ainda que diversos e hierarquicamente distintos uns dos outros, são, porém, planos do ser criado e, portanto, finitos, sendo assim todos igualmente distantes, infinitamente distantes, do Deus criador.

.....

75 GREGÓRIO DE NISSA, *In CanticumCanticorum*, in *GregoriiNysseni Opera* VI, 173, 17; 174, 1ss

76 Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunomiumlibri*, in *GregoriiNysseni Opera*I. Leiden: Brill, 1960, 133, 28–29; 1/2, 107, 20–108, 1; 171, 4–5; 209, 19–20.

A *tropē* como “mudança de progresso”

Como consequência da passagem do não-ser ao ser, a finitude caracteriza essencialmente a natureza do ser criado. Diferentemente de Deus, que é o único imutável (*átreptos*), o homem, como também todo criado, subjaz à mudança (*tropē*), não somente enquanto corpo, mas também enquanto espírito (que é também criado). Em relação ao espírito, sua *tropē* deve ser compreendida como uma variação de qualidade: variação, portanto, não na *ousia* (*substância/essência*), mas na *própria qualidade da ousia*. Trata-se de um movimento *linear*, que se explica através da possibilidade de escolher entre o bem e o mal.

A afirmação da mutabilidade do espírito não pertence à tradição platônica, pela qual o espírito é de *per si* imutável (as *tropai*, junto ao platonismo, são as vicissitudes que caracterizam o mundo sensível), mas é, antes, uma característica estoica. Para Gregório de Nissa, a vontade do homem é necessariamente mutável, não porque seja livre, nem tampouco porque esteja vinculada ao mundo sensível, mas porque é consequência da condição criada da liberdade. De fato, sendo a criação de *per si* um *movimento* (que do não-ser conduz ao ser), essa característica permanece perenemente associada àquilo que criado e, portanto, o mantém sempre em movimento.

O movimento e o vir a ser que caracterizam de modo essencial a criatura se realizam, porém na extensão espaço-temporal, naquilo que Gregório de Nissa chama de *diástēma*. É o que indica as categorias do tempo e do espaço, “consideradas não como qualidades de algum modo acrescentadas ao ser finito, mas como a substância mesma do seu ser”. O *diástēma* não expressa somente a condição espaço-temporal das coisas, mas estabelece o mesmo caráter de criaturas, ou seja, o limite e o grau da sua participação no Ser incriado. O *diástēma*, portanto, determina de modo mais íntimo a finitude mesma do ser enquanto criado. O ser criado está sempre em *diástēma*⁷⁷. Diante do *diástēma*,

.....

77 GREGÓRIO DE NISSA, *In Ecclesiasten Homiliae*, in *Gregori Nysseni Opera V* (ed. P. ALEXANDER), 412, 14.

está somente a *adiástatos physis* de Deus⁷⁸; somente em Deus, de fato, está excluída toda *diástasis* e, em primeiro lugar, toda *chronikòn diástēma*.

Enquanto caráter essencial da finitude do ser enquanto, criado, o *diástēma* “torna-se autoconsciência no homem”, isto é, experiência da cisão do ser criado na separação em passado, presente e futuro, ou seja, na lembrança, na esperança e na contínua experiência da morte e do nada, porque “a natureza tende em tudo para a morte, e a morte cresceu estreitamente junto com a vida que procede no tempo”⁷⁹; e o tempo, em seu inapreensível fluir, arrasta consigo em direção ao nada tudo aquilo que nele passa, de modo que tudo aquilo que incide no horizonte cognoscitivo do homem é delimitado, de ambos os lados — *archē* e *telos* — pelo nada. Nessa experiência, o homem toma consciência da radical finitude da própria existência, da impossibilidade de sair dos limites para ela determinados, de transcender o *diástēma*.

O indissolúvel liame criatura/mutabilidade, que permite distinguir radicalmente o incriado do criado, é também aquilo que permite descobrir a possibilidade do mal. O ser incriado [Deus], sendo imutável, não pode estar sujeito ao mal. A sua autosuficiência no ser comporta a sua autonomia no bem: não pode adquirir perfeição uma vez que possui toda perfeição, e dessa perfeição não pode perder nenhum traço, porque nele a perfeição é idêntica à própria essência. Inversamente, uma vez que o ser criado [por exemplo, o homem,] não possui a existência por natureza, disso resulta que não possui tampouco o bem por natureza; portanto, a possibilidade de perder o bem lhe é congênita. A liberdade criada implica, portanto, uma intrínseca instabilidade que lhe impede de ser sempre imóvel, e que faz da transformação a lei

.....

78 O *diástēma*, enquanto caráter ontológico que determina a finitude do ser criado, compreende toda a criação, tanto sensível como inteligível.

79 GREGÓRIO DE NISSA, *De mortuisoratio*, In *GregoriiNysseni Opera IX* (ed. G. HEIL). Leiden: Brill, 1967, 51, 18ss: “Não é inútil acrescentar ainda ao discurso o seguinte (mesmo que possa parecer fora de toda lógica): que a natureza em tudo tende à morte é que a morte cresceu estreitamente junto com a vida que procede no tempo. De fato, uma vez que o passado da vida se move sempre em direção ao futuro e não volta jamais para trás, é a morte que segue sempre inseparavelmente a energia vital. Propriedades da morte são a inatividade e a ausência de vida, e estas seguem sempre imediatamente a energia vital. É, portanto, em tudo conforme à verdade dizer que a morte está estreitamente ligada à vida”.

mesma do seu ser. E aqui a mudança é essencialmente a atitude para escolher entre o bem e o mal.

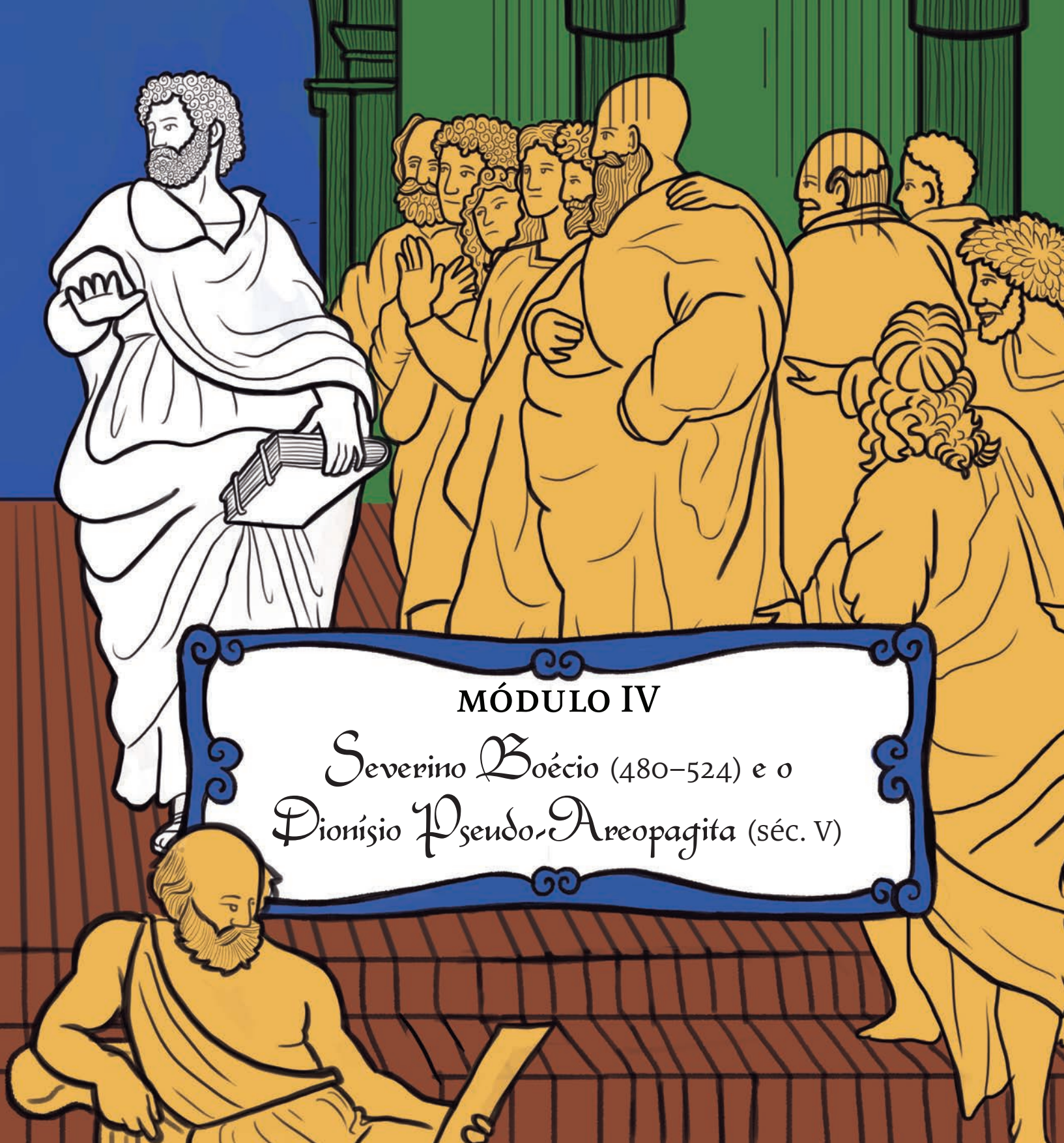
Por fim, ao distinguir “imutabilidade” de Deus e mutabilidade da criatura, Gregório de Nissa elaborou uma concepção do espírito criado que define esse último em sua essencial referência a Deus, mas que ao mesmo tempo mantém plenamente a distinção entre a criatura finita e o Deus incriado e infinito. O ato criador de Deus constitui a realidade última do ser da criatura: como recebeu de Deus a existência, assim o espírito criado que se abre à comunicação dos dons da graça de Deus é por ela “continuamente criada”, na medida em que recebe um perpétuo e infinito crescimento no ser. Se se afasta de Deus, o seu crescimento no bem se detém e torna-se natureza. O espírito criado não é, portanto, senão a faculdade de abrir-se ou de fechar-se à comunicação dos bens de Deus; mesmo no grau mais alto de sua ascensão para Deus, o espírito criado permanece sempre “vaso que acolhe”, ou seja, “uma coisa cuja realidade é precisamente só essa ‘abertura”, enquanto pode possuir aquilo que é “comunicado” (mesmo que a plena posse deste último constitui a plena realização da sua natureza) sempre e só como Dom da graça de Deus e não por força da sua natureza⁸⁰.

.....
80 E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, 54.

O HOMEM COMO VÉRTICE E COROAMENTO

“Segundo a ordem das coisas, primeiramente, surge o rebento daquilo que nasce da terra; em seguida, vêm os animais sem razão e, depois desses, a criação do homem. Daqui talvez aprendamos aquilo que está ao alcance de todos: que do Criador apareceu a erva vantajosa para os viventes e as feras dos campos em vista do homem [...]. Dos seres, existem, de um lado, o inteligível; de outra parte, o corpóreo. Mas deixemos agora de lado a divisão da natureza inteligível nas próprias distinções, não é o nosso discurso. Das naturezas corpóreas, algumas são de todo privadas de vida; outras participam da atividade vital; entre os corpos viventes, alguns são munidos de sensação; outros desta são privados. A natureza sensível se divide, por sua vez, em racional e não racional, e assim, depois da natureza não animada, sustento da figura dos seres viventes, o legislador [Moisés] diz ter sido formada a vida física, que existe no germe das plantas; coloca em seguida os seres governados segundo a sensação. Segundo, pois, a ordem lógica (akolouthían), entre os seres que recebem a vida da carne, de um lado, existem os seres sensíveis que podem viver por si mesmos sem a natureza intelectual e, de outro lado, o ser racional que de nenhum outro modo nasceria no corpo se não fosse misturado à sensibilidade; por essa razão, no final (teleutaios), depois das plantas e dos animais, foi criado o homem, uma vez que a natureza avança para um caminho lógico em direção à perfeição”. Deste modo, “a natureza por graus, isto é, através das propriedades da vida, leva adiante a ascensão do inferior ao perfeito” (GREGÓRIO DE NISSA, *De Opificio hominis*, *Patrologia Græca* 44, 144 C–145 C; 148 B–C).





MÓDULO IV

Severino Boécio (480–524) e o
Dionísio Pseudo-Areopagita (séc. V)

A quarta SEMANA versa sobre duas figuras centrais no limiar da Idade Média e profundamente influentes ao longo de todo período medieval (por exemplo, o Dionísio Pseudo-Areopagita¹ é um dos autores mais citados na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino no século XIII). De um lado, aquele que é a ponte entre a cultura do mundo clássico e a do mundo medieval: SEVERINO BOÉCIO (480–524). Segundo o testemunho do célebre medievalista Martin Grabmann, “depois de Agostinho foi Boécio, de todos os escritos latinos da Patrística, o que mais influenciou na Escolástica, especialmente no desenvolvimento do método escolástico”². Considerado como o verdadeiro introdutor de Aristóteles no Ocidente, Boécio pode ser chamado com razão “o primeiro escolástico”. A obra filosófico-teológica de Boécio marca o início do que se convencionou chamar *cultura medieval e cristã*. Quanto ao tema específico deste módulo, o leitor será iniciado em uma das questões mais importantes e complexas da Idade Média: o problema dos Universais. A via de acesso a essa célebre questão só foi possível graças ao legado filosófico de Boécio, cujas traduções (e comentários) constituíram o único material aristotélico conhecido pela Idade Média (a chamada *Logica Vetus*) até que nos séculos XII e XIII se traduziu o restante do *Corpus Aristotelicum*.

De outro lado, a figura de DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. Ele chama-se “Pseudo” porque se trata de escritos atribuídos a Dionísio Areopagita, mas que não é aquele que viveu no século I da era cristã, mencionado em At 17, 34³ e convertido por S. Paulo ao cristianismo. Por diversos motivos mais técnicos, a crítica moderna estabeleceu que se trata de um autor anônimo pelas seguintes razões: a) os escritos areopagíticos foram compostos entre 482

.....
1 DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, *Dos Nomes Divinos. Introdução, tradução e notas* de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004. Cf. <http://www.attar.com.br/catalogo.php>

2 Cf. M. LLUCH BAIXAULI, *La síntesis teológica de Severino Boecio. Sobre los orígenes de la Teología medieval*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1991, 27, nota 1.

3 “Todavia alguns homens aderiram a ele e creram: entre eles Dionísio, o Areopagita, e uma mulher chamada Damaris, e com eles ainda outros” (At 17, 34).

(data em que Zenão emanou o *Henotikón*) e o início do século VI⁴; b) o autor é de origem síria⁵; c) o autor frequentou provavelmente a escola de Atenas sendo discípulo de Proclo (410–485 d. C.) e de Damásio, último dirigente da mesma até seu fechamento no ano 529 por parte de Justiniano⁶.

.....

4 O Concílio de Calcedônia (451) condenou a doutrina de Eutiques sobre a “mistura” em Cristo do divino e do humano, qualificando a união na única Pessoa de Cristo da natureza humana e da divina com os adjetivos *asýnkhytos* (sem confusão), *átrepτος* (sem mudança), *adiaíretos* (sem divisão), *akhóristos* (sem separação), adjetivos presentes também na cristologia dionisiana; o *corpus*, portanto, deve ser posterior a Calcedônia. Em *Hierarquia Eclesiástica* III, III, 436 C, o autor alude ao Credo como parte da Missa; a introdução da profissão de fé na Eucaristia deve-se ao Patriarca de Antioquia, o monofisita Pedro Fulón em 476; o *corpus* não pode ser anterior a essa data (cf. R. ROQUES, *L’univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris, Aubier, 1954, 264–265). Em 482, Zenão redigiu o *henotikón*, em que proibia o uso de expressões como “duas naturezas” ou “uma natureza” referidas a Cristo; tais fórmulas não estão presentes no *corpus*, razão pela qual deve ter sido escrito depois dessa data. Para o significado da fórmula de Calcedônia.

5 Em *Hierarquia Eclesiástica* V, II, 509 A–509 C, Dionísio descreve a ordenação do bispo, do presbítero e do diácono de forma assaz semelhante àquela que se encontra no *De ordinationibus* da liturgia siríaca editada e traduzida pelo Patriarca de Antioquia, Inácio Efrem II Rahmani.

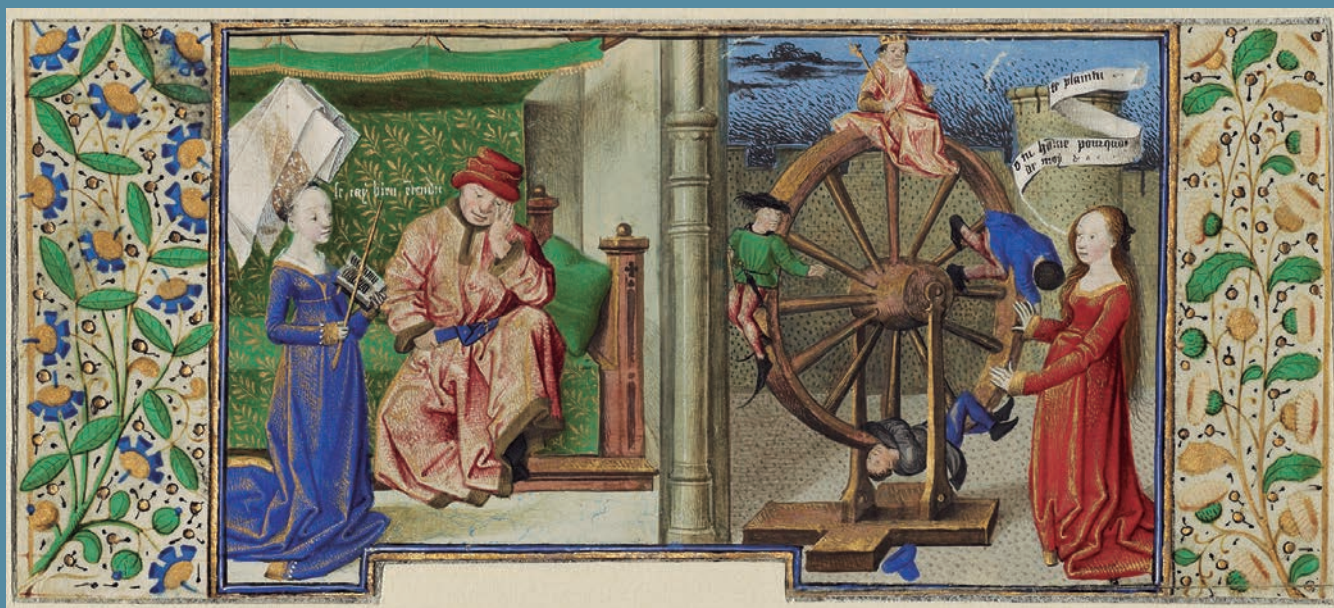
6 Em *Sobre os Nomes Divinos* II, 648 B, Dionísio atribui a seu mestre Hieroteu uma obra intitulada *Elementos de Teologia*. Tal é o título de uma conhecida obra de Proclo. Hieroteu não seria outro personagem senão o próprio Proclo.

1

A transição do mundo antigo ao medieval: Boécio, “o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos”.

Anicio Manlio Torcuato Severino Boécio (ca. 480–524), principal ponto de contato entre a cultura do mundo clássico e a do mundo medieval⁷, viveu entre os anos decisivos da queda do Império Romano (476) e a formação, através de Teodorico o Grande, do reino ostrogodo de Itália (526). Boécio fez filosofia e teologia em um mundo culturalmente dissolvido e outro que ainda não havia se realizado. O que caracterizava os intelectuais de seu tempo era o esforço reconpilador: reunir, classificar, sistematizar. É nesse contexto que compreendemos a grandeza de Boécio para as gerações posteriores. Seu grande projeto intelectual era a tradução e comentário de toda a obra de Aristóteles e de Platão com a seguinte intenção: as doutrinas de ambos não se opunham, mas se completavam entre si nas questões mais fundamentais. De Boécio chegaram até nós três gêneros de escritos — científicos, filosóficos e teológicos —, dos quais a obra mais conhecida é a *Consolação da Filosofia* (tradução brasileira: SP; Martins Fontes), escrita no cárcere, quando aguardava a sentença de morte da parte do rei Teodorico. A obra é um verdadeiro testamento filosófico, político, moral e espiritual, na qual se se entrelaçam harmonicamente a tradição greco-latina e sua visão cristã.

.....
⁷ Cf. M. LLUCH BAIXAULI, *La síntesis teológica de Severino Boecio...*, 27, nota 1.



Mulher como símbolo da Filosofia

Leia prosa I de BOÉCIO, *Consolação da Filosofia (Extrato de fontes das “Filosofias Medievais”, nº 06) e responda: como Boécio descreve seu encontro com a Filosofia?*

A sua obra filosófica adquire importância decisiva na configuração da querela dos Universais, quando traduz em 508–509 e comenta em 510–511 a *Isagoge* [Introdução às *Categorias de Aristóteles*] de Porfírio de Tiro: no entrecruzamento de duas tradições — platonismo e aristotelismo —, Porfírio recusa empenhar-se em uma pesquisa difícil e formula questões que Abelardo no século XII conhecerá através da tradução e dos comentários latinos de Boécio. Em outras palavras: o grande mérito de Boécio foi o seu trabalho de tradução, interpretação e assimilação dos escritos aristotélicos: o comentário de Boécio à *Isagoge* de Porfírio, especialmente o segundo (*Editio secunda*), propõe resolver a questão porfiriana sobre os gêneros e as espécies. Assim, Boécio apresenta-se como a via de acesso à questão medieval dos universais. Dessa tradição neoplatônica Abelardo receberá duas dimensões da questão sobre os Universais: a dimensão ontológica de Porfírio e a gnosiológica de Boécio, mas já interpretadas. Abelardo as incorporará à sua própria solução que vai na linha de uma dimensão semântica.

Seguindo o exemplo de seus predecessores (especialmente o de Mário Vitorino)⁸, Boécio traduz todos os tratados (exceto os *Segundos Analíticos*)⁹ do *Organon* de Aristóteles e a *Isagogē* de Porfírio (*Dialogi in Isagogen Porphyrii*, em 508–509), escrevendo inúmeros comentários sobre os mesmos. Essas traduções e os comentários de Boécio circularam até a primeira metade do século XII como única fonte de conhecimento da lógica antiga e são denominados na Idade Média como *Logica Vetus*. Antes da chegada das fontes árabes e da tradução dos *Segundos Analíticos* e da *Metafísica* de Aristóteles, que só estiveram em circulação na Idade Média latina somente no fim do

.....

8 Cícero (106–43 a.C.) traduziu os termos técnicos da lógica grega para o latim, e sua tentativa assinalou o primeiro passo para a recepção da doutrina lógica grega na cultura intelectual latina. Mário Vitorino (= 370 d.C.) traduziu as *Categorias* e o *Peri hermeneias* de Aristóteles.

9 Foi Tiago de Venezia que, no último quarto do século XII, traduziu os *Segundos Analíticos*, permitindo assim que o mundo latino chegasse ao conhecimento completo do *Organon* aristotélico.

século XII e inícios do século XIII, o problema dos Universais era puramente ontológico¹⁰. Se Boécio não foi um tradutor *neutro* que teria reconstruído alguns conteúdos objetivos sem assimilação subjetiva, é plausível afirmar que a tradição clássica assumiu, com sua obra de tradutor, intérprete e comentador, significados novos e originais. Em relação à nossa questão, a preocupação medieval a propósito do *status* ontológico dos Universais surge — à margem do projeto teórico de Porfírio e contra a sua intenção expressa, mas a partir de seu texto — das observações de Boécio acerca de uma passagem da *Isagogē*, na qual o próprio Porfírio abandona o problema como irrelevante em um contexto lógico¹¹.

O objetivo desta Semana consiste, primeiramente, em examinar a Querela dos Universais com base no seguinte texto de Boécio: *Segundo Comentário sobre a 'Isagogē' de Porfírio (Commentarium in Isagogen Porphyrii)*, em 510–511. Em segundo lugar, comentar brevemente algumas passagens da obra mística de Dionísio Pseudo-Areopagita. Mas, para compreender a importância de Boécio, é preciso remontar aos dados textuais, aos esquemas conceituais e às interferências de campos teóricos que estão na origem da Querela medieval dos Universais: o platonismo com sua teoria das ideias, a ciência aristotélica que procurou explicar a universalidade presente na cognição humana, o aspecto semântico que decorre desse projeto aristotélico¹², o neoplatonismo como tentativa de conciliar platonismo e aristotelismo, o vocabulário estoico do universal, etc.

.....

10 É só por volta do final do século XII e inícios do século XIII que todo o *corpus* aristotélico estará disponível ao mundo latino: primeiramente, o resto do *Organon* nas traduções de Boécio (*Primeiros Analíticos*, *Tópicos*, *Refutações Sofísticas*) e de Tiago de Venezia (*Segundos Analíticos*, por volta de 1125–1150); em seguida, os *libri naturales*, ou seja, entre outros, a *Physica*, o *De anima*, o *De caelo* e a *Metaphysica*. Esses novos textos lógicos disponíveis são chamados “Logica nova”, e os nomes *Aristóteles novus* e “Segundo Aristóteles” designam, por sua vez, o conjunto de escritos científicos aristotélicos traduzidos do grego ou do árabe doravante acessíveis.

11 Cf. S. EBBESEN, *La logica scolastica dell'antichità como fonte della logica scolastica medievale*, em KRETZMANN, N.; KENNY, A. & PINBORG, J. (ed.) *La logica nel medioevo*. Milano, Jaca Book, 1999, 22–23.

12 “É natural perguntar exatamente o que os universais abstraídos na mente são, o que é para eles o existir na mente, como eles estão relacionados com seus particulares, qual é seu real fundamento nesses particulares, qual é seu papel na constituição de nosso conhecimento universal e como eles contribuem para a codificação e comunicação desse conhecimento nas diversas

Em seus dois comentários as respostas dadas às questões de Porfírio norteiam-se pela preocupação da verdade e pelo respeito dos antigos¹³. No *segundo comentário (editio secunda)*, Boécio revisa, primeiramente, os argumentos pró e contra a existência das entidades universais e, em seguida, oferece uma teoria que ele atribui a Alexandre de Afrodísia, uma espécie de teoria chamada de “realismo moderado”, segundo a qual não existem entidades universais na ontologia do mundo; mas existiria uma base objetiva, não arbitrária, para a formação de nossos conceitos universais e gerais sobre o mundo. A solução de Boécio pode ser resumida no seguinte slogan: os gêneros e as espécies só “existem nos indivíduos, mas são pensados como universais”. Assim, por exemplo, Sócrates e Platão, cada um deles tem sua própria humanidade e sua própria animalidade, de sorte que existem *duas* humanidades e *duas* animalidades. Elas são, obviamente, “múltiplas e não uma só coisa numericamente”. Entretanto, através de um processo de *abstração*, ou o que Boécio algumas vezes denominou de “divisão”, a mente apreende numericamente essas distintas humanidades como uma só coisa universal, e assim também em relação às animalidades ao nível do gênero¹⁴. Mas, para explicitar essa solução dada ao problema dos Universais, é preciso apresentar o que vem a ser propriamente essa questão tipicamente medieval a partir de suas origens na filosofia antiga.

linguagens humanas. Essas questões dão um novo aspecto ao problema dos universais, ou seja, um aspecto *semântico*”: G. KLIMA, *Naturezas: O problema dos universais*, in McGRADE, A.S. (org.), *Filosofia Medieval*. Aparecida (SP): Editora Ideias & Letras, 2008, 241.

13 Cf. L. M. DE RIJK, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et as métaphysique de l'être*, in OBERTELLO, L. (ed.) *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5–8 ottobre 1980). Roma, Herder, 1981, 141–156.

14 Cf. também a síntese de P. LEITE JUNIOR, *O Problema dos Universais. A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre, Edipucrs, 2001, 31–39.

2

A Querela dos Universais

Uma apresentação bastante simples e corrente do que se convencionou chamar “o” problema dos Universais na Idade Média consistiria na questão de determinar o que designam os termos universais da linguagem (por exemplo, “homem” ou “rosa”) em oposição aos particulares (“João” ou “Pedro”). Dessa confrontação teríamos três respostas clássicas, a saber: “ontológico-metafísica” (*coisas*), “lógico-gnosiológica” (*conceitos*) e “linguística” (*palavras*). A essas soluções tradicionais se associam muitos dos autores que se ocuparam do problema dos Universais, que foram rotulados, ao mesmo tempo e em de diversas maneiras, como “realistas”, “conceptualistas” e “nominalistas”. Exemplos dessas classificações podem ser encontrados principalmente em Severino Boécio no século VI, em Pedro Abelardo no século XII e em Guilherme de Ockham no século XIV, bem como em muitos outros lógicos e teólogos da Idade Média.

Ora, a estrutura problemática imposta aos Universais pela tríplice posição doutrinal do realismo, do conceptualismo e do nominalismo é a que a escolástica neoplatônica tardia (séculos V e VI), impôs, primeiramente, como chave de leitura, às *Categorias* de Aristóteles. A questão que se coloca, portanto, é a seguinte: como e por quais razões essa chave de leitura passou das categorias aos Universais? Entre os comentadores antigos de Aristóteles, existiam três teorias acerca da natureza das categorias: em primeiro lugar, as categorias são consideradas como φωναί, isto é, “sons vocais”; em segundo lugar, como ὄντα, seres ou “entes”; em terceiro lugar, como νοήματα, “noemas” ou noções, ou, como diríamos hoje, “objetos de pensamento”¹⁵. Essa tríplice definição dada às categorias reapareceu na Idade Média, e a evolução dessa trí-

.....

15 Esta tripartição aparece em CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromates* VIII, 8, 23, 1 (ed. Stählin, III, 94, 5–12), que distingue ὀνόματα (*nomes*), νοήματα (*conceitos*, dos quais os nomes são os símbolos) e ὑποκείμενα (*substratos reais*, dos quais os conceitos são, em nós, as impressões ou marcas).

ade — mediante a adaptação de vocabulário e das flutuações terminológicas (sob a forma de *palavras/nomes, conceitos e coisas*)¹⁶ — sugere que por trás das entidades historiográficas (realismo, conceptualismo, nominalismo) existem escolhas e articulações disciplinares (ontologia, psicologia, semântica) que condensam todas as questões conexas e verdadeiras do problema dos Universais: *da teoria da percepção à teoria da cognição*.

O problema dos Universais se desenvolve à base da exegese da Isagogē em liame com a exegese das Categorias, desde a antiguidade tardia até o final da Idade Média. As grandes opções filosóficas sobre os Universais se decidem na teoria das Categorias e em seus textos satélites como, por exemplo, o comentário de Boécio, que fez com que os Universais entrassem na esfera ontológica da filosofia¹⁷.

Ora, para compreender essa importante questão, é preciso partir do vocabulário técnico utilizado (universal, gênero, espécie, etc.), das autoridades envolvidas aqui (Aristóteles, Porfírio e Boécio) e, fundamentalmente, das realidades histórica, textual e doutrinal, realidades tão complexas como a própria Idade Média. Nesse sentido, é essencial levar em conta as contribuições de Alain de Libera estabelecidas desde 1996 (*La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age* [A querela dos universais. De Platão ao final da

.....

16 O termo *φωναί*, traduzido por *voces* (*sons vocais*) deu lugar progressivamente a outros termos: *sermo, nomen* (em Abelardo), *terminus* (coma lógica “terminista” do século XIII) e *terminus vocalis* (com os nominalistas do século XIV); o termo *νοήματα* foi substituído por *conceptus, intentiones* ou por outras expressões mais próximas de Aristóteles, tais como *affectiones* ou *passiones animae*, ou *terminus mentalis* no século XIV; enfim, o próprio vocábulo *ὄντα* deu lugar, portanto, à *res* (*coisas*). Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin Du Moyen Age*. Paris: Seuil, 1996, 48s.

17 Um exemplo privilegiado do liame entre a problemática dos Universais e a doutrina das categorias é a controvérsia entre Abelardo e Alberico sobre a categoria de *substância*. Ambos interpretam diferentemente o texto de Boécio, e a posição que cada um assume mostra as ambiguidades do complexo aristotélico-neo-platônico na história medieval dos Universais. Cf. J. MARENBON, *Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the ‘Categories’ from the Earlier Twelfth Century*, *Vivarium* 30/1 (1992) 51–61; cf. também do mesmo autor, *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Idade Média]. Paris: Éditions du Seuil) sobre a questão e que influenciaram decisivamente o debate posterior sobre os Universais. A questão dos Universais não é um problema de certo modo autônomo ou autossuficiente, mas fazia parte de um complexo de problemáticas filosóficas interdependentes: não somente a problemática relativa ao estatuto dos gêneros e espécies, mas também a da individuação, estreitamente associadas, e outras menos próximas, como a do objeto da definição, a relação entre abstração e intuição intelectual e o conhecimento do indivíduo¹⁸. O célebre problema medieval dos Universais foi, portanto, questionado por Alain de Libera em sua “unidade diacrônica e sincrônica”¹⁹. Segundo este último, a “querela dos universais, tal como é retomada no século XIV, aparece como a reativação da oposição que, para nós, estrutura toda a história do pensamento antigo: a crítica de Platão por Aristóteles, mas ela faz isso de uma maneira particular, que explica a sua especificidade”²⁰.

Considerando a amplitude da questão na Idade Média bem como a importância do problema para quem estuda a filosofia medieval, naturalmente devo restringir minha abordagem. Portanto, na introdução ao problema dos Universais, meu objetivo consistirá, em primeiro lugar, em uma visão geral do mesmo com base na definição de “universal” (A) a partir duas fontes da problemática na filosofia antiga (a) e da exposição sucinta dos cinco “predicáveis”, dos quais se destacam “gênero” e “espécie”, na medida em que se colocou o problema do estatuto das realidades correspondentes a esses termos (b) em segundo lugar, apresentarei o texto de Porfírio de Tiro e comentarei os diferentes modos de existência possível do universal (B). Em terceiro lugar, apresentarei uma síntese sobre a solução dada por Boécio em seus comentários ao texto de Porfírio. Esses comentários se tornaram determinantes para a recepção da querela na Idade Média (C)²¹.

•••••

18 Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, 11–65.

19 C. FERNÁNDEZ, *Los universales: una revisión a la luz de la historiografía reciente*, *Studium. Filosofía y Teología* 30 (2012) 412.

20 A DE LIBERA, *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 2004, 435.

21 Ver sobretudo P. LEITE JUNIOR, *O Problema dos Universais...*, *passim*.

2.1 O que é um “Universal”?

Do ponto de vista da origem, o âmbito do problema dos universais é lógico-predicamental, embora a problemática como tal seja de caráter fundamentalmente ontológico. Segundo Francisco Bertelloni, “‘Universal’ é a forma adjetival do substantivo ‘universo’ (*universus*), e no mundo medieval foi utilizado em sua propriedade de ser *unum* (único, unidade) *versus* (em relação a) *plura* (muitos)”²²: concretamente significa que um único predicado se diz de uma pluralidade de sujeitos. A pluralidade de sujeitos pode ser manifestada ora pelos indivíduos, ora por universais. Assim, consideramos os seguintes exemplos: de um lado, “Platão é homem”, “Sócrates é homem”. De outro lado, “O homem é animal”, “O bruto é animal”. Nos primeiros casos a espécie “homem”, sendo universal, se predica de diferentes indivíduos. Nos demais, o gênero “animal”, sendo também universal, se predica de diferentes espécies²³.

Entre platonismo e a aristotelismo: O problema lógico e a noção de universal de comunidade

É possível distinguir duas problemáticas dos Universais, ou duas fontes para o problema. A **primeira fonte** é uma problemática mais lógica (*predicabilidade*), que encontraria sua fonte na definição aristotélica do universal, retomada por Porfírio de Tiro e mais tarde por Pedro Abelardo²⁴:

*“Universal é alguma coisa apta a ser predicada de muitas”*²⁵.

.....

22 F. BERTELLONI, *Estudio preliminar*, in FRORENCIA MARCHETTO, M. & TURSI, A., *La cuestión de los Universales en la Edad Media*. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2010, 12.

23 Cf. F. BERTELLONI, *Estudio preliminar*, 12–13.

24 PORFÍRIO, *Isagogē* 17–21; ABELARDO, *Logica Ingredientibus* 18–20: “Aristóteles define o universal como ‘aquilo que pode ser naturalmente apto para ser predicado de muitos seres’”.

25 ARISTÓTELES, *De Interpretatione* 17 a 34.

A predicação é a noção-chave que permite distinguir particular, ou indivíduo, e universal: o primeiro é predicado de um só; o segundo, de vários. Assim, por exemplo, “animal” é um universal com relação às diferentes espécies animais; “homem” é um universal relativamente a Sócrates, Platão, etc. Na versão de Boécio da obra *De Interpretatione* de Aristóteles há uma passagem onde se fala de *res* para referir-se à noção de universal em uma proposição.

“E das coisas (res) umas são universais e outras, singulares, chamo universal ao que é apto para ser predicado de vários [sujeitos], e singular ao que não pode, por exemplo, ‘homem’ é um universal, e, ‘Platão’, porém, pertence àquelas que são singulares”²⁶.

Nessa passagem de Aristóteles, encontramos dois tipos de coisas, singulares e universais. Singulares e universais separaram-se não somente por causa de sua função lógico-proposicional, mas também por seu tipo de existência, considerando que as coisas universais não se dão à experiência sensível de maneira imediata como as coisas singulares. É com o uso ambíguo do termo *res*, para referir-se ao universal, que chega à Idade Média a ideia de *res universalis*: falando do universal, as autoridades — Aristóteles, Porfírio e Boécio —, visam tanto às coisas como às palavras, e isso evidentemente gera ambiguidade no interior de uma problemática já por si só assaz complexa. Assim, por exemplo, “como compatibilizar o caráter de ‘ser predicado de vários’ às coisas? Há coisas universais predicáveis das próprias coisas? Se esse é o caso, a noção de predicação passa do âmbito lógico-semântico para o domínio ontológico, visto que a capacidade de predicação estender-se-ia das palavras às coisas”²⁷. Seja como for, a questão mais importante consiste em saber se é possível tratar do universal comum objeto da ontologia.

Se a primeira grande problemática é de ordem lógica, então o tema dos Universais, adquire grande relevância para o estudo da Filosofia Medieval, pois toda pessoa instruída era treinada em lógica e gramática. Essas disci-

.....
26 BOÉCIO, *Comentário ao “Da interpretação” de Aristóteles, Pars Prior*, Edit. C. Meiser, I, 7 (*De interpretatione* 7, 17 a 38 e SS).

27 P. LEITE JUNIOR, *O Problema dos Universais*, 23.

plinas proporcionaram técnicas de análise e um vocabulário técnico que permeiam os escritos teológicos, filosóficos e científicos. Ao nível prático, a lógica proveu o treinamento necessário para a participação nas disputas que eram a característica central da instrução medieval, e cuja estrutura — com argumentos pró e contra uma tese, seguida de uma solução - está presente em muitas obras escritas. Ao nível teórico, a lógica, como outros assuntos, envolveu o estudo de textos escritos mediante leituras e comentários escritos. O *curriculum* dos estudos lógicos no século XII era baseado fundamentalmente na *Logica vetus* (a *Isagogē* de Porfírio, as *Categorias* e o *Sobre a Interpretação* de Aristóteles), e o paradoxo que emerge é o seguinte: a tradição latina dispôs por longo tempo só dessa *Antiga Lógica* para tratar de uma questão que, segundo o próprio Porfírio, a lógica *como tal* não podia nem devia assumir²⁸.

A **segunda fonte** do problema dos Universais repousa na noção de universal de comunidade. A possibilidade de predicação a vários é salvaguardada na medida em que esses vários têm *algo de comum*. Por exemplo, os homens individuais possuem “algo de comum”: um universal como a espécie homem. Em consequência, podemos formular proposições predicáveis deste gênero: “Pedro é homem”; “João é homem”, etc. Eis, portanto, a noção de universal com base em seu caráter de comunidade:

***[...] O universal, ao contrário, é comum, pois o que se chama universal é o que pertence por natureza a muitos seres” (ARISTÓTELES)²⁹;
“Universal é aquilo que é comum (aliquid commune) a vários [...] “Universal repousa sobre a noção de comunidade” (BOÉCIO) [...] “O Universal é de tal modo comum que o mesmo está ao mesmo tempo nos diferentes” (BOÉCIO, ABELARDO)³⁰.***

.....
28 Cf. E. J. ASHWORTH, *Logic Medieval*, em CRAIG, E. (ed.) *Encyclopedia of Philosophy* 5. London-New York, Routledge, 1998, 746–759.

29 ARISTÓTELES, *Metafísica* VIII, 13, 1038b 11.

30 *Apud* P. LEITE JUNIOR, *O Problema dos Universais*, 20–24.

A noção de comunidade já está presente na *Metafísica* de Aristóteles. Boécio utiliza a expressão *aliquod commune*, o que permite evocar o aspecto metafísico do problema refutado posteriormente por Guilherme de Ockham: como uma coisa pode ser comum a várias, sem que se caia nas absurdidades do platonismo da postulação da subsistência dos gêneros e das espécies fora da mente? Acontece, porém, que nos textos de Boécio o caráter predicativo dos universais deriva da noção de comunidade do universal: aquilo que por semelhança é comum a muitos e está em muitos. Afirmarmos que Pedro, Paulo e João e tantos outros indivíduos são homens (aspecto lógico — predicabilidade) só é possível porque *algo de comum* — a humanidade — se encontra em cada um deles (aspecto ontológico — noção de comunidade). Essa noção de comunidade será posteriormente objeto das críticas de Ockham: a *humanidade* é considerada como algo universal que é comum e intrínseca tanto a Pedro quando a Paulo, porém distinta realmente deles, do ponto de vista numérico. Portanto, Ockham invalida totalmente o universal de comunidade, conservando, porém, o universal de predicação em sua interpretação lógica³¹: em nome do princípio da singularidade do real, Ockham não admite qualquer tipo ou modo de existência de uma natureza universal nos singulares, ou seja, *extra animam*. Com base em vários argumentos, Ockham mostra as incompatibilidades e contradições em que incidem os defensores da noção de comunidade de universal: indica-se a contradição que se estabelece entre a noção de *numericamente um* (singular) e a noção de *comum a vários* (universal), caso tais noções aconteçam simultaneamente na *res universalis*:

“Se a natureza é uma coisa, então é singular. Se, por outro lado, a natureza é comum, então é universal. Ora, se a natureza é singular, então não é comum. Mas, essa última afirmação contradiz aquilo que os defensores da opinião examinada sustentam, ou seja, que o universal é algo comum nas coisas fora da alma”³².

.....

31 No final do século XIV, WYCLIF distingue entre universal de causalidade e o de representação do universal de comunidade.

32 P. LEITE JUNIOR, *O Problema dos Universais*, 103.

A querela dos Universais apresenta vários aspectos discutidos por lógicos e teólogos na Idade Média tardia, aspectos que envolvem questões fundamentais da ontologia, da cosmologia e da psicologia. Mas a intenção aqui se limita apenas a ilustrar a complexidade da querela para apresentar o “pretexto” do problema no questionário Porfírio de Tiro e sua recepção nas traduções e comentários de Boécio.

Os “cinco” predicáveis em particular: Gênero, espécie, diferença específica, próprio e acidente

Uma vez que a problemática utiliza vocabulário específico da lógica aristotélica, convém definir esses termos para compreender a origem da questão no texto de Porfírio de Tiro. Os predicados são as diversas espécies de conceitos universais.

O gênero — é um universal relativo a inferiores especificamente diferentes uns dos outros, e que lhes pode ser atribuído expressando sua essência de maneira incompleta. Assim, por exemplo: “O homem é um animal”. Nessa proposição, “animal” expressa a essência do homem, mas de modo incompleto;

A espécie — é um universal que pode ser atribuído a seus inferiores exprimindo sua essência de maneira completa. Assim, por exemplo: “Pedro é um homem”. Diferentemente do gênero, a espécie expressa completamente a essência do sujeito.

A diferença [específica] — é um universal que pode ser atribuído a seus inferiores por modo de qualificação essencial. Assim, por exemplo: “O homem é racional”. A diferença, enquanto universal, determina o gênero qualificando-o: daí o predicado “racional”.

O próprio — é um universal que expressa por modo de qualificação alguma coisa que sobrevém acidentalmente à essência, mas lhe é atribuída necessariamente. “Alguma coisa” significa o modo qualitativo da predicação;

“acidentalmente” indica algo que não é da própria essência do sujeito; a atribuição necessária faz a distinção entre o próprio e o acidente. Por exemplo: “A capacidade de rir” está em todo homem e só na espécie humana. Em outras palavras: é *próprio* do homem poder rir.

O acidente [predicável] — é um universal que pode ser atribuído a uma multidão, de maneira qualitativa, acidental e contingente. Por exemplo: dormir, ser branco ou preto são acidentes com relação à espécie humana. É tudo aquilo que se acrescenta ou se separa, sem que haja corrupção do sujeito.

2.2 A formulação tradicional do problema dos Universais

A formulação da questão provém de um neoplatônico do século III d.C. a saber: Porfírio, que nasceu em Tiro em 233/234 d.C., antiga cidade da Fenícia, como se deduz de sua obra *Vita Plotini* (capítulos 4 e 7), foi primeiramente discípulo de Longino em Atenas. Em 263 d.C. esteve em Roma para seguir o ensinamento de Plotino, período em que seu pensamento atingiu a maturidade. Os estudiosos assinalam que Porfírio esteve sujeito a profundas crises de depressão³³, o que o teria levado a desejar o suicídio. Aconselhado por Plotino, Porfírio deixou Roma para instalar-se na Sicília, em Lilibeu (hoje *Marsala*), onde teria reencontrado seu equilíbrio espiritual. É durante o período siciliano que Porfírio produz grande parte de sua obra. Segundo os estudos de H. D. Saffrey, a depressão de Porfírio seria na verdade uma crise intelectual que se originou do seguinte fato³⁴: o ataque à filosofia de Aristóteles, ou mais precisamente, a crítica à doutrina das categorias feita por Plotino, seu

.....

33 Sobre a “enfermidade” de Porfírio, cf. R. GOULET, *Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre*, *Hermes* 110 (1982) 443–457

34 Cf. H. D. SAFFREY, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?*, em BRISSON, L.; CHERLONNEIX ET ALII (ed.) *Porphyre. La vie de Plotin II: Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*. Paris, J. Vrin, 1992, 38ss.

mestre — que as considerava só do ponto de vista ontológico³⁵ — em seu ensinamento *Sobre os gêneros do ser*, conduziram-no a um posicionamento de defesa da obra aristotélica: Porfírio repropõe a doutrina das Categorias e as discute do ponto de vista lógico, considerando-as de grande utilidade. Assim, em Lilibeu, Porfírio compôs dois comentários às *Categorias*, nos quais defende “tudo aquilo que Plotino criticara em seu tratado” *Sobre os gêneros do ser* e, nesse mesmo espírito, redige a *Isagoge*. Esse opúsculo é um texto que se insere no clima coletivo de reação dos discípulos de Plotino à sua crítica das *Categorias de Aristóteles*. Esse aspecto não platônico da *Isagogē* é paradoxal e corresponde a um projeto intelectual evidenciado por Ch. Evangeliou, S. Ebbesen e Alain de Libera³⁶.

Ainda que Porfírio tenha escrito muitas obras na intenção de conciliar Platão e Aristóteles, sua importância reside na “recepção” medieval da *Isagogē*, em uma de cujas páginas célebre passagem dá origem a conhecida querela dos Universais. O principal responsável pelo surgimento dessa disputa filosófica são as traduções latinas e os comentários de Boécio (ca. 480–524). Na última fase de sua vida, Porfírio conduziu uma áspera polêmica contra os cristãos, da qual se originou o tratado *Contra os cristãos* (em 15 livros, dos quais existem apenas poucos fragmentos). Em suma, o espírito especulativo de seu mestre Plotino foi predominante em Porfírio, mesmo que este tenha feito uma concessão à teurgia em sua obra *Sobre a volta da alma*³⁷. Morre em Roma provavelmente no ano de 305.

.....

35 Acerca do sistema aristotélico das categorias em Plotino, ver G. REALE, *História da Filosofia Antiga 4: As Escolas da Era Imperial*. São Paulo, Loyola, 1994, 471s: “O sistema aristotélico das categorias não vale para o incorpóreo”. Plotino estabelece, portanto, as cinco Ideias generalíssimas do *Sofista* de Platão como tábua das categorias do incorpóreo:

36 Cf. Ch. EVANGELIOU, *Aristotle's Categories and Porphyry*. Leiden, E.J. Brill, 1988 (21996), 164–181; S. EBBESEN, *Porphyry's Legacy to Logic: a Reconstruction*, em SORABJI (ed.) *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*. Ithaca/New York, Cornell University Press, 1990, 141–171; A. DE LIBERA & A.-Ph. SEGONDS, *Porphyre. Isagoge*. Paris, J. Vrin, 1998, VII–XII.

37 Segundo a revalorização dada ao *Porfírio filósofo* no âmbito da metafísica, ele admitiu a eficácia da teurgia (=invocar os deuses e agir sobre eles mediante o uso de símbolos) em nível inferior, embora a tenha criticado à luz do princípio da impassibilidade divina e da indiferença dos deuses a qualquer tipo de ação humana (cf. G. REALE, *História da Filosofia Antiga 4*, 558ss. 546ss).

Uma vez considerada brevemente a vida de Porfírio, passemos ao exame sucinto da sua obra em questão: a *Isagogē*.

***Isagogē*: uma introdução às Categorias de Aristóteles**

A obra intitulada *Isagogē* de autoria de Porfírio de Tiro foi escrita com toda probabilidade na Sicília entre os anos 268 e 270 durante o período sucessivo à sua permanência em Roma, junto à escola neoplatônica de Plotino, para responder às solicitações de Crisóstomo, senador romano, que encontrara dificuldades na leitura das Categorias de Aristóteles. O breve opúsculo é igualmente conhecido sob o título *Sobre as cinco vozes*, em referência às cinco noções aristotélicas consideradas: gênero, espécie, diferença específica, próprio e acidente. Ao termo *εἰσαγωγή*, traduzido como introdução, Porfírio não deu um significado técnico, mas o considerável influxo exercido no âmbito da lógica sucessiva fez com que o vocábulo adquirisse um significado específico no *cursus studiorum* filosófico. Os comentadores antigos (Amônio, Elias, Davi) sugeriram que a *Isagogē* podia assumir uma função bem mais ampla em relação às próprias intenções de Porfírio: uma introdução às categorias pode servir como uma introdução ao método dialético e à lógica em geral; além disso, como uma propedêutica à filosofia em geral. Todavia, a importância da *Isagogē*, considerada em si mesma, pode ser resumida em quatro pontos: a) a codificação da doutrina dos predicáveis; b) a inequívoca posição em relação aos universais; c) o remetimento aos nexos metafísicos ontológicos e henológicos; d) a construção da árvore lógica³⁸.

Portanto, a obra *Isagogē* (*Introdução*) é uma explicação das principais noções requeridas para o exame da doutrina aristotélica das *Categorias*, uma explicação que adota *essencialmente* o ponto de vista dos “peripatéticos”, que é o mais adaptado à lógica (*λογικώτερον*). No quadro do curso neoplatônico, a filosofia de Aristóteles serve como prolegômenos à filosofia de Platão. O tex-

.....
38 Cf. G. GIRGENTI, *Porfírio. Isagoge*. Milano, Rusconi, 1995, 22–23; IDEM, *Il pensiero forte di Porfírio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*. Milano, Vita e Pensiero, 1996.

to abre-se com a formulação de um problema que se tornará na Idade Média o *problema dos Universais*:

1. “Meu caro Cresaório, dado que para receber o ensinamento relativo às categorias de Aristóteles, é necessário saber o que seja (1) o gênero, (2) o que seja a diferença, (3) o que seja a espécie, (4) o que seja o próprio e (5) o que seja o acidente, e visto que tal conhecimento é igualmente necessário para fornecer definições em relação a tudo que diz respeito à divisão e à demonstração, sendo útil este estudo, vou-te fazer uma breve exposição desses pontos, esforçando-me em percorrer brevemente, sob a forma de introdução, o que se encontra entre os mais antigos, abstando-me de entrar em questões mais profundas e tocando somente e de modo comedido nas questões mais simples. 2. No que concerne aos gêneros e às espécies: será que são realidades subsistentes (ὑφέστηκεν) em si mesmas ou se consistem apenas em simples conceitos mentais (ἐν μόναις ψιλαις ἐπινοίαις) e, admitindo que sejam realidades subsistentes, se são corpóreas ou incorpóreas (2), se, neste último caso, são separadas das coisas sensíveis (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς) ou estão implicadas nelas, encontrando aí sua consistência? (3) Recuso-me a responder: este é um problema mais profundo e que exige uma pesquisa assaz diferente e mais extensa”³⁹.

Quanto aos diferentes modos de existência possível do universal, as três perguntas podem ser esquematizadas da seguinte maneira:

1ª) Questão: (os gêneros e as espécies) subsistem ontologicamente (A) ou residem em puros pensamentos? (B)

Na tipologia das soluções, a primeira propõe a alternativa do universal *subsistens* em si mesmo ou *in intellectibus*. A alternativa (A) implica a aceitação da teoria platônica das Ideias (*universalia ante rem* = realismo exagera-

.....

³⁹ PORFÍRIO, *Isagoge* (ed. BUSSE, p. 25, l. 10–14; trad. J. Tricot & introd. A. De Libera. Paris, Vrin, 1995, 11s).

do). Segundo essa teoria, as coisas sensíveis são o reflexo pálido e imperfeito dessas Ideias. A formulação precisa da teoria se encontra no *Fédon*, diálogo no qual a Ideia se torna uma *realidade ontológica*, uma espécie de ser que tem as seguintes características: (a Ideia) existe “em si mesma”, é “idêntica a si mesma”, é o “verdadeiro ser” e uma realidade “supras-sensível”. Em suma: com tal teoria, Platão quer significar que o sensível se explica somente como a dimensão do suprassensível, o corruptível com o ser incorruptível, o móvel com o imóvel, o relativo com o Absoluto, o múltiplo com o Uno.

A alternativa (B) se aproxima parcialmente da posição *standard* de Aristóteles que concebe o universal como um conceito “posterior às coisas na ordem do ser” (*universalia post rem*; *De anima* I, 1, 402 b 7–8), apreendido mediante um processo de indução abstrativa. O universal seria um ente de razão que a mente humana cria por abstração, baseando-se na própria estrutura ontológica do real. Mas aqui, no texto de Porfírio, a enunciação do conceito “aristotélico” aparece codificada em um vocabulário neoplatônico: a expressão “simples concepções do espírito” remete à distinção, estranha ao *corpus* aristotélico, entre conceitos autênticos (“noções de realidades”) e conceitos fictícios (“noções sem correlato real”). No texto de Porfírio, porém, a tese “aristotélica” está codificada em um vocabulário neoplatônico: a expressão “simples conceitos mentais” evoca uma distinção entre *conceitos autênticos* (como, por exemplo, a noção que concebe o ser assim: separando do triângulo de bronze a figura geométrica e concebendo o triângulo em si mesmo) e *conceitos fictícios* (como, por exemplo, imaginar coisas impossíveis por natureza: um animal fantástico, que participa contemporaneamente da espécie “cabra” e da espécie “cervo” [τραγέλαφος, ηιρχοχέρυς] e hipocentauro)

2ª) Questão: (os gêneros e as espécies) subsistem corporalmente ou incorporealmente?

A segunda questão descarta a alternativa da universal *in intellectibus* aceitando a proposta do universal *subsistens* em si mesmo. “Porfírio reduziu o universal a um só modo efetivo de existência: a subsistência ontológica”⁴⁰:

.....

40 Cf. F. BERTELLONI, *Estudio preliminar*, 15–16.

Essa alternativa evidencia também a contradição interna das posições “platonica” e “aristotélica”. Ora, admitindo com Platão que o universal vem a ser uma “realidade subsistente”, tratar-se-ia de um incorporeal, mas um incorporeal depreendido do sensível apresenta-se como ser abstrato: não é, portanto, uma realidade subsistente, mas um conceito como o universal aristotélico. Reciprocamente, se o universal é um incorporeal, ou seja, um conceito abstrato, como pode ser simultaneamente uma realidade subsistente e “corresponder” aos seres reais dos quais é depreendido? Além disso, o modo ontológico desse subsistente é igualmente um problema: o que é, com efeito, um ser que não é nem o ser real (a coisa singular), nem o ser ideal da Ideia separada de Platão, nem o ser mental ou psíquico do conceito abstrato de Aristóteles?

Partindo da alternativa da *subsistência* real dos universais, emerge aqui uma questão que evoca o problema da natureza dos “universais” entre os estoicos: aquilo que o pensamento pensa, reúne e separa de vários modos são seres corporais ou incorporeais? Os estoicos admitiram também, além das coisas existentes e das palavras significantes, os *conteúdos de pensamentos*, “os significados”, os quais são simples λεκτά (“expressíveis” ou, em uma linguagem mais precisa, “coisas expressas” ou “enunciadas” ou, ainda, “ditas”) e que consideram *incorpóreos*. Para compreender o sentido do universal entre os estoicos, tenha-se em vista o seguinte texto:

“Eles (os estóicos) dizem que ser exprimível é o que tem uma realidade em uma representação racional, e que uma representação racional é aquela na qual o que é representado pode ser manifestado pela linguagem” [...] “Os estóicos dizem que há três coisas ligadas umas às outras, o significado (σημαινόμενον), o significante (σημαινον) e o portador (τυγχάνον). O significante é o próprio som vocal, por exemplo, ‘Dion’ [por exemplo: na frase ‘Dion caminha’, os sons com os quais eu a expresso constituem o significante]; o significado é a coisa mesma designada por este nome, do qual apreendemos a realidade no fundo de nosso pensamento e que os bárbaros não compreendem, ainda que eles entendam o som vocal [por exemplo: o que digo de Dion, isto é, que ele caminha, é uma fato incorporeal]; enfim, o por-

tador, é o sujeito exterior, como o próprio Dion em pessoa. Há duas dessas realidades que são corpos, a saber: o som vocal e o portador, e uma que é incorporeal, a saber: a coisa designada pelo som, isto é, um exprimível, que pode ser verdadeiro ou falso”⁴¹.

Além desses λεκτά, os estoicos diziam ser “incorpóreos” também o lugar, o tempo e o vazio. Portanto, o exprimível (λεκτόν = expresso, dito, significado), segundo os estoicos, é “subjacente em uma representação racional, uma representação racional é aquele que pode ser expressa na linguagem”⁴². Em outras palavras: o exprimível é um ser *depreendido das impressões sensíveis* que representa um *estado do conhecimento onde o conteúdo da experiência sensível se traduz em termos de linguagem*. Nós podemos pensar um exprimível sem dizê-lo e, sob diversos aspectos, é a constituição mesma da razão como sistema de noções que precede e funda a possibilidade de uma linguagem. O exprimível é, portanto, uma “coisa” (πραγμα) da qual “apreendemos a realidade por nosso pensamento”, isto é, pela parte hegemônica da alma⁴³. Segundo os estoicos, o *conteúdo de pensamento* possui duas particularidades, a saber: 1ª) ele é a “articulação de um conteúdo imaginado em palavras”, ou seja, não é o objeto de uma “intuição universal”; 2ª) a expressão lingüística, entretanto, não constitui o conteúdo, mas ela o traduz sem criá-lo”. A posição estoica acerca do λεκτόν se distingue ao mesmo tempo da Ideia platônica e do conceito mental aristotélico⁴⁴.

3ª) Questão: (os gêneros e as espécies) subsistem separados do sensível ou imanentes ao sensível?

•••••

41 Cf. ARNIM, H. Von (ed.), *Stoicorum Veterum fragmenta* II. Leipzig: Teubner, 1903, 166 (*apud* J.-B. GOURINAT, *La dialectique des Stoïciens*. Paris: J. Vrin, 2000, 111–112. 120).

42 J.-B. GOURINAT, *La dialectique des Stoïciens*, 117. Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos* VIII, 70;

43 J.-B. GOURINAT, *La dialectique des Stoïciens*, 116.

44 Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux...*, 37–38.

A terceira questão descarta a alternativa do universal corporal, conservando a proposta do universal incorporeal. Assim deixa aberta a possibilidade de que esse universal possa existir como subsistente separado do sensível (*separata*) ou imanente ao sensível (*in sensibilibus posita*). Sob um terceiro ponto de vista, o autor recoloca, outrossim, a oposição entre Platão e Aristóteles. O universal é uma Ideia separada ou uma ideia imanente ao sensível? Na primeira alternativa — ou seja, a Ideia como uma realidade inteiramente separada do sensível — deparamos com um abismo intransponível entre o inteligível e o sensível; se se aceita a segunda alternativa, é preciso explicar então como o inteligível pode estar “presente nos sensíveis”.

Formulando essas três questões, Porfírio põe em evidência o conjunto das contradições que minam o platonismo e o aristotelismo. Trata-se de uma apresentação diaporemática da tensão que estrutura a metafísica ocidental em todos os aspectos: ontologia geral, teoria do conhecimento, teoria do signo e da significação. Para conferir à *Isagogē* de Porfírio o estatuto de matriz em relação ao problema dos Universais, é desnecessário justapor-lhe entidades historiográficas — realismo, nominalismo, conceptualismo — consideradas como categorias filosóficas imutáveis, mas, sim, tomá-lo na sequência de suas metamorfoses, vendo-o em seu quadro estrutural originário: em seu liame com as *Categorias* e, paralelamente, com o conjunto dos escritos aristotélico e platônico que, sob diversos degraus e segundo canais de transmissão específicos, enquadraram-no desde a Antiguidade tardia até o fim da Idade Média. A inteligibilidade e o conteúdo da *Isagogē* de Porfírio compreendem-se, portanto, a partir do estado dos escritos filosóficos onde ela se insere. Sendo assim, a problemática dos universais vem a ser o produto de duas exegeses: a de Platão e a de Aristóteles, mas também o ponto de intercessão dos dois *corpus* platônicos e aristotélicos. Esses *corpus* variam de uma época à outra, de um meio ao outro, de uma cultura à outra. É, portanto, como lugar de explicitação do debate de Aristóteles com Platão que é preciso considerar a *Isagogē*.

Metodologicamente, não podemos associar diretamente o conjunto da problemática dos Universais às três questões de Porfírio. Só a partir da tradição interpretativa dos textos que conduziram e estruturaram o problema dos Universais torna-se possível compreender o paradoxo de *Isagogē*: Porfírio legou à tradição o problema que quis evitar e ele mesmo não transmi-

tiu nenhum dos elementos que teriam permitido construí-lo em toda a sua amplitude. Esse procedimento é essencial para desfazer a justaposição das grandes posições teóricas — forjadas na Idade Média sob as formas de “realismo”, “nominalismo” e “conceptualismo” — às três questões da *Isagogē* de Porfírio, enquanto matriz textual das imponentes construções metafísicas que, de Boécio à Renascença, apaixonaram os mais fervorosos espíritos.

◇ Realismo

O *realismo* se liga originariamente à tese platônica; afirma que os gêneros e as espécies existem em si em mesmos, acima e fora dos indivíduos, mas não explica absolutamente a gênese do realismo medieval que, precisamente, é construído contra a imagem indireta e por muito tempo caricatural que tem da doutrina platônica das Ideias separadas.

◇ Nominalismo

Segundo Tricot, o *nominalismo* pode ser relacionado com a tese de Antístenes afirmando “Eu vejo um cavalo, eu não vejo a cavalidade”, mas ele não explica como a problemática da percepção é introduzida no âmago da problemática dos Universais, nem porque as duas se reencontram somente no nominalismo no século XIV, e não naquele do século XII, nem tampouco, *a fortiori*, porque elas se reencontram, primeiramente, entre os realistas dos séculos XIII e XIV, e não somente entre os nominalistas. Na verdade, J. Tricot não explica de que modo a tese de Antístenes, ignorada pelos medievais, pode caracterizar o nominalismo nem como, a partir de qual base e por quais canais pôde constituir-se como posição filosófica do conjunto.

◇ Conceptualismo

Enfim, o Tricot tem razão de associar o *conceptualismo* à tese “aristotélica” afirmando que “as ideias gerais existem somente na mente”, mas ele negligencia o fato de que a posição de Aristóteles é tão pouco homogênea que o aristote-

lismo “autêntico” pôde por muito tempo passar como uma doutrina segundo a qual os universais são, ao contrário, formas “fundadas nas coisas”⁴⁵.

Em resumo: segundo a abordagem tradicional que remonta ao texto de Porfírio de Tiro como *pretexto* da problemática dos Universais, tais questões remeteriam a posições filosóficas precisas designadas como “realismo” e nominalismo” com as suas respectivas distinções forjadas na Idade Média: realismo exagerado⁴⁶ e realismo moderado⁴⁷; conceptualismo e nominalismo puro⁴⁸. A primeira questão (1^a) contrapõe a solução *realista* a uma solução *nominalista* (ou, se quisermos, na forma moderada do *conceptualismo*⁴⁹). A primeira solução se liga originariamente à tese platônica, segundo a qual os gêneros e as espécies existem em si mesmos, acima e fora dos indivíduos⁵⁰; a segunda, aos sofistas e aos cétricos. A segunda questão (2^a) contrapõe, por sua vez, a posição platônica, por assim dizer, *realista espiritualista* àquela *realista materialista* dos

•••••

45 Cf. a ambigüidade conceitual sobre “os” universais no *De interpretatione* 7, 17 a 39–40.

46 Esta posição, cara a Platão e aos platônicos, sustenta a existência das realidades universais, que existem como tais independentemente da atividade cognoscitiva humana.

47 Segundo essa posição, os termos universais se referem à realidade concreta e singular, na qual, porém, existe alguma coisa realmente universal. Essa é a posição de Aristóteles, dos aristotélicos, e de Tomás de Aquino no século XIII.

48 Para os nominalistas a universalidade não se encontra nas nossas ideias, mas somente nos “nomes”, isto é, nas palavras, nos signos e símbolos; em suma, na linguagem. O representante mais conhecido dessa posição é Guilherme de Ockham: o universal em ato só existe no intelecto, ou seja, ele é gerado diretamente das coisas na mente do sujeito cognoscente. Cf. A. GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham* (trad. Luís A. DE BONI). Porto Alegre, Edipucrs, 1997, 79; A propósito do nominalismo de Ockham, cf. T. ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1969; C. MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam*. Paris, J. Vrin, 1994.

49 Associar o *conceptualismo* à tese “aristotélica” afirmando que “as ideias gerais existem somente no espírito” significa desconhecer o fato de que a posição de Aristóteles não é tão homogêneo como sempre se pensou; ora, um aristotelismo “autêntico” permaneceu por muito tempo como uma doutrina segundo a qual os Universais são, ao contrário, formas “fundadas nas coisas” (cf. a ambigüidade conceitual sobre “os” universais no *De interpretatione* 7, 17 a 39–40).

50 Essa identificação não consubstancia, porém, a gênese do realismo medieval, que é construído contra a imagem indireta e até mesmo caricatural que tem da doutrina platônica das Ideias separadas.

estoicos. Enfim, a terceira questão (3ª) contrapõe expressamente a posição *realista exagerada* dos platônicos ao *realismo moderado* de Aristóteles.

2.3 A teoria do universal de Boécio como cogitatio collecta (pensamento coligido)

Às questões deixadas em aberto por Porfírio de Tiro, Boécio procurará fornecer uma solução cuja fonte é Alexandre de Afrodísia, para dar conta da natureza anfíbia do universal: corpóreo e particular *nas coisas* e incorpóreo e universal *na mente*. Mas a carreira intelectual dele oscila ora em favor das teses aristotélicas, ora pelo puro platonismo. A fidelidade a Aristóteles manifesta-se mais por fidelidade ao livro que estava comentando — um comentário às *Categorias* do Estagirita — do que por convicção pessoal⁵¹:

“Platão julga que os gêneros e as espécies não só são conhecidos como universais, mas também que existem e subsistem separados dos corpos. Aristóteles, ao contrário, pensa que esses são conhecidos como incorpóreos e universais, mas que subsistem nas coisas sensíveis. E não quero dizer qual opinião de ambos é a apropriada, pois é tarefa para uma filosofia mais profunda. Em todo caso, aqui seguimos diligentemente a opinião de Aristóteles não porque a julgamos a melhor, mas porque este livro, isto é, Isagoge, foi escrito para introduzir às Categorias, cujo autor é Aristóteles”⁵².

É no contexto dessa tradição que Boécio combinará as dimensões ontológica e gnosiológica para justificar sua tese a favor dos Universais: o universal apresenta, simultaneamente, um modo de ser (*subsistentia*) e um modo de ser conhecido (*intellectus*), expressão, cada um deles, das duas perspectivas

.....

51 Cf. Josep-Ignasi SARANYANA, *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006, 113.

52 BOÉCIO, *Isagogen Porphyrii comenta [editio secunda]*, 167.

diferentes, segundo as quais podemos considerar o universal: “[...] os gêneros e as espécies subsistem de um modo [no sensível] e são entendidos de outro [isto é, conhecidos independentemente dos corpos] [...]”⁵³. A Idade Média conhecerá a Querela dos Universais com base nas traduções latinas e nos comentários de Boécio. O autor apresenta sua teoria da abstração e argumenta que uma metafísica basicamente nominalista não é incompatível com uma epistemologia basicamente realista, de sorte que negar a realidade dos Universais fora da mente humana não inviabiliza a legitimidade de nosso conhecimento geral. Segundo Boécio, há um modo de afirmar ao mesmo tempo que os gêneros e as espécies *são* alguma coisa *in rerum veritate*, sem serem substâncias, e que estão no intelecto, mas sem que sejam conceitos vazios⁵⁴. É perfeitamente possível manter simultaneamente que os gêneros e as espécies são incorporais, ligados aos seres corporais, presentes nos sensíveis, mas desses separados.

Para desenvolver a posição de Boécio, examinarei aqui, primeiramente, as reformulações da primeira pergunta de Porfírio onde se privilegia a questão da *subsistência* (*se [gêneros e espécies] subsistem ou se são colocados em intellectos desnudos e puros*): a pergunta visa à exclusão entre *subsistentia*, de um lado, e *intellectus*, de outro lado. Os textos de Boécio apresentam, porém, uma dimensão do universal ignorada por Porfírio, a saber: em se tratando da questão sobre os universais, a dimensão *gnosiológica*⁵⁵ está unida intrinsecamente à vertente ontológica; em segundo lugar, apresentarei a aplicação do termo *intellectus* que remete inequivocamente à noção de *ἐπίνοια* quando Boécio inicia sua argumentação a favor dos Universais

Primeira reformulação no *primeiro comentário* de Boécio:

.....

53 F. BERTELLONI, *Estudio preliminar*, 20–21.

54 Por exemplo, Boécio fornecerá o exemplo da intelecção de uma linha: o intelecto age por uma separação, ou seja, concebe mentalmente por abstração a linha isolada corpo. Trata-se, portanto, de uma intelecção que, nesse caso, não é falsa nem vazia.

55 F. BERTELLONI, *Estudio preliminar*, 17.

“[...] se (os gêneros e as espécies) são entendidos como realmente subsistentes e, de certo modo, entes e existentes, de sorte que compreendamos a espécie homem como extraída real e integralmente dos corpos particulares ou se, em certa medida, são representados pela imaginação do ânimo (an certe quadam animi imaginatione fingantur), como naquele verso de Horácio: ‘Se um pintor quer acrescentar um pescoço equino a uma cabeça humana [...]’, o que não existe nem poderá existir, mas que só é pintado (figurado) por uma falsa consideração da mente”⁵⁶;

Segunda reformulação no segundo comentário de Boécio:

“[...] Em relação ao conceito de gênero e dos demais que sejam desse modo pergunta-se se entendemos as espécies e os gêneros como aquelas coisas que existem e a partir das quais captamos um conceito verdadeiro, ou nós mesmos nos enganamos quando aquelas coisas que não existem, nós as formamos com um vão pensamento do ânimo”⁵⁷.

O modelo conceptualista veiculado por Boécio:

“Mas se os gêneros e as espécies e os outros (predicáveis) são apreendidos (captados) só pelo(s) (atos do) intelecto, (então) toda intelecção provém de uma coisa que lhe é anteposta (cum omnis intellectus aut ex re fiat subiecta), ou seja, como as coisas são (realmente) dispostas ou como as coisas não são (realmente) dispostas — de fato, não se pode ter nenhum ato de intelecção sem um objeto (nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest) (...) então as coisas não são colocadas somente no intelecto, mas também consistem na verdade das coisas”⁵⁸.

.....

56 BOÉCIO, *Isagogen Porphyrii comenta* [editio prima], 25.

57 BOÉCIO, *Isagogen Porphyrii comenta* [editio secunda], 160.

58 BOÉCIO, *Isagogen Porphyrii comenta* [editio secunda], 163.

Com base nas duas reformulações da primeira pergunta de Porfírio compreende-se que, para Boécio, a alternativa adotada agora seja a seguinte: de um lado, *subsistência ontológica e formação do pensamento ou produto da imaginação*, de outro lado. Na primeira parte da primeira pergunta reformulada por Boécio, pergunta-se pela *subsistência ontológica* de um universal que conhecemos (*intellectus*), ao passo que na segunda parte dessa mesma pergunta apresenta a *imaginatio* como alternativa a ser excluída: *an certe quadam animi imaginatione fingantur*. Através da dimensão gnosiológica, Boécio supera “a unidimensionalidade do universal puramente ontológico de Porfírio”. Resumidamente, podemos dizer o seguinte: enquanto a primeira pergunta de Porfírio exclui a alternativa do universal resultante de uma atividade intelectual com base na prioridade dada à alternativa do universal subsistindo ontologicamente, a reformulação de Boécio da mesma pergunta elimina a alternativa do universal resultante, não da atividade do intelecto, mas da imaginação. Por conseguinte, assim procedendo, Boécio assume o universal que subsiste ontologicamente e que é igualmente resultado de um processo intelectual⁵⁹.

Quanto ao terceiro texto citado, a interpretação da fórmula $\psi\iota\lambda\eta\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha$ é determinante para compreender o modelo *conceptualista* veiculado por Boécio na primeira leitura medieval do questionário de Porfírio. Ora, para mostrar que os gêneros e as espécies não estão somente no pensamento, Boécio explica que, se assim fosse o caso, eles seriam pensamentos “sem sujeito”; portanto, não seriam pensamentos, pois não pode existir pensamento daquilo que nada é. Nesse sentido, um pensamento não pode ter “sujeito” (isto é, objeto no sentido moderno do termo) sem ele mesmo existir de algum modo, e isso não pode ser uma simples construção do espírito. Portanto, os gêneros e as espécies devem “existir na realidade” (*in rerum veritate consistere*). A distinção feita no texto, que remete àquela aristotélica — a do “intelecto” e da “sensação” — tem sua fonte imediata nas noções de incorporal e de corporal utilizadas por Alexandre de Afrodísia para explicar o mecanismo da sensação: os sentidos se ligam a entidades que, mesmo sendo incorporais, são

.....

59 F. BERTELLONI, *Estudio preliminar*, 17–20.

atreladas às realidades corporais. Em outras palavras: as faculdades sensitivas apresentam à alma, enquanto incorporais, coisas que, em si mesmas, são corporais. Como explicita Boécio, o espírito humano (*animus*) tem o poder de “reunir o que está separado (*disiuncta*) e de separar (*resolvere*) o que está unido (*composita*). Ora, se o espírito pode contemplar e ver separadamente o que existe concretamente em um corpo, ele tem também a capacidade de fazer a mesma coisa em relação aos gêneros e às espécies: recebidos por ele “misturados aos corpos (*permixta corporibus*), o espírito pode “contemplar e considerar” os gêneros e as espécies “separando os incorporais (*dividens incorporalia*)”. Segundo Boécio, os gêneros e as espécies não existem separadamente, como as Ideias platônicas, mas podem ser separados dos corpos e do sensível pelo *pensamento*.

Boécio utiliza no texto em questão, portanto, uma noção de *intellectus* que remete a uma intelecção entendida como uma certa faculdade da alma, única capaz de apreender, ou mais precisamente, de “colher juntamente” (*colligere*) os inteligíveis. Tal é a teoria do universal como *cogitatio collecta*, fundamentada em uma ontologia que articula duas noções complementares, a saber: as de “natureza formal” e de “semelhança essencial”. Os indivíduos que têm a mesma natureza formal apresentam uma semelhança essencial. A função do intelecto (ou do pensamento?) consiste em apreender essa semelhança enquanto inteligível, sendo esta última sensível ao nível de cada realidade particular e, desse modo, percebida pelos sentidos. Segundo essa interpretação, a espécie é, portanto, “um pensamento coligido” (*cogitatio collecta*) a partir da “semelhança substancial de indivíduos numericamente diferentes” (*ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine*); o gênero, “um pensamento coligido a partir da semelhança das espécies”⁶⁰.

A originalidade de Boécio consiste, portanto, em sustentar que — a fim de assegurar a possibilidade da passagem da sensação ao pensamento do ponto de vista da semelhança essencial — “é o mesmo sujeito que, em um

.....

60 “Cogitantur vero universalialia nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine” (BOÉCIO, *Isagogen Porphyrii commenta*, 165, linha 18–166 linha 2).

certo sentido, é universal, quando é pensado e, em um outro sentido, singular, quando é percebido sensivelmente nas coisas onde ele tem seu ser”⁶¹. Essa argumentação certamente se assemelha às formulações peripatéticas de Alexandre de Afrodísia que, em sua obra *De anima*⁶², identificou a apreensão da forma sem a matéria com a do universal: a *sensação* capta a forma unida à matéria — o singular (ou seja, a coisa “composta das duas); o *intelecto* capta não a coisa sensível individual (“esta coisa particular”), mas seu “ser” como tal — o universal (isto é, a forma e a essência graças aos quais a coisa individual existe). Não é certo, porém, que o intelecto, assegurando essa *apreensão*, seja identificado no espírito de Boécio ao intelecto (*vous*) de que fala o *De Anima* de Aristóteles.

Quanto aos termos significativos da solução de Boécio, podemos resumir seu raciocínio do seguinte modo: *cogitatio collecta*: existe nos indivíduos uma semelhança segundo a essência, mesmo havendo neles uma dessemelhança do ponto de vista numérico; trata-se de um conceito, de uma unificação lógica, de um colocar junto segundo a razão fundado nas coisas. Por fim, a expressão paradoxal de sua solução: *subsistunt circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora*: os gêneros e as espécies subsistem no âmbito dos sensíveis, mas são conhecidos separadamente dos corpos.

.....

61 “Ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et universalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet” (BOÉCIO, *Isagogen Porphyrii commenta*, 167, 3–7).

62 Cf. o comentário e as notas de P. ACCATTINO & P. DONINI, em *Alessandro di Afrodísia. L'anima*. Roma-Bari, Laterza, 1996

Questões

- 1ª) O que é “universal”? Exemplifique.
- 2ª) Quais são as duas fontes da problemática sobre os universais? Exemplifique.
- 3ª) Defina e exemplifique os dois predicáveis que foram objeto da querela dos universais.
- 4ª) Explique a solução de Boécio dada às questões de Porfírio? O que é “pensamento coligido”? Exemplifique.

ANTOLOGIA

BOÉCIO, Comentário à 'Isagoge' de Porfírio (segunda versão) ⁶³

[O ARGUMENTO A FAVOR DOS UNIVERSAIS]

[O universal coincide com a coisa existente]

“Mas se os gêneros e as espécies e os outros (predicáveis) são apreendidos só pelos (atos do) intelecto, (então) toda intelecção provém de uma coisa que lhe é anteposta [a partir da coisa apreendida], ou seja, como as coisas são (realmente) dispostas ou como as coisas não são (realmente) dispostas — de fato, não se pode ter nenhum ato de intelecção sem um objeto. (Deste modo) se a intelecção do gênero e da espécie e dos outros predicáveis provém de um objeto de modo que as coisas estejam assim como são (realmente) conhecidas, então as coisas não são colocadas somente no intelecto, mas também consistem na natureza das coisas.

[O universal não coincide com a coisa existente]

E deveríamos outra vez perguntar qual é a sua natureza, como se procurou fazer com a investigação precedente. De outro lado, se a intelecção do gênero e dos outros predicáveis é estabelecida pelas coisas, mas não no sentido em que as coisas submetidas ao intelecto estão (realmente) dispostas, aquela intelecção que é estabelecida pelas coisas, certamente deve ser vazia, mas não como as coisas são (realmente) dispostas; por isso, é falso o que se compreende de modo diferente como as coisas (realmente) são.

Assim, portanto, já que o gênero e a espécie não existem e nem é verdadeiro o conhecimento deles quando são conhecidos, não há dúvida de que toda esta preocupação pelos cinco predicáveis deva ser abandonada, uma vez

•••••

63 Cf. Anicii Manlii Severini Boethii in *Isagogen Porphyrii commenta*, ed. Samuel Brandt [“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, vol. 48. 2]. Vienna, F. Tempsky, 1906, p. 163 linha 3–p. 167 linha 20.

que é uma investigação que não pesquisa aquilo que existe, nem aquilo que pode ser compreendido ou proferido.

[A SOLUÇÃO]

[Faculdades do conhecimento]

No momento, esta é a questão sobre os assuntos mencionados acima. Procuraremos resolvê-los, de acordo com Alexandre [de Afrodísia], raciocinando deste modo: não sustentamos que todo ato intelectual que venha através de um objeto, sem que o mesmo objeto esteja (realmente) disposto, deva ser visto como falso ou vazio. Uma opinião falsa ocorre, em vez de um ato intelectual, só nas coisas constituídas por uma composição (compositio). De fato, se alguém compõe e une com o entendimento aquilo que a natureza não permite que seja unido, ninguém ignora que isto é falso, como, por exemplo, se alguém une um cavalo e um homem em sua imaginação e forma um centauro. Mas se aplica este procedimento por divisão (divisio) e por abstração, não é uma coisa real existente, mas outra coisa própria do intelecto. Entretanto, esta intelecção não é de todo falsa. De fato, existem muitas coisas que têm o seu ser em outros [seres], dos quais não podem ser absolutamente separados, ou, se deles são separados, não subsistem por nenhuma razão.

E para tornar isto claro através de um exemplo amplamente conhecido, consideremos o seguinte: a linha é alguma coisa que existe em um corpo. Aquilo que esta é pertence a tal corpo, ou seja, esta realiza o próprio ser mediante o corpo. Isto nos ensina o seguinte: se a linha estivesse separada do corpo, não subsistiria. Quem, alguma vez, apreendeu com os sentidos uma linha separada de um corpo? Mas a mente, quando apreende em si mesma as coisas confusas e misturadas através dos sentidos, é capaz de distingui-las mediante o pensamento.

De fato, a faculdade sensitiva nos transmite, unida aos mesmos corpos, todas as coisas incorpóreas que têm o seu ser nos corpos. Mas a mente (ánimus), que tem a faculdade de unir as coisas desunidas e de distinguir as coisas unidas, distingue de tal modo as coisas que lhes são oferecidas — de

forma confusa e conjunta com os corpos — pelos sentidos que apreende e vê a natureza incorpórea por si sem os corpos nos quais é realizada [concretamente]. De fato, são diversas as propriedades incorpóreas misturadas nos corpos, e separáveis do corpo.

Portanto, os gêneros e as espécies e os demais predicáveis se encontram ou nas coisas incorpóreas, ou nas coisas que são corpóreas. Ora, se a mente (animus) as encontra nas coisas incorpóreas, então aí tem imediatamente uma compreensão incorpórea do gênero. Se, ao contrário, [a mente] detecta os gêneros e as espécies nas coisas corpóreas, então segundo o seu próprio costume remove a natureza daquilo que é incorpóreo das coisas corpóreas e a contempla simples e pura, como se fosse a forma em si mesma⁶⁴. Do mesmo modo, quando a mente percebe essas coisas [formas ou naturezas incorporas] misturadas aos corpos, separando-as [enquanto] incorpóreas, contempla e examina somente as coisas incorpóreas.

Ninguém diga, portanto, que pensamos o falso a propósito da linha, visto que de tal maneira a captamos com a mente como se estivesse separada das coisas corpóreas, ainda que não possa existir separada dos corpos.

De fato, nem toda intelecção que se concebe a partir das coisas apreendidas, diferentes das coisas mesmas que existem, deve ser considerada falsa, mas, como se disse acima, a única coisa que a torna falsa é dada pela composição, como quando colocando juntos um homem e um cavalo pensamos que o centauro existe [na realidade]. Mas a intelecção que faz isto mediante divisões e abstrações eliminando aspectos que existem nas coisas, não somente não é falsa, mas, antes, é a única capaz de encontrar aquilo que é verdadeiro nas propriedades das coisas.

Portanto, coisas deste tipo existem nas coisas corpóreas e sensíveis, mas são conhecidas separadamente das coisas sensíveis justamente com o objetivo de contemplar a natureza e compreender as propriedades específicas.

.....

64 A atividade própria da mente nesta condição encarnada consiste em abstrair o universal dos corpos particulares dados à percepção.

[Natureza e definição dos universais]

Por essa razão, quando os gêneros e as espécies são pensados (*cum genera et species cogitantur*), é porque se apreende uma semelhança a partir dos indivíduos existentes (*tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur*), como a partir dos homens individuais [por exemplo] se apreende uma semelhança de humanidade entre eles (*ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo*). Tal semelhança, pensada pela mente (*quae similitudo cogitata animo*) e contemplada com verdade, torna-se uma espécie. Assim também, a semelhança de diversas espécies, que não pode existir senão nestas espécies ou em seus [respectivos] indivíduos, produz o gênero quando é levada em consideração. Portanto, essas coisas [os gêneros] existem nos singulares, mas são pensadas como universais. A espécie não deve ser considerada senão um pensamento coligido a partir da semelhança substancial de indivíduos que são diversos do ponto de vista numérico (*species [...] cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine*). O gênero é um pensamento coligido a partir da semelhança das espécies (*genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine*). Esta semelhança torna-se sensível quando está nos indivíduos e torna-se inteligível quando está nos universais. Assim também, quando é sensível está nos indivíduos, mas quando é conhecida se torna universal. Conseqüentemente, [gêneros e espécies] subsistem nas coisas sensíveis e são conhecidos separadamente dos corpos.

Não há de fato inconveniente em que duas coisas em uma mesma coisa [apreendida], sejam distintas pela razão, como [por exemplo] a linha convexa e a linha côncava. Trata-se de realidades que têm definições diferentes e, por essa razão, será diferente também a sua compreensão, mesmo que se encontrem sempre no mesmo objeto. De fato, a mesma linha é convexa e côncava. Assim também pode dizer-se o mesmo a respeito dos gêneros e das espécies, isto é, uma mesma coisa apreendida possui singularidade e [ao mesmo tempo] universalidade. De um modo é universal, quando é pensada (*alio modo universale est cum cogitatur*), e, de outro modo, singular,

quando é percebida nessas coisas nas quais tem seu ser (alio singulare cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet).

[CONCLUSÃO]

Um vez terminadas essas explicações, creio, permanece resolvida toda a questão. De fato, gêneros e espécies subsistem de um modo, mas são conhecidos de outro modo. São incorpóreos, mas junto às coisas sensíveis subsistem como sensíveis, mas são conhecidos como se existissem por si mesmos e não como se tivessem o seu ser em outros [seres]. Todavia, Platão julga que os gêneros e as espécies não só são conhecidos como universais, mas também que existem e subsistem separados dos corpos. Aristóteles, ao contrário, pensa que esses são conhecidos como incorpóreos e universais, mas que subsistem nas coisas sensíveis. E não quero dizer qual opinião de ambos é a apropriada, pois é tarefa para uma filosofia mais profunda. Em todo caso, aqui seguimos diligentemente a opinião de Aristóteles não porque a julgamos a melhor, mas porque este livro, isto é, *Isagogê*, foi escrito para introduzir às *Categorias*, cujo autor é Aristóteles”.

3

As bases transcendentais da Filosofia Medieval: O Pseudo-Dionísio Areopagita (século v)

Um autor absolutamente fundamental para se compreender o pano de fundo místico-teológico da filosofia medieval é o Dionísio Pseudo-Areopagita, filósofo desconhecido do século V e que, na Idade Média, se pensava que fosse o Dionísio citado na *Bíblia* (At, xvii, 33–34) — a ele mesmo assim se referia. Na verdade, o mais provável é que tenha sido um sírio (que teve sucesso em esconder sua identidade). Mas para o entendimento de sua filosofia, o conhecimento da vida do autor do *Corpus dionysiacum* (*Sobre a Hierarquia Celeste*, *Sobre a Hierarquia Eclesiástica*, *Sobre os nomes divinos*, *A Teologia Mística* e suas *Epístolas*) não é particularmente importante, e, sim, os conceitos que propôs, fundantes não só das meditações metafísicas medievais, mas da própria *filosofia política medieval*, o que não deixa de ser paradigmático e revelador das concepções existenciais dos pensadores do período.

A rigor, o Pseudo-Areopagita cristianizou o neoplatonismo de Proclo: sua *teologia negativa* (ou *apofática*) é a *negação* de todos os atributos divinos (Bem, Verdade, Justiça, etc.), por serem incompletos, inadequados para defini-lo. Assim, Deus pode ser designado por conceitos extraídos das *realidades inteligíveis* (isto é, do *mundo sensível*, perceptível e compreendido pelos cinco sentidos) — belo, amor, bem, etc. É seu primeiro instante interpretativo (chamado por ele de *teologia afirmativa*). A seguir, deve-se proceder a um *salto negativo-linguístico rumo ao nada*: como Ele está para além dos atributos, pois é

superior a todos, é superior a eles, é ulterior, é mais que a essência, mais que essencial, é *supraessencial*. O silêncio e as trevas são o que melhor expressam essa *realidade supraessencial (teologia negativa)*:

§ 5. [20]Se [Deus] supera todo discurso e todo conhecimento e é absolutamente superior à inteligência e à substância [21]—pois é aquele que abarca, reúne e antecipa todas as coisas, permanecendo, porém, completamente inapreensível a quem quer que seja sem que exista a possibilidade de percebê-lo, [593 B] de imaginá-lo, de pensá-lo e nomeá-lo, nem palavras, nem meio de tocá-lo ou de conhecê-lo —, **como poderemos compor nosso discurso acerca dos nomes divinos após ter demonstrado que a Divindade supersubstancial escapa a toda expressão e transcende qualquer nome?**

Por isso, todos os nomes atribuídos a Ele devem ser negados, porque nenhum verdadeiramente expressa a essência divina. No entanto, ambos os métodos, ambas as teologias — *afirmativa* e *negativa* — fundem-se em um **terceiro instante hermenêutico**: a *teologia superlativa*. Como Deus não é, mas merece cada um desses nomes, ainda que em um sentido verdadeiramente incompreensível e inconcebível para a *ratio* humana, Ele é *supersubstancial*, é *infinidade supersubstancial* que se revela de acordo com as capacidades individuais, ao recebermos essa iluminação de cima. Eis aqui o princípio da *hierarquia*, tão importante para a filosofia medieval: cada um ocupa seu lugar específico na ordem do mundo, lugar que também desvela a própria compreensão do mundo e da generosidade divina.

Cabe aqui uma explicação. Na verdade, o conceito de *hierarquia* foi herdado à filosofia medieval por Plotino (c. 204/205–270) em suas *Enéadas* (III, 2, 17). Trata-se da *ordem das coisas* que confere *harmonia* ao mundo. Por sua vez, a *ordem* e a *harmonia* são expressões da filosofia clássica grega. Platão (c. 428–348 a. C.) já tinha concebido o mundo e a alma como harmonias (*Fédon*, 86c), e ambas como inter-relacionadas — a alma *com* o mundo, o mundo *como* alma (*Timeu*). A seguir, Aristóteles (384–322 a. C.) estabeleceu filosoficamente a *ordem serial* — o *antes* e o *depois* (o próprio conhecimento das coisas se expressa nessa ordem [*Met.*, v, 1018 b9]). Já na esfera cristã, Agos-

tinho (354–430), receptor e condensador do mundo antigo, se maravilhou com a ordem do mundo: *nada está fora da ordem* (mesmo a *desordem*, pois o erro ocorre por uma causa). Os bens e os males estão inseridos na ordem. “Se amas a ordem”, diz Agostinho,

Deves voltar à Poesia, porque a erudição moderada e racional das artes liberais nos torna mais ágeis e constantes, mais limpos e mais belos para o abraço da verdade, para apeteçê-la mais ardentemente, para obtê-la com mais afinco e para unir-se mais docemente àquela que se chama vida bem-aventurada (isto é, vida feliz) (Da ordem, VIII, 24).

Como sabemos da existência do *estranhamento dos conceitos medievais* — e clássicos, naturalmente — é necessária outra recordação: a *bem-aventurança* (citada por Agostinho na passagem em destaque) é um termo tipicamente aristotélico! O *bem-aventurado*, por excelência, o *sábio*, é o filósofo, isto é, aquele que exerce a *vida contemplativa* (*Ética a Nicômaco* I, 11, 1101 b24). Posteriormente, a filosofia estoica projetou ainda mais rumo ao cume da filosofia a *vida beata* (por exemplo, Sêneca [4 a. C.–65 d. C.], *De vita beata* — que pode ser traduzida como *Sobre a Vida Feliz*).

Feitos esses esclarecimentos introdutórios de como o arcabouço metafísico antigo foi repassado à filosofia medieval, retornemos ao Pseudo-Areopagita. Para o filósofo neoplatônico cristão, a causa da *hierarquia do mundo* é a Bondade de Deus (§ 2, 103), e toda a diversidade retorna à unidade, é reconduzida à unidade que lhe é própria. Ademais, essa Bondade, bondade das bondades, se manifesta através da Luz (que o filósofo chama de *raio substancial*) — outro tema da filosofia clássica, a *luz como expressão do Bem*, como o próprio Sol.

§ 1. [96] [693B] De fato, como o nosso sol, sem reflexão nem livre escolha, mas pelo fato mesmo de que existe, ilumina as coisas que podem, segundo a sua medida, participar da sua luz, assim também o Bem, que é superior ao sol como o arquétipo que não tem comparação supera uma

imagem obscura, com a sua própria existência envia os raios da sua bondade absoluta, de uma maneira proporcional, a todos os seres.

Como a filosofia medieval só pode ser compreendida com o devido conhecimento da filosofia clássica! O paralelo entre o Bem e o Sol remonta a Platão (*República* 507 b–509 c), sempre Platão! Essa analogia, célebre, contém os seguintes pontos: **1.** assim como o olho só pode ver um objeto visível se um terceiro elemento — a luz, derivada do Sol — estiver presente, a mente só pode apreender um objeto inteligível (a *Ideia*), se ambos forem iluminados pelo Bem (508 d–e); **2.** o Sol não torna apenas as coisas visíveis, mas também é responsável pela sua geração e crescimento. Do mesmo modo, o Bem não torna somente inteligíveis as ideias, mas as sustenta (509b); **3.** assim como o Sol é visível e torna a visibilidade possível, o Bem é *inteligível* (508 b–c); mas **4.** assim como o Sol proporciona geração e crescimento, mesmo sem estar implicado na geração, *analogamente* o Bem não é uma essência, mas está acima do ser em dignidade e poder (509 b). A comparação entre o Bem e o Sol que, “pelo fato mesmo de ser” envia seus raios sobre todos os seres, vem de Proclo, e está na origem do famoso adágio medieval, muito citado por inúmeros filósofos: “*Bonum diffusivum sui*” (O Bem se difunde por si mesmo).

Com seus *raios supersubstanciais*, Deus — o Uno — tudo fundamentava, tudo estruturava, ou seja, *dava* o ser de Seu ser. A ideia do Uno como fundamento de tudo nunca desapareceu por completo. Desde Parmênides (séc. vi a. C.). O próprio conceito de *teologia* não significava o estudo científico da *Bíblia* (assim como a palavra *mística* não tinha nada a ver com sentimentos, êxtases ou visões). Caso “traduzamos” a palavra *Deus* por *Uno*, algo perfeitamente cabível no texto do Pseudo-Areopagita (já que ele próprio assim se refere), também podemos considerar que a *teologia mística* significa uma reflexão sobre o caráter restritivo de nosso pensamento, de nossa linguagem. Em outras palavras, é a aceitação do fato de que necessitamos receber as palavras ditas, signos das coisas, e ascender, a partir delas, rumo àquilo que é indeterminável, rumo ao abismo, rumo ao Uno, e experimentar a iluminação — mas não no sentido “místico” e, sim, àquilo que provém do Logos e que permite acessar às estruturas ideais que o Uno mantém unidas.



“A Assunção da Virgem” (séc. xv), de Francesco Botticini. National Gallery London.

Essa filosofia, proveniente do mundo oriental e influenciada pela filosofia neoplatônica, tinha uma ausência: o mundo dos homens. Ela não diz nem uma palavra sobre a situação histórica ou política de seu tempo. Nela, nem o papa, nem o imperador de Bizâncio tinham qualquer espaço considerativo. A experiência histórica está ausente. O que importava eram as considerações metafísicas sobre a estrutura do cosmo, sua hierarquia. Isso foi um traço fundamental da filosofia do Pseudo-Areopagita que marcou indelevelmente a forma de pensar do mundo medieval — inclusive de boa parte do Renascimento. Inclusive na arte. Por exemplo, o pintor italiano Francesco Botticini (1446–1498), em pleno século xv, representou as hierarquias angélicas descritas pelo Pseudo-Dionísio no século v (*Sobre a Hierarquia Celeste*)!

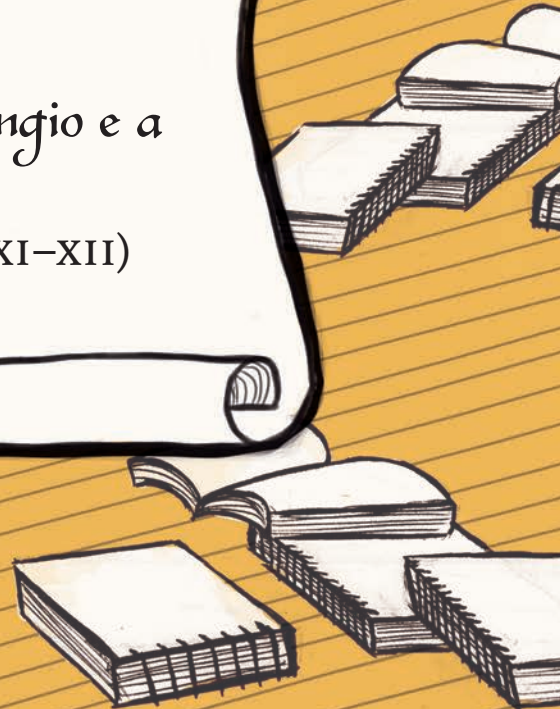
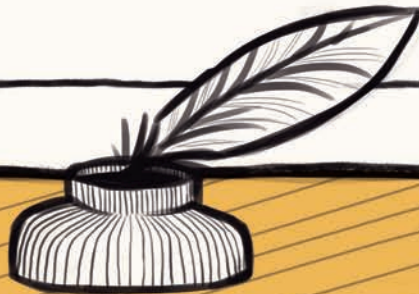
O mundo teria que esperar séculos até os filósofos desconstruírem a harmoniosa imagem criada por Platão. Entrementes, durante toda a Idade Média, tudo estava em seu lugar, sem questionamento, só consideração, sem revolução (a própria palavra surge apenas em tratados sobre o movimento das estrelas no céu!), apenas contemplação. A Filosofia tinha como principal preocupação facilitar a ascensão do intelecto individual ao Bem em si. Por isso, a concepção predominante era espiritualista ou, em termos filosóficos, *transcendentalista*. Como raciocinavam em termos platônicos — só é real o que perdura, as mudanças somente oferecem o estado do mundo criado, caduco, dominado pela *não-coisa* — a verdadeira realidade deveria ser invisível, inalterável, ou seja, não-material. Por isso os escritos do Pseudo-Areopagita exerceram tanto fascínio em seus leitores medievais. Através dele, uma parte (importante — platônica, estoica) da filosofia antiga foi transmitida à Idade Média. E a dominou, pelo menos até a “descoberta” de Aristóteles no século XIII.





MÓDULO V

O Renascimento Carolíngio e a
Pré-Escolástica (séculos XI–XII)





“Apotheose
de Oto III”,
Evangeliário
de Liuthar

Os intelectuais da Idade Média sentiam um grande apreço pelos modelos culturais da Antiguidade, especialmente pela Grécia e por Roma. Os períodos culturais inseridos na Idade Média e que sofreram a influência da cultura antiga são conhecidos na historiografia como *renascimentos*— *Renascimento nortúmbrio* (séculos VII–VIII), *Carolíngio* (sécs. VIII–IX), *Otoniano* (século X), *Renascimento do século XII*. Foram momentos em que os escritos antigos (especialmente literários e filosóficos) foram apreciados, copiados, usados como modelo de pensamento (na Filosofia—especialmente Platão) e modelos artísticos (nas Artes, nas Letras, na Música). Por exemplo, os escritores do *Renascimento Carolíngio* tinham uma grande admiração pelos modelos antigos, que aqueles estudiosos e copistas do palácio imperial de Carlos Magno (742–814) e seus filhos (pelo menos até Carlos III, *o Gordo* [839–888]) tentaram imitar e assimilar. Eles consideravam os textos clássicos (especialmente os mais ligados às artes do *Trivium*—Gramática, Dialética e Retórica) como protótipos de perfeição literária.

Com esse afã pela busca de um passado greco-romano idealizado, os carolíngios anteciparam humanistas como Petrarca (1304–1374) em sua paixão pela busca e coleta de manuscritos antigos, tanto de autores pagãos quanto dos santos Padres (da Patrística). Já haviam sido precedidos pelos monges-copistas irlandeses, que haviam salvo boa parte dos escritos antigos da destruição por parte das tribos bárbaras. Agora, com o fim da primeira grande *onda* de invasões (de povos germânicos — godos [ostrogodos e visigodos], francos, suevos, burgúndios, anglos, saxões, jutos, frísios, alanos, alamanos, vândalos), os carolíngios (eles próprios descendentes dessa mescla cultural que foi a romana com a germânica) voltaram-se para a glória do passado imperial e, além de Roma, naturalmente, encontraram a Grécia. Descobriram Platão. Novamente ele.

Esse momento foi o do nascimento do conceito de Europa. Na prática, os carolíngios montaram bibliotecas — o conceito nasceu com Cassiodoro (490–581), mas foi desenvolvido pelos mosteiros beneditinos — colecionaram manuais, extratos, seleções e florilégios, e mal conseguiam esconder uma alegria quase infantil ao entrarem em contato com os modelos da Antiguidade (lembremos a paixão do próprio Petrarca em colecionar textos

antigos e sua admiração por Santo Agostinho e pelos pensadores cristãos, e a consideração que John Wycliffe [1328–1384] demonstrou pelos escritos de São Bernardo de Claraval [1090–1153]).

Os carolíngios conheciam muito bem a filosofia estoica de Cícero (106–43 a. C.) e Virgílio (70–19 a. C.) — no século VI, Isidoro de Sevilha (560–636) os conhecia — mas especialmente os escritores romanos (e pagãos) dos séculos III–IV (como Hélio Donato [m. 350] e suas obras *Arte Menor* e *Arte Maior*, além de Prisciano de Cesareia [m. 500] e suas Instituições Gramaticais. Os carolíngios estavam embebendo a filosofia de uma boa formação de base, gramatical. No entanto, devido às terríveis condições sociais da Europa em meados do século VIII, não havia restado quase nada da herança grega no período carolíngio, embora o nome “Atenas” fosse uma sólida referência ao mundo clássico, como podemos verificar neste trecho de uma carta do professor Alcuíno de York (c. 735–804) ao imperador Carlos Magno:

Se muitos se inteirassem de vossas intenções, seria formada na França uma nova Atenas. O que digo? Uma Atenas ainda mais bela que a antiga. Porque a nossa, enobrecida pelo ensinamento do Cristo, superaria toda a sabedoria da Academia. A antiga tinha como mestres os discípulos de Platão. Mesmo assim, formada nas sete Artes Liberais, não deixou de resplandecer. Mas a nossa estaria dotada, além disso, pela plenitude septiforme do Espírito Santo e superaria toda a dignidade da sabedoria secular.

Como se vê nessa passagem da carta de Alcuíno, o apreço pelos clássicos da Antiguidade era muito real no âmbito palaciano carolíngio do século IX. Na *Academia palatina* (escola criada para a formação de futuros líderes administrativos no âmbito eclesiástico e civil), os intelectuais reunidos pelo imperador para o ensino mostraram essa consideração ao atenuar as regras de convivência no palácio com a adoção de pseudônimos latinos, cristãos e gregos em suas correspondências. Por exemplo, Carlos Magno era chamado de *Davi* (ou *Salomão*), Alcuíno, *Horácio*, Paulino de Aquiléia (726–824), *Timóteo*, e Teodulfo de Orléans (c. 750–821), *Píndaro*.



Rábano Mauro e Alcuíno de York
diante São Martinho de Tours

Em várias *capitulares* (documentos oficiais do imperador) estão expressas as propostas educacionais de Carlos Magno: abertura de escolas não só para receber filhos de escravos (!!!), mas também filhos de homens livres, ensino do *Saltério*, solfejo musical, canto, Gramática (especialmente a capitular *Admonitio generalis*). Esse culto à Antiguidade por parte do Renascimento carolíngio resultou no *nascimento da Europa*, na ideia de Europa.

Em que pese o centro de irradiação cultural se encontrasse no norte da Europa, havia pelo menos outros quatro importantes centros de preservação e leitura dos textos clássicos: Itália, Espanha, Inglaterra e Irlanda.

Na Itália, sabemos da existência da abadia de Farfa (no Lácio), do mosteiro beneditino de São Vicente de Volturno (Isernia) e da famosa abadia de Bobbio (Piacenza) que, graças ao trabalho de seus copistas, forneceu textos para muitas escolas por toda a Europa cristã. Mas o mais importante centro cultural italiano foi a abadia de Monte Cassino, muito florescente no século VIII até o ano de 883, quando os sarracenos a saquearam. Havia nesses mosteiros um grande intercâmbio de professores e de livros, o que aumentava a noção de um fértil universo intelectual com estreitas e “internacionais” conexões de estudo e de conhecimento. Por exemplo, em *Vivarium*, Cassiodoro fundou um mosteiro e, além de aconselhar os monges a ler os antigos tratados médicos, criou uma biblioteca e assim inaugurou a tradição bibliotecária monástica medieval, costume mantido por praticamente todos os centros religiosos durante a Idade Média e que forneceu as bases intelectuais para o posterior desabrochar das escolas catedrálcias e das universidades nos séculos XII–XIII.

Por sua vez, dois séculos antes do Renascimento carolíngio, a *Hispania visigoda* (sécs. V–VIII) mantinha viva a cultura clássica em pelo menos três centros irradiadores: Sevilha, Zaragoza e Toledo. O estudo dos clássicos continuou a ser cultivado nessas cidades, especialmente a partir da decisão do *II Concílio de Toledo* (531), que determinou o ensino obrigatório das crianças confiadas à Igreja para posterior ingresso no clero. Em Sevilha e em Zaragoza, houve uma escola episcopal, em Toledo, duas, e em Palência, uma.

CODICIBVS SACRIS HOSTILI CLADE PERVSTIS
ESDRA DŌ TĒRVENS HOC REPARAVIT OPVS



Os autores clássicos conhecidos e estudados eram: para a Poesia (muito cultivada na época e utilizada nos textos filosóficos pelo menos desde Boécio): Lucrecio (99–55 a.C.), Virgílio, Marcial (40–104) e Claudiano (c. 370–405 a. C.); para a Historiografia, extratos de Plínio, *o Velho* (23–79) e Salústio (86–34 a. C.); para a Filosofia, Sêneca (4 a. C.–65 d. C.), além de serem conhecidos resumos de Marciano Capela (séc. V) e Fulgêncio, *o Mitógrafo* (séc. V). Por isso, a tradição cultural clássica na *Hispania* visigoda propiciou o desenvolvimento do próprio *Renascimento carolíngio* dois séculos depois.

1

João Escoto Erígena (século IX) e a Divisão da Natureza

O primeiro grande fruto filosófico dessa reforma educacional levada a cabo por Carlos Magno foi o irlandês João Escoto Erígena (810–877). Ele “surge” na História, quando, por volta de 850, é escolhido para dirigir, na qualidade de Gramático, a escola palatina de Carlos II, o Calvo (823–877), neto de Carlos Magno. Na ocasião, estava acontecendo o primeiro grande *debate filosófico medieval*, sobre a predestinação. Um monge saxão chamado Godescalco havia sido condenado em um sínodo (em 848, em Mogúncia) por defender que havia uma dupla predeterminação: a dos escolhidos para salvação e a dos condenados à danação. Sua base filosófica era o Agostinho dos últimos escritos, além de Isidoro de Sevilha. Os bispos reunidos no concílio (especialmente Rábano Mauro [c. 780–856] e Hincmar de Reims [806–882]), além de não aceitarem esses dois autores como autoridades, defenderam, vitoriosamente, que sem liberdade a vida não teria sentido.

Graças a esse debate, Hincmar de Reims encomendou a Escoto Erígena um texto sobre essa questão (*Sobre a Predestinação*). Nele, o filósofo defendeu que tanto a presciência quanto a predestinação se identificam na essência divina e que as decisões erradas dos homens não existem antes de serem cometidas, além de não existir o castigo que merecem. Por isso, Erígena é considerado o iniciador da filosofia medieval: tanto por defender a simplicidade divina quanto a responsabilidade humana pelos atos individuais (no próprio *Prólogo*, ele declara sua intenção de discutir filosoficamente o problema da predestinação). Essa confiança na razão e essa distinção entre filosofia e revelação não eram compartilhadas por todos os pensadores de seu tempo (até porque não podemos compreender o pensamento da época sem levar em conta que as disciplinas separadas só começaram a ser propostas pelos filósofos por volta de 1300).

Assim, suas teses expostas nessa primeira obra filosófica surgida na Idade Média são as seguintes:

- 1. Se o Juízo ao qual os homens serão submetidos deve ser justo, é necessário que os julgados sejam livres em suas opções existenciais;**
- 2. Se Deus é livre e o homem é imagem de Deus, a sabedoria divina tem que desejar que a vontade do homem seja livre;**
- 3. Negar que existe o livre-arbítrio é negar que existe a vontade;**
- 4. As Sagradas Escrituras falam de pecado, mas isso só tem sentido se se aceita o livre-arbítrio.**

Para Erígena, a liberdade não era apenas algo que o homem pudesse conseguir: era o próprio ser humano. O homem existe na medida que conhece e deseja. O ser humano e sua atividade volitiva e racional são uma mesma coisa. O problema — não para a Filosofia, mas para a Teologia — era o questionamento que o irlandês fez da existência do Inferno. Para ele, o fogo do Inferno não era nada mais do que a ausência da bem-aventurança eterna, o que causou um mal-estar, provocou refutações e uma condenação eclesial formal (ainda que tenha sido protegido por Carlos, o *Calvo*, que muito o considerava).

Seja como for, o tratado *Sobre a Predestinação*, ainda que seja avaliado como o primeiro fruto filosófico medieval, não é sua obra principal, mas a *Divisão da Natureza*.

Para o filósofo irlandês, a palavra *Natureza* equivale ao Ser em toda a sua amplitude, e abarca todos os seres, de Deus a todas as realidades — inclusive o *não-ser*. Por isso, estabelece quatro divisões (que se reduzem a três, pois a primeira e a quarta coincidem):

- 1) A Natureza que cria e que não é criada — Deus, princípio de todas as coisas;**

2) A Natureza que é criada e que cria — as ideias divinas exemplares, arquetipos das coisas;

3) A Natureza que é criada e que não cria — as coisas do mundo espiritual, sensível e material, e

4) A Natureza que não cria e que não é criada — Deus, como fim último de tudo e para qual retornam todas as coisas criadas.

Assim, a manifestação da Natureza ocorre em um processo dinâmico e circular, descendente e ascendente que relembra tanto Heráclito (c. 535–475 a. C.) quanto os estoicos. De Deus procede tudo por criação e a Ele retorna, mas conserva sua própria individualidade. Ele é a suma perfeição, o bem e a beleza essenciais; é infinito, e nele se harmonizam todas as dissonâncias e contradições. Para se chegar ao Seu conhecimento, temos que conhecer Suas criaturas: da beleza, proporção e perfeição delas, temos que nos elevar ao conhecimento de sua Causa. Essa é a *Natureza que não cria e que não é criada*.

A Natureza criada e criadora é o mundo das ideias. A criação, o mundo visível é uma teofania, reflexo do mundo das ideias: quando Deus obra fora de Si mesmo, é para se manifestar a seres capazes de compreendê-lo. Ademais, essas teofanias são mais que uma manifestação externa divina. São uma autocriação do próprio Deus, e acrescentam algo ao ser divino. Ao criar o mundo do nada, Deus recriou a Si próprio. Ele era o próprio nada.

A Natureza criada e não criadora é o mundo. Os seres se encontram em uma ordem estabelecida por Deus. A cada coisa corresponde um grau na hierarquia. *Anjos* (substâncias do mundo celeste), o *homem* (indivíduos particulares que participam da ideia comum de *Humanidade*, imutável, apesar das gerações, corrupções e variações individuais).

O homem é dotado de *corpo e alma*, unidas de modo admirável. A *alma* é uma substância simples, incorpórea e carente de partes. Os *sentidos* percebem a pluralidade e a diversidade das coisas corpóreas, sombras da verdadeira realidade. A *razão* conhece a essência da própria alma por meio de suas operações. A *inteligência* conclui o processo de elevação e unificação que possibilita à alma a capacidade de se elevar, sair de si e, com a ajuda da graça, reduzir as ideias exemplares à unidade absoluta e chegar a Deus.

A natureza que não cria e não é criada é Deus que, após ter concluída Sua criação e a produção dos seres particulares, deixa de criar e fica como finalidade última de tudo. E tudo que foi criado retornará a Ele. Assim, a criação fica encerrada em dois termos, entre seu princípio e seu fim. É o Amor que originou tudo e será o Amor que fará tudo retornar à unidade primigênia. Os indivíduos retornarão a seu estado de unidade puríssima, a ideia exemplar de *Humanidade*.

**JOÃO ESCOTO ERÍGENA (c. 815–885),
a Natureza, a Razão e a Autoridade, na Divisão da Natureza, Livro I.¹**

Mestre — Pensando muitas vezes e estudando com a maior diligência que posso a primeira e suprema divisão de todas as coisas que ou estão ao alcance de nossa mente ou a superam, as coisas que são e as que não são, veio-me à mente, como termo geral para designá-las, o grego *physis* e o latim *natura*.² Por acaso pensas tu de outra maneira?

Discípulo — Não. Estou totalmente de acordo, pois eu também, quando me ponho a raciocinar, penso que as coisas são assim.

Mestre — Ficamos então de acordo que o nome de natureza é o nome geral tanto para as coisas que são como para as que não são?

Discípulo — Sim, pois nada pode apresentar-se ao nosso pensamento a que não possa aplicar-se este nome.

Mestre — Já que estamos de acordo que este termo é geral, dize-me, te rogo, como se faz a divisão em espécies e por diferenças³: ou, se preferes, procurarei eu fazer tal divisão e tu darás depois tua opinião a respeito.

Discípulo — Começa então, pois estou impaciente para ouvir de ti a verdadeira opinião sobre esta matéria.

• • • • •

1 JOÃO ESCOTO ERIÚGENA (c. 815–885). *A Divisão da Natureza*. In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval — Textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 75–83.

2 O conceito de **natureza** como o *princípio de vida* (ou *substância*) e de *movimento de todas as coisas existentes* tal como se baseia Escoto Erígena está fundamentado em Aristóteles: “A natureza é o princípio e a causa do movimento e do repouso da coisa à qual ela inere primariamente e por si, não por acidente” (*Física*, II, 1, 192 b 20). A exclusão da acidentalidade distingue a obra da natureza da obra do homem. Contudo, a natureza não é somente causa, mas causa final (*Física*, II, 8, 199 b 32): é a *tese do finalismo na natureza*, que também se encontra na obra de Escoto Erígena.

3 **Espécie** — conceito que é parte ou elemento de outro conceito, empregado por Platão, Aristóteles e na *Isagôgē* de Porfírio: “Espécie é o que se situa sob o gênero e a que o gênero é atribuído essencialmente” (*Isagôgē*, 4, 10). Cf. PORFÍRIO DE TIRO, *Isagôgē. Introdução às “Categorias” de Aristóteles. Introdução, tradução e comentário* de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

Mestre — Penso que a divisão da natureza se faz por quatro diferenças em quatro espécies: a primeira é a divisão em natureza que cria e não é criada; a segunda, na que é criada e cria; a terceira, na que é criada e não cria; a quarta, na que não cria e não é criada. Mas nestas quatro há dois pares de opostos: a terceira se opõe à primeira, e a quarta à segunda; porém, a quarta fica relegada ao mundo dos impossíveis, visto que é de sua essência o não poder ser. Parece-te bem feita esta divisão ou não?

Discípulo — Parece-me bem feita. Tenha, porém, a bondade de repeti-la, para que fique mais clara a oposição entre estas formas.

Mestre — Creio que vês a oposição da terceira divisão com relação à primeira (a primeira, com efeito, é a que cria e não é criada: à qual, portanto, põe-se como contrária à que é criada e não cria), e a oposição da segunda com relação à quarta, já que a segunda é da que é criada e cria, à qual, por conseguinte, opõe-se em toda a linha à quarta, a da que não cria e nem é criada.

Discípulo — Percebo-as claramente. Porém, deixa-me muito perplexo a quarta espécie que introduziste. Das outras três não me atreveria a apresentar qualquer dúvida, já que na primeira está designada, se não me engano, a causa de tudo quanto existe e de que não existe; na segunda, as causas primordiais; na terceira, aquelas coisas que se manifestam através de geração no tempo e no espaço. Por isso, penso que é necessário partir para uma discussão mais detalhada de cada espécie.

Mestre — E pensas bem. Deixo, porém, à tua escolha determinar a ordem que devemos seguir no raciocínio, isto é, por qual espécie de natureza devemos começar.

Discípulo — Parece-me que está fora de dúvida que devemos dizer da primeira, antes que de todas as demais, o que a luz que ilumina a toda mente se digne comunicar-nos.

Mestre — Que assim seja. Antes, porém, creio que devemos dizer umas palavras a respeito desta que chamamos a divisão suprema e principal de todas, a saber, a divisão entre as coisas que são e as que não são.

Discípulo — Parece-me muito razoável e prudente. Com efeito, não vejo outro princípio de onde deva partir nosso raciocínio, não somente porque se trata da primeira diferenciação, mas porque parece mais obscura que as demais, e de fato o é.

Mestre — Pois bem, esta diferença fundamental que separa todas as coisas requer cinco modos de interpretação. O primeiro parece ser aquele pelo qual a razão nos persuade de que todas as coisas que caem sob a percepção dos sentidos corporais ou da inteligência se dizem com a verdade e racionalmente que são e, ao contrário, as que pela excelência de sua natureza escapam à percepção não só de todo o sentido, mas de todo entendimento e razão, parecem com razão que não são, o que não tem reta interpretação senão só em Deus e nas razões e essências de todas as coisas por ele criadas. E com razão, pois, como diz Dionísio Areopagita, é essência de todas as coisas aquele que é o único que verdadeiramente é, “pois — diz ele — o ser de todas as coisas é a divindade que está sobre o ser”.⁴

(...)

Mestre — Assim, a verdadeira autoridade não se opõe à reta razão, nem a reta razão à verdadeira autoridade. Pois não há dúvida alguma que ambas dimanam de uma só fonte, a sabedoria divina.

(...)

Mestre — Que nenhuma autoridade te separe daquelas coisas que a razoável persuasão da reta contemplação te ensinou.

• • • • •

4 PSEUDO-DIONISIO, O AREOPAGITA, *Da hierarquia celeste*, IV, 1.

(...)

Mestre — Aprendemos que a razão é, por natureza, anterior, enquanto a autoridade é pelo tempo. Pois ainda que a natureza tenha sido criada simultaneamente com o tempo, a autoridade não começou a ser desde o início do tempo e da natureza. A razão, contudo, nasceu desde o princípio das coisas, com a natureza e o tempo.

Discípulo — Isso nos ensina a própria razão. Pois a autoridade procede da reta razão, mas a razão nunca da autoridade. Toda autoridade que não seja dada como boa pela reta razão parece que está enferma. Em contrapartida, a verdadeira razão, por subsistir imutável e fundada nas virtudes, não precisa ser corroborada pela confirmação de nenhuma autoridade. Assim, nada me parece ser a verdadeira autoridade a não ser a verdade descoberta por virtude da razão, e consignada pelos santos padres em seus escritos para proveito da posteridade.

(...)

Mestre — Assim, devemos seguir a razão que investiga a verdade das coisas e que não é oprimida por nenhuma autoridade, para que ela manifeste publicamente e difunda aquilo que no âmbito de sua inquirição buscou com afã, e que, laboriosamente encontrou.

2

Anselmo de Canterbury (c.1033–1109): O argumento ontológico

Maior filósofo de seu tempo, Anselmo é considerado o precursor da Escolástica. Depois de Escoto Erígena, é o outro fruto maduro especulativo da Filosofia Medieval. Sua confiança na razão para explicar a fé fez com que ele buscasse *razões necessárias* para demonstrar os mistérios da fé cristã. A razão está a serviço da fé. Por isso, o que é mais característico de sua filosofia são as provas da existência de Deus — que Aristóteles havia feito (em sua *Metafísica*) a partir do movimento.

Na obra *Monólogo*, Anselmo expõe três argumentos a partir da constatação de que existem múltiplos seres finitos, desigualmente perfeitos, cujos graus podem ser organizados em uma ordem hierárquica ascendente, até a afirmação do primeiro ser, causa exemplar, eficiente e final. Trata-se de um procedimento *a posteriori*. A prova consiste na aplicação de um realismo *in extremis*: por exemplo, percebemos que existe no mundo uma variedade de coisas boas, maiores e menores, desiguais. Como tudo tem uma causa, podemos perguntar qual a origem dessa bondade, pois não deve haver uma causa particular para cada ser, mas uma única e universal, porque o mesmo fato de possuir a perfeição de modo imperfeito indica que essa coisa não a possui por essência, mas por participação com a bondade absoluta existente fora das coisas. Portanto, os seres são mais ou menos bons em relação à bondade, essencialmente perfeita. O mesmo raciocínio se aplica à grandeza e à magnitude.

O segundo argumento baseia-se no próprio ser das coisas. Tudo quanto existe tem uma causa. Ou existe por alguma coisa, ou existe por nada. Por nada, nada pode existir. Assim, qual a causa da existência dos seres? Pode a causa ser mais de uma? Se são muitas as coisas, ou todas se referem a uma



Eadmero
escrevendo
(biógrafo de
Anselmo)

mesma causa, ou dependem mutuamente uma da outra, o que é irracional. Portanto, tudo o que existe, existe por uma só causa, existente por si mesma.

O terceiro argumento se baseia na hierarquia de graus de perfeição nos seres. Quem contempla a natureza, aprecia nela a diversidade de graus de perfeição nos seres, escala que não pode ser infinita, mas necessariamente finita e com seu término em algo superior a todas as demais coisas, algo que as ordene. Essa natureza é una ou múltipla? Se são muitas e iguais, devem ser iguais por alguma essência comum, já que *essência é natureza*. Contudo, se aquilo que têm em comum é distinto de suas essências e superior, será mais perfeito que as naturezas que recebem sua perfeição.

Contudo, Anselmo procurava uma prova da existência de Deus ainda mais simples, clara e concisa.

Seu discípulo (e posterior biógrafo) Eadmero conta e dramática gestação da ideia. Anselmo encontrou uma grande dificuldade. Esse pensamento lhe tirava o apetite e lhe causava insônia. Ao dar-se conta disso, imaginou que essa idéia era uma tentação do demônio. Fez então todos os esforços para tirá-la de seu espírito. Mas, quanto mais tentava rechaçá-la, mais ela a perseguia. Uma noite, o que buscava se manifestou à sua inteligência e encheu seu coração de uma alegria e um júbilo extraordinários.

Assim, iniciou seu argumento (na obra *Monólogo*), não a partir da realidade dos seres e de suas perfeições, mas da própria ideia de Deus — o método *crer para entender*. Trata-se de um exercício dialético puro, tendo como ponto de partida uma definição lógica de termos.

Quando afirmamos “Deus é aquilo do qual nada maior pode ser pensado”, qualquer pessoa entende, inclusive o ateu (chamado de *insipiente*, ou seja, aquele que não tem sabedoria). Ele ouve e entende o que ouve. Assim, quando entende, a ideia existe em sua mente, mesmo que não concorde que ela existe fora de sua mente, pois existir algo como ideia não é a mesma coisa que entender que existe realmente.

O mesmo ocorre na mente do pintor, que pensa em uma coisa que vai pintar que ainda não existe, mas só em sua mente. Após ter pintado o quadro, todavia, a coisa passa a existir fora da mente do pintor.

O mesmo acontece com o néscio. Vejamos a concisão do argumento:

ANSELMO DE AOSTA (de Bec ou de Canterbury, 1033/34–1109) e o Argumento Ontológico, no Proslógio, II.

Então, oh, Senhor, Tu que dás a inteligência da fé, dá-me, para que eu saiba, o que é necessário para entender que Tu existes tal como cremos, e que és o que cremos. E certamente cremos que Tu és algo maior do qual nada mais pode ser cogitado. Mas e se não existe tal natureza, como quando diz o insipiente em seu coração “não existe Deus”?

No entanto, esse mesmo insipiente, quando me ouve dizer “algo maior do qual nada pode ser cogitado”, entende o que ouve, e o que entende está em seu intelecto, embora não entenda que isso exista. Pois uma coisa é a coisa estar no intelecto, e outra, entender que a coisa existe. Porque quando o pintor pensa antecipadamente o que tem de fazer, certamente o tem no intelecto, mas ainda não entende que exista o que ainda não fez.

Contudo, após pintar, ele a tem no intelecto, e entende que existe o que fez. Portanto, o insipiente deve convencer-se que, ao menos em seu intelecto, existe algo maior do qual nada pode ser cogitado, porque, quando ouve isso, entende e tudo o que se entende, está no intelecto.

No entanto, aquilo maior do qual nada pode ser cogitado não pode existir somente no intelecto, pois se só existe no intelecto, pode pensar-se algo que seja maior e que também exista na realidade.

Assim, se aquilo maior do qual nada pode ser cogitado só existe no intelecto, este mesmo ser, do qual nada maior pode ser cogitado, tornar-se-ia o ser do qual é possível pensar algo maior, mas certamente isso é absurdo.

Portanto, existe, sem dúvida, algo maior do qual nada pode ser cogitado, tanto no intelecto quanto na realidade.

Anselmo afirma a existência da ideia de Deus inclusive no insipiente, o *ignorante*: até ele tem a ideia de Deus para poder negar sua existência, pois não poderia negá-la se carecesse do conceito de Deus ou se não compreendesse o que significa essa ideia. O problema intrínseco do *argumento anselmiano* é: pode-se pensar o absoluto como existente? Quem aceite a presença de Deus na mente humana, sem a necessidade da experiência, e afirme que existe nela uma presença do inteligível não mediatizada pelo sensível, aceita, intrinsecamente, a *teoria platônica do conhecimento*, que mantém o *inatismo das ideias*, que não requer a experiência para nada.

Por sua vez, quem defenda que só se pode alcançar o inteligível a partir do sensível, ou seja, quem aceite como ponto de partida do conhecimento humano os dados da experiência que nos chegam através do conhecimento sensível, é *aristotélico em sua teoria do conhecimento*, e, portanto, negará a validade do argumento, porque a ideia de Deus, caso possa ser obtida, só o será, caso se demonstre sua existência a partir da experiência dos aspectos que o mundo proporciona aos sentidos.

seja como for, o argumento de Anselmo teve uma longa trajetória na história da Filosofia. Kant nomeou-o *argumento ontológico*.

3

Hugo de São Vitor

(1096–1141)

Hugo de São Vitor pertenceu a uma famosa abadia próxima de Paris e famosa na Idade Média por sua escola de natureza mística. Por isso, Hugo é, antes de qualquer coisa, teólogo e místico, mas não desdenha a Filosofia e o estudo das artes liberais para a compreensão das Sagradas Escrituras, o que lhe confere um caráter eminentemente racionalista. Todas as ciências, para ele, devem ter como objetivo a busca da verdade. São seus escritos que consolidam as artes liberais como preparação para o estudo da Filosofia, que, por sua vez, é um vestígio da Teologia e, por fim, da mística.

Detenhamo-nos em sua filosofia. Suas definições provêm de Boécio, Cassiodoro e Isidoro de Sevilha. Distingue três grandes ordens de seres: 1) Deus e as substâncias incorpóreas, 2) as matemáticas, ou seja, as abstrações e 3) a física, que trata dos seres corpóreos. Hugo tem um profundo sentido de ordem, harmonia e beleza do mundo, mundo que é um reflexo da grandeza e da beleza de Deus. Para conhecê-lo, deve-se ter um espírito disciplinado, meditativo, dócil e contemplativo. Assim, Hugo tem uma perspectiva típica de seu tempo, e de base platônica, que é a de maravilhamento com o mundo físico, mundo considerado um livro aberto e pronto para ser investigado pelos espíritos dispostos a isso.

O conjunto do mundo compõe uma música: suas partes discordantes, em seu cume, harmonizam-se em uma grande sinfonia. Por se basear no *Timeu* de Platão, Hugo utiliza conceitos como *forma* e *matéria* que, à primeira vista, poderiam parecer aristotélicos, mas o filósofo se vale deles em um sentido platônico, pois a forma não é substancial (aristotélica), mas accidental. Distingue nos seres a *essência* (ou *natureza*), que é permanente, da forma, que muda. Sua antropologia define o homem composto por uma natureza de

duas substâncias distintas, o corpo, mutável e mortal, e a alma, incorpórea, invisível e imortal. Ela foi criada por Deus do nada. É única em cada homem e se difunde por todo o seu corpo. Por isso, ele é imagem e semelhança de Deus. Corpo e alma, substâncias distintas, unidas compõem a pessoa humana, que é, essencialmente, a unidade da consciência. Para explicá-la, Hugo se vale da *harmonia musical* e aplica a simbologia numérica. Essa união consiste na música humana. O homem é um microcosmo. O número da alma é ímpar, pois determinante e perfeito. O do corpo é par, princípio da indeterminação e de imperfeição.

Sua obra mais conhecida é o *Didascálicon* (*Coisas relativas à escola*), projeto pedagógico, programático e formativo do espírito do verdadeiro estudante. A obra é dividida em seis partes. A primeira define a Filosofia como busca da sabedoria e ordena sua classificação interna, além de tratar da divisão do Universo e da similitude humana com Deus. Encerra com a definição do que é natureza e qual a origem da lógica. Vejamos sua bela definição de Filosofia.

Antes de todos, é justamente Pitágoras quem chama a busca por sabedoria de filosofia, de modo que preferiu ser denominado “filósofo”, em vez de apenas “sábio”. É belo, por este viés, chamar aos homens que buscam a verdade não de sábios, mas de amantes da sabedoria. Não há dúvidas de que a verdade total esconde-se de nós, porque quanto mais o nosso espírito arda de amor, e quanto mais profunda se torne a busca pela verdade, mais difícil sua compreensão plena. Por meio deste pensamento, ele definiu a filosofia como a disciplina “das coisas verdadeiramente existentes, ou seja, as que possuem substância imutável”. (Boécio. De institutione aritmética, I, 1)

A filosofia, então, é o amor, a procura e a amizade para com a sabedoria. Ela não se refere a certas ‘ferramentas’, ou seja, uma ciência direcionada para a fabricação, mas a uma sabedoria [de conhecimento ‘completo’, isto é, que independe de tecnologia para sua concretização]. Uma sabedoria que de nada carece, de espírito vivaz, [confundindo-se com a] razão primeira e única de todas as coisas. A filosofia, portanto,

é este amor pela sabedoria, referindo-se à iluminação do espírito inteligente pela pura sabedoria.

A busca pela verdade, nestes termos, pode ser percebida como um retorno ou chamado que fazemos para nós mesmos, tal como percebemos [com clareza] no estudo da sabedoria: a amizade com a divindade e com seu espírito puro.

Percebemos nessa bela passagem o quanto a tradição filosófica medieval fundamentou suas especulações meditativas na tradição greco-romana — no caso de Hugo de São Vitor, a grega — especialmente via Boécio (que transmitiu boa parte desse manancial ao mundo medieval). A Filosofia é uma busca da sabedoria, busca amorosa, amistosa e que faz o espírito arder de paixão, que é necessária à laboriosa procura da verdade. Ela só pode ser obtida com a melhor utilização da tríplice potência da alma, alma racional que distingue e nobilita os homens em relação aos animais.

A Filosofia é uma disciplina investigadora das coisas humanas e divinas. Essa abertura às coisas humanas propicia ao filósofo uma das mais originais e revolucionárias formas de abarcamento do mundo: é a primeira vez que a Filosofia inseriu as artes mecânicas como categorias válidas do exercício humano no mundo. Até Hugo de São Vitor, as artes mecânicas (ou servís) estavam excluídas do círculo filosófico da sabedoria, tradição herdada da Grécia, que considerava o trabalho manual algo destinado a espíritos escravos, a escravos.

Durante toda a Alta Idade Média, esse princípio norteou as sociedades medievais. Com o crescimento da influência da Igreja Católica e a introdução de conceitos existentes no Mundo Antigo, mas não valorizados, como a misericórdia e o perdão, gradativamente o mundo passou de estruturas escravocratas para servís, nas quais os homens, ainda que com muitas obrigações, não eram mais considerados coisas que falam, mas um indivíduo também com direitos.

Naturalmente, a filosofia de Hugo, por ser monástica, católica e contemplativa, foi influenciada por essas novas estruturas sociais típicas do feudalismo. No entanto, ela é muito mais um fruto maduro dessa corrente de pensamento do que uma solitária meditação sem bases materiais. É por isso



Sala de aula Medieval

que a antropologia cristã traz o homem para o centro do universo — o homem é o microcosmo do universo — e o enaltece por sua semelhança divina (algo não inteiramente original, pois Platão já destacara que o homem tem um deus que vive dentro de si, ou seja, a alma).

Inserido na natureza — entendida como arquétipo de todas as coisas, por se encontrar na mente divina — o homem se eleva ao seu Criador, quando especula, quando raciocina. Por isso as considerações de Hugo sobre a origem da lógica no final do livro I:

A lógica provém da palavra grega “logos”, possuindo uma interpretação dúplici, a saber, pode significar “discurso” ou “razão”. E justamente por isto é denominada de ciência racional ou de ciência do discurso. A lógica racional é chamada de dissertativa, contendo a dialética e a retórica. A lógica do discurso é gênero cujas espécies são a gramática, a dialética e a retórica, contendo sob si a dissertativa [ou seja, a técnica argumentativa]. É justamente esta lógica do discurso enumerada por nós como a quarta disciplina da filosofia, tendo seu aparecimento se dado após a teórica, a prática e a mecânica (Didascálicon, I, 11).

BonumGloriosum GloriaVeritasVerumVirtuosumVirtusVolens-VoluntasSapiensSapientiaPotensPotestasDuransDuratioMagnumMagnitudoBonitasAKIHGFEDCB

O livro II inicia com a distinção das artes. Mas antes o filósofo retoma as definições da Filosofia. Em primeiro lugar, a Filosofia como amor à sabedoria, conforme já dissera:

“A filosofia é o amor à Sabedoria e que, de nada necessitando, significa mente viva e razão primeira e única das coisas” (Boécio). Devemos tomar esta definição especialmente em conformidade com o seu sentido etimológico, isto é, o sentido formal do termo. A palavra grega “philos” significa em latim amor; e “sophia”, sabedoria; de maneira que “filosofia”, tomada literalmente, significaria “amor à sabedoria”.

Mas também Hugo se vale de outros filósofos para apresentar matizes de sua visão do que é a Filosofia:

“A Filosofia é a arte das artes, e a disciplina das disciplinas” (Isidoro, Etimologias, 2, 24, 9; Cassiodoro, Instituições, 2, 3, 5). [...] “a filosofia é a meditação sobre a morte, pensamento especialmente conveniente aos cristãos que, desprezando a ambição das coisas mundanas e terrenas, passam sua vida no respeito à disciplina, e vivem em busca da semelhança com a pátria futura” (Etimologias, 2, 24, 9) [...] E mais: “a filosofia é a disciplina que tem de investigar, com respeito à probabilidade, as razões de todas as coisas divinas e humanas” (Etimologias 1, 13, 5-7).

Após descrever todas as artes liberais (gramática, dialética, retórica, aritmética, geometria, música e astronomia), hierarquia pertencente à tradição, Hugo, como dissemos, insere as artes mecânicas no rol de disciplinas merecedoras de consideração filosófica. São elas: ciência da lã, das armas, da navegação, da agricultura, da caça, da medicina, do teatro.

No entanto, não nos deteremos a essa conhecida parte do *Disdascálicon*, pois o livro III trata do método que deve ser seguido pelos estudantes em sua formação intelectual, tema atualíssimo, dada a crise educacional brasileira nascida no bojo das propostas revolucionárias da década de 1970, a partir da experimentação da monstruosa engenharia social implementada pela pedagogia construtivista. Sem dúvida, um solapamento de nossa cultura. Por isso, a parte que desejamos destacar do *Didascálicon* para nossas meditações filosóficas diz respeito à educação em si. Hugo determina que

São três os elementos necessários para o estudante: a natureza, o exercício e a disciplina. Considera-se a natureza [ao nos referirmos às qualidades naturais do estudante] a facilidade em ouvir o que é pertinente [ao estudo] e reter com firmeza na memória o percebido. O exercício, quando nos referimos à educação dos sentidos naturais, com o trabalho [contínuo] e a constância [na repetição das tarefas].

A disciplina se dá quando, vivendo com louvor, compomos os [bons] costumes, com o conhecimento (Didascálicon, III, 6).

O tema da humildade é abordado com base na gramática clássica de Quintiliano: “os costumes adornam a ciência”, ou seja, o hábito moral embeleza o conhecimento das coisas (Quintiliano, *Instituições*, 1, 12). O filósofo vitorino descreve os problemas iniciais dos estudantes de Filosofia em um arrazoado que, *mutatis mutandis*, pode ser lido como algo tipicamente do Brasil do início do século XXI: a arrogância é o vício mais comum do que principiam na Filosofia. Além disso, é notável a disposição de conhecer da Filosofia de Hugo (ao contrário do que se costuma ensinar, quando se trata de educação medieval). O filósofo incentiva o estudante a ler tudo o que lhe cair às mãos, porque considera que não há nenhum escrito inútil, nenhum conhecimento desperdiçável.

A humildade é o início da disciplina [moral], e há muitos documentos sobre ela. Os três princípios que seguem, pertencem ao aprendizado da humildade: primeiro, que nenhuma ciência e nenhum escrito devem ser considerados vis; segundo, que ninguém deve ter vergonha de aprender; terceiro, quando se alcança a sabedoria não se deve desprezar os outros.

Muitas pessoas se decepcionam, pois desejam parecer sábias antes do tempo. E assim explodem pelo inchaço da arrogância. Começam a simular algo que de fato não são, envergonhar-se do que são e, quanto mais longe ficam da sabedoria, menos se preocupam em ser sábios, preferindo [antes] parecer sábios!

Conheci muitas pessoas deste tipo, isto é, que mesmo não dominando os conhecimentos elementares de uma ciência vangloriam-se, apenas por se interessarem pelos conhecimentos sumos. Ora, pensam ter se tornado grandes homens simplesmente pela leitura ou pela oitiva de palavras ou de escritos dos mais importantes filósofos. E, então, elas nos dizem: “Nós os vimos. Conhecemos a lição destes homens. Eles frequentemente nos preferiam aulas. Os sumos, os famosos: sim, nós os conhecemos!”.

Todavia, coisa diversa prezo para mim, porque prefiro conhecer todas as coisas e, ao mesmo tempo, não ser por ninguém conhecido, do que o inverso, a saber, conhecer nada de nada, mas ser conhecido por todos!

Veja que de fato devemos nos vangloriar não por ter “visto” Platão, mas tão somente por conhecer o seu pensamento. Vou mais além: creio que eu esteja sendo indigno de ser lido por vós, que, justo agora, me escutais, porque eu não sou Platão, nem mereci ter vivido para vê-lo. Suficiente vos seria ter bebido da própria fonte da Filosofia, mas eis que ainda não matastes vossa sede! E até um rei, após beber em um cálice de ouro, usa de um copo de barro [se preciso for, e ainda sedento estiver].

Então, por qual motivo deveríamos nos envergonhar? Se ouviram Platão, também ouviram Crisipo, corroborando o dito no Provérbio: “o que tu não conheces, quicá o conheça Ofelo”. A ninguém é dado o prodígio de conhecer tudo; mas, por outro lado, não vejo pessoa alguma que não tenha recebido naturalmente um dom especial [para alguma proeza, em sua própria vida].

Assim, um estudante prudente ouve com felicidade todas as teorias. E as estuda, não desprezando qualquer escrito, pessoa ou doutrina [que lhes chegue aos olhos]. Sem qualquer distinção, notando algum conhecimento que lhes falte, pedem para [que] lhes sejam dados, porque não levam em consideração o quanto conhecem, mas sim o quando ignoram!

Portanto, [os verdadeiros] estudantes repetem o dito platônico: “Mais me inclino em aprender com modéstia o conhecimento de outras pessoas do que inserir impudicamente [isto é, de coagi-las a aprenderem] os meus conhecimentos”.

Por que tu te envergonhas em aprender e não de seres ignorante? Digo que uma vergonha muito maior nasce desta segunda condição.

Por que tu desejas conhecimentos tão altos, se ainda jazes na baixeza? Deves mais levar em conta o que tuas forças [atuais] podem pleitear [e não o que está além de tuas reais possibilidades]. Avança com coerência quem o faz ordenadamente, pois quem quer dar um salto [além de suas capacidades] acaba por cair no precipício. Logo, não se deve desejar pressa em demasia [nos estudos, porque com esta devida moderação] para chegar mais cedo à sabedoria. Deve-se aprender com comprazimento, e de qualquer pessoa, o conhecimento que falte, porque a humildade pode tornar comum o que naturalmente é passível de ser comumente conhecido. Serás o mais sábio, quando quiseres aprender tudo de todos: os que recebem o conhecimento de todos são de fato os mais ricos de todos!

Não qualifiques qualquer conhecimento de vil [ou inútil], porque toda ciência é boa [de algum modo]. Se te deparas com um tempo livre, não deixes de, pelo menos, ler um escrito qualquer, porque se não lucrases com tais palavras ao menos nada irás perder.

E isto porque, segundo o que penso, não há escrito que não nos proponha um tema que possa ser de algum modo útil e desejável para nós, segundo a ordem e o lugar convenientes. Não existe, portanto, qualquer livro sem algo especial, isto é, sem um sentido diferente, e ainda não descoberto, e que, quanto mais raro o for, com mais graça um pesquisador diligente o tomará.

Doutro lado, nada pode ser bom se tolhe o melhor, de modo que, se não puderes ler todas as obras, preocupa-te com as que te forem mais úteis. Digo mais: ainda que puderes ler todas elas, não debes despende todos os teus esforços, de modo homogêneo e sem discriminação. Explico. Algumas obras têm de ser lidas para que não sejam desconhecidas; outras devem ser simplesmente ouvidas. Quanto a estas últimas, devemos ao menos reconhecer-las, pois não são raras as vezes em que acreditamos em alguma coisa que nunca de fato ouvimos, sendo muito mais fácil valorarmos uma informação por meio de seus frutos que [eventualmente] conheçamos.

Então, sei que tu podes ver quão necessária é esta humildade, para que não desprezes qualquer conhecimento, aprendendo todos eles com prazer. E assim, debes também procurar, enquanto iniciares o aprendizado de uma ciência, não desprezar as outras. Este, aliás, é o vício da vaidade, presente em pessoas que excessivamente valorizam sua própria ciência, de modo que, como, para si mesmas, parecem ter alcançado uma posição [intelectual ou social superior], julgam [inferiores] as outras que não possuem tal conhecimento, e que, por isto, não são nem podem ser como elas.

Essa afirmação efervesce uma outra discussão [que ocorre hoje em dia]: há alguns [homens] mentirosos, ignorantes dos temas que discutem (mas, ainda assim, que se vangloriam do que nada sabem), acusando os mestres mais velhos de ingenuidade, porque, segundo eles, acham que a sabedoria nasceu e morrerá com eles. Eles afirmam categoricamente que o modo de falar das Escrituras é tão simples que não seria necessário ouvir as lições dos mestres, e que qualquer pessoa, simplesmente usando de sua própria inteligência, seria capaz de penetrar no mistério da verdade divina [presente no texto das Escrituras]. Eles franzem o nariz e “fazem bico” para os mestres, enquanto estes explicam os textos sagrados e não percebem que injuriam a Deus, cujas palavras eles defendem belamente como sendo simples, mas maldosamente pregam que as palavras dos mestres são insípidas. Não é meu conselho imitar tal espécie de pessoas.

O bom estudante tem de ser humilde e manso, afastado totalmente das preocupações inanes e dos incitamentos das volúpias. Deve ser diligente e atento, para que consiga aprender com comprazimento tudo que lhe for en-

sinado. Um estudante assim nunca será presunçoso quanto à sua ciência, fugindo dos autores perversos e dogmáticos como se fossem veneno. Tem de aprender a investigar por muito tempo um tema antes de julgá-lo, e não deseja parecer douto, mas procurar intensivamente sê-lo de verdade. O estudante deve amar os ensinamentos ditos pelos sábios, procurando tê-los sempre diante de seus olhos, como se eles fossem espelhos de seu próprio rosto.

Assim, como os estudantes bem encaminhados por acaso não admitem que conhecimentos mais obscuros penetrem em seu intelecto, eles também não caem de imediato em um ato réprobo, ou seja, a crença de que só seriam atos bons aqueles passíveis de serem conhecidos por eles [e maus, todos os outros]. É justamente esta a humildade [fonte] da disciplina dos estudantes (Didascálicon, III, 13).





MÓDULO VI

O Renascimento do século XII e a Escolástica

1

João de Salisbury e o Humanismo do século XII

João de Salisbury (c. 1115–1180) é o grande nome filosófico do *Renascimento do século XII*. Sim, o século XII presenciou um renovado interesse nos clássicos greco-romanos, o que fez com que os estudos e escritos dos pensadores fossem embebidos de um notável refinamento especulativo. Espírito delicado o desse inglês educado na França (faleceu bispo de Chartres). São duas as obras de sua pena que ganharam o mundo: *Metalogicon* (*A Metalógica*) e *Policraticus* (*O Político*).

A *Metalógica* é uma contundente defesa do estudo da Lógica, da Gramática e da Retórica (ou seja, do *Trivium*) contra as acusações de um tal de Cornifício (e seus seguidores). É possível que esse Cornifício não tenha sido um personagem real, mas uma construção literária que personificava estudantes descontentes com a educação de então, e que defendiam uma redução do número de disciplinas e obras que deveriam estudar! Esses *cornificianos* acreditavam que a leitura não era sumamente relevante porque a capacidade retórica e a perspicácia intelectual eram *dons naturais* (Meta. I, 8, m28). Do mesmo modo, para eles, o estudo da linguagem e da lógica não ajudavam a compreender o mundo (Meta. I, 6, m25). O que esses estudantes desejavam era parecerem sábios, não *serem*, e apostavam na *aparência de sabedoria* em carreiras lucrativas (Meta. I, 2, m13).

O que dissemos até agora foi dirigido contra Cornificius e aqueles que, em seu conservadorismo, excluem as mais eficazes obras de Aristóteles e contentam-se quase exclusivamente com Boécio. Muito mais poderia ser dito, mas não é necessário, pois está claríssimo a todos

que consumiram o seu tempo e energia com Boécio que não sabem nada que isso deve ser lamentado! (Meta. IV, 27, M243).

João defendeu vigorosamente a necessidade de uma sólida formação nas Artes Liberais, para que os estudantes conseguissem realmente tornar-se sábios e ter sucesso no “mundo real”.

Por sua vez, o *Policraticus (O Político)* é o primeiro tratado de filosofia política escrito no Ocidente! Um longo tratado em que o filósofo abarca uma variedade de temas relacionados à ética na vida política (por exemplo, se é permitido assassinar um tirano). A forma da exposição é erudita. Aliás, logo em seu *Prólogo*, o autor defende a importância das letras na preservação do conhecimento em uma das mais belas passagens sobre o tema na Idade Média:

O fruto das letras é, por muitas razões, o mais aprazível, principalmente porque, suprimido o empecilho de qualquer separação espacial e temporal, elas exibem aos amigos a presença mútua e não permitem que pereçam com o tempo as coisas dignas de lembrança. Pois até as artes teriam perecido, os juramentos ter-se-iam esvaído e os ofícios todos de qualquer religião teriam ruído, e o próprio uso da boa expressão ter-se-ia corrompido se a misericórdia divina não tivesse providenciado para os mortais o uso das letras como remédio para a fraqueza humana. O exemplo dos Antigos, exortação e incentivo da virtude, não erigiria nem conservaria absolutamente nada, se a solicitude piedosa dos escritores e o zelo, vencedor do descuido, o não tivessem transmitido aos pósteros.

De fato, a vida breve, o torpor da negligência, as ocupações inúteis permitem-nos conhecer muito pouco, e mesmo esse pouco é continuamente dilapidado e roubado por aquele que é o defraudador da ciência e o eterno inimigo e infiel padrao da memória, o oblívio. Pois quem conheceria os Alexandres e Césares, quem admiraria os estoicos e peripatéticos, se os não tivessem dignificado as obras dos escritores? Quem imitaria o caminho, digno de abraçar, dos apóstolos e profetas, se os não tivesse consagrado para a posteridade a Sagrada Escritura? (...)

Nada, pois, é mais aconselhável aos que buscam a fama que merecer, sobretudo, a graça dos letrados e escritores. Pois é-lhes inútil empreender feitos egrégios, que trevas perpétuas não de obscurecer, se não forem iluminados pela luz das letras. Qualquer favor ou elogio que se receba de outra forma é como se Eco, conhecida nos mitos, fosse aplaudida no teatro: acaba assim quem começa. As fiéis letras trocam essas coisas por consolo na dor, restabelecimento no trabalho, conforto na pobreza, comedimento na riqueza e nos prazeres. Porque o espírito se redime dos vícios e se refaz, ainda que na adversidade, com doce e espantoso conforto, quando dirige a agudeza da mente à leitura e redação de coisas úteis.

Para dar prova do amor pela erudição, o elenco de autores citados e comentados em *O Político* é impressionante! Filósofos e poetas: Platão, Cícero, Horácio, Sêneca, Juvenal, Catão, Lucano, Estácio, Cassiodoro, Justiniano, Macróbio, Orósio, Jerônimo, Valério Máximo, Virgílio, Enéas, Petrônio, Ovídio, Frontino, Floro, Agostinho, Jerônimo, São Bernardo de Claraval, Plínio, Cornélio Galo, Pérsio, Vegécio, Aulo Gélcio, Ausônio, Entrópico, Leão, *o Filósofo*, Suetônio, Salústio, Gregório Magno, Claudiano, Ivo de Chartres, Abelardo, Graciano, Júlio Paulo Prudentíssimo, Terêncio, Sereno Sammonico, além, é claro, da Bíblia!

Como o tratado discorre sobre muitos temas, debruçar-me-ei sobre alguns poucos, básicos como, por exemplo, o que é Filosofia — definição que perpassou toda a tradição filosófica até o raio da Modernidade, quando os pensadores passaram a enfatizar que a Filosofia não é, mas ensina a pensar.

Assim, João de Salisbury afirma que o nome Filosofia nasceu com Pitágoras (VII, 5) e que, se Platão disse a verdade, isto é, que o filósofo é aquele que ama a Deus, então é a Filosofia o amor à divindade (VII, 11). A Filosofia tem graus:

O primeiro grau do ato de filosofar consiste em avaliar os gêneros e as propriedades das coisas para ser capaz de reconhecer com prudência o que há de verdadeiro em cada uma delas; o segundo consiste em seguir fielmente a verdade que cada um descubra (mas esse caminho dos filósofos só está claro para aquele que, abandonando o reino da vaidade, se une à liberdade com a qual se tornam livres e, servindo-se do Espírito, retiraram seus pescoços do jugo da iniquidade e da injustiça). Onde está o Espírito de Deus, está a liberdade, pois o temor servil e complacente com o vício é morto pelo Espírito Santo. É precisamente o Espírito que fala com equanimidade e, sem se envergonhar da verdade na presença dos príncipes, antepõe ou iguala os pobres de espírito com os reis, ensina a saber falar e viver a verdade aos que torna concordes com Ele. Por outro lado, quem não quer ouvir ou dizer a verdade, é alheio ao Espírito da verdade (IV, Prólogo).

O nobre fruto do espírito filosófico é uma generosa equanimidade da mente e um viver na abundância e suportar a escassez, de modo que leve tudo com alegria e desarme as vicissitudes da Fortuna. Quem alcança esse modo de vida, o filósofo, não teme as coisas, pois não sofre os infortúnios da existência (V, 17), até porque a vida não passa de uma aparência do real — nas palavras do filósofo, ela é um grande teatro onde a existência tem seu grau de farsa, de burlesco. O leitor poderá ter uma boa noção de como a Filosofia no século XII estava embebida de classicismo com a citação a seguir, que é um pouco longa, mas merece ser citada na íntegra.

A comparação de Petrônio é sem dúvida elegante: as ações praticadas pelo homem no burburinho do mundo assemelham-se mais a uma comédia que a um empreendimento heróico.¹ Foi dito que “a vida do homem sobre a terra é uma milícia”.² Contudo, se o profeta houvesse podido imaginar o nosso tempo, sem dúvida ele também haveria de dizer que a vida do homem sobre a terra é uma comédia, na qual cada um, esquecido de si mesmo, recita a parte do outro. Mas creio que o profeta apenas queria ensinar que aqueles a quem a vida terrena ainda não absorveu, devem ser sempre soldados.³

De fato, os que são prisioneiros dos vícios e presas da concupiscência estão destinados à pena, tal como o boi ao sacrifício, e embora seus corpos habitem a terra, já foram absorvidos e lançados ao inferno.⁴ Noutras palavras, a terra é habitada por homens que não pensam no céu, e não sabem que no céu existe algo para eles, mas aspiram somente às coisas materiais. O jugo da milícia pesa também sobre aqueles cuja vontade não sabe realizar o que se propôs, porque está longe do Senhor e ligada ao mundo. Caso usemos as imagens das fábulas, eles conhecem a onda de Tântalo⁵, o abutre de Tício⁶, a roda de Ixião⁷, a urna das Danaídas⁸ e a pedra de Sísifo.⁹ A vida deles é, pois, uma milícia: uma milícia na malícia.¹⁰

Mas se esta definição não agrada, pode-se adotar uma outra, e dizer que a vida do homem sobre a terra é uma tentação, isto é, como diz originalmente o termo, um contínuo medir-se com o mal.

Perdido nesta tentação ou milícia, quase todo o mundo — digo quase porque o Senhor reservou para Si sete mil justos¹¹ — quase todo o mundo é, ao mesmo tempo, como diz Petrônio, ator e espectador de uma comédia e, o que é pior, não sabe mais retornar à realidade quando é necessário.

De fato, conheci crianças que imitaram por tanto tempo os balbucios que, depois, nem mesmo querendo, conseguiram falar corretamente. Como se costuma dizer, o hábito é esquecido com dificuldade, e o costume plasma outra natureza que, “se a expulsares com o forçado, retorna por si sorratamente.¹² Por isso, é útil o conselho do poeta ético quando diz: “Escolhe para ti desde criança o melhor modo de vida, e o hábito haverá de torná-lo agradável”.¹³

Através de seu conhecimento do mundo, os grandes escritores de comédia combatem os defeitos humanos. O configurar-se vários dos atos introduz certa variedade na comédia. E os atores estão a serviço do que representam, realizando-se neles o jogo da Fortuna caprichosa.¹⁴ De fato, quem é que ora reveste de enorme poder a alguém novo e desconhecido, elevando-o à glória do trono, ora coloca em grades hostis um rei que se vestia de púrpura¹⁵ antes mesmo de nascer e, após torná-lo escravo, lança-o na miséria mais extrema? Ou o que é — como seguidamente acontece — que mancha as espadas infames não só com o sangue dos tiranos, mas também com o sangue daqueles príncipes cujos súditos são débeis e até mesmo vis? “Se a Fortuna quiser, torna-se cônsul um mestre; mas se o quiser, torna mestre um cônsul”.¹⁶

Por isso, a vida dos homens se parece mais com uma tragédia que com uma comédia, pois quase ninguém tem um fim alegre: por mais doces que as coisas tenham sido, acabam amargas, e o luto sucede as grandes alegrias. Por mais que os ímpios prosperem e enriqueçam graças ao concurso de causas favoráveis, por mais que a Fortuna se submeta a eles, no término de seus caminhos haverá de abatê-los e será tão amarga como o absinto.

“Como é que os maus vivem, diz Jó, envelhecem e cresce seu vigor? Sua prosperidade prospera diante deles e seus descendentes crescem sob seus olhos; sua casa é tranqüila, sem alarmes, a vara de Deus não os atinge. Seu touro é cada vez fecundo, sua vaca dá cria sem nunca abortar. Deixam os filhos correrem como carneiros e os seus pequenos saltam e brincam. Cantam ao som do tímpano e da cítara, divertem-se ao som da flauta. Passam seus dias na alegria e descem tranqüilamente ao sheol”.¹⁷ Que conclusão pode ser mais amarga após a alegria anterior ou que fim pode ser mais infeliz depois de um caminho tão feliz? Mas este é o final daqueles que “não tomam parte no trabalho dos homens, nem são flagelados com estes”.¹⁸

De fato, a vontade do Senhor os abate enquanto se exaltam, pois tudo quanto acontece deve ser atribuído à Sua vontade, mais que à Fortuna, que dele provém ou, como julgo mais provável, nem sequer existe. A respeito dela diz o escritor ético: “Não digas que a Fortuna é cega, porque não existe”.¹⁹

Também Homero, naquele seu poema de tão célebre perfeição, recusou-se a admitir a existência da Fortuna, que não é nomeada em nenhuma parte do texto. Quis confiar somente a Deus — a quem chamou de Moipan — o governo de todo o universo, sem atribuir nada à temeridade da Fortuna, que não pode ser uma deusa, se é cega, com lá se diz e se pinta; e por outro lado seria vã a empresa de demonstrar a cegueira daquilo que não existe na natureza.²⁰

Também o acaso — que é definido como um acontecimento fortuito — não existe, pois nada existe sem uma causa e uma razão procedente²¹, e o pregador fiel ensina que nada acontece na terra sem um motivo.²² Contudo, como não poucas coisas acontecem inesperadamente, para além da intenção de quem age, costuma-se colocá-las sob o acaso. Em verdade, porém, elas foram previstas por aquele que as dispôs segundo a razão, da mesma forma daquelas que parecem determinadas pela lei natural.

Portanto, também o contingente depende da causa primeira, enquanto tudo é reduzido a esta e, a meu juízo, a existência da causa primeira segue-se necessariamente da posição de todas as coisas. Talvez os mais sábios haverão de rir de minha ignorância, pois admito derivar a existência de Deus a partir da existência de todas as coisas. Mas foram os peripatéticos que me ensinaram a inferir ou a conjecturar a existência da causa a partir dos efeitos.²³ Além disso, os próprios doutores da fé tiravam das coisas aquela causa da qual, pela qual e na qual tudo existe²⁴, e sem a qual nada é criado e pode existir.

Assim, quando pareço atribuir algum papel à Fortuna, não o faço em detrimento da causa primeira. Simplesmente como meu discurso se dirige aos homens, utilizo a linguagem dos homens, os quais — como já afirmei — agem em cada caso como a gorda Minerva, sem dar a razão precisa a respeito de nada. E se tal coisa é pacificamente admitida, por que se proibirá de ouvir aquilo que os filósofos gentios escreveram para a utilidade pública? “Tudo o que foi escrito, foi escrito para o nosso ensinamento, a fim de que pela paciência e a consolação das Escrituras conservemos a esperança”.²⁵

De fato, como não existe paz para os filhos de Adão — que nasceram para o sofrimento, destinados à desgraça, concebidos em pecados, paridos em dor, e que não caminham, mas antes correm para a morte, da qual nada é

mais triste — é necessária a perseverança e útil a consolação, que favorece e reforça os predestinados para a vida eterna com a esperança do futuro, na consciência do bálsamo da alegria e da imensidão da clemência divina.

“Ó guardião dos homens — diz o bem-aventurado Jó, sintetizando em si as calamidades do gênero humano — por que me colocaste contra ti e me tornaste um peso para mim mesmo?”.²⁶ De fato, não existe ninguém que, quando é atingido pela culpa, não encontre em si mesmo a causa e a matéria de seu sofrimento. Até mesmo o testemunho da filosofia diz que a cada um acontece de encontrar-se onde não quer, e de estar ausente de onde gostaria de estar. É por isso que a alma fiel, à qual são concedidas as alegrias da verdadeira felicidade, pede um campo irrigado acima e um irrigado abaixo.²⁷

Por isso, a fim de adaptar os ouvidos piedosos às invenções dos gentios, direi que o fim de todas as coisas é trágico. Mas nada tenho a objetar se se quiser manter, como mais agradável, o nome de “comédia”, pois é sabido também entre nós que, como diz Petrônio, quase todos se comportam como histriões. A este respeito, um ilustre escritor de nosso tempo exprimiu com elegância as palavras dos pagãos, ao dizer: “A sorte cega revira as ridículas fadigas dos homens; os nossos dias são o jogo e a brincadeira dos deuses”.²⁸

O teatro no qual acontece uma tão grande, tão admirável e tão inenarrável tragédia, ou comédia, é perfeitamente adaptado à representação. Sua superfície é do tamanho da terra. É muito difícil que seja aceito quem foi excluído, ou que seja admitido quem foi expulso, enquanto carrega a veste suja da carne. É necessário despir-se totalmente desta indumentária, a fim de conseguir passar ileso pelo buraco da agulha.²⁹ De outra forma, ninguém sairá ileso, talvez porque “o Estinge, que lhe passa pelo meio, o cinge nove vezes”.³⁰

Diz o Eclesiastes: “Vi todas as coisas que existem sob o sol, e eis que tudo é vaidade”.³¹ Quando a gente se afasta do sólido terreno da verdade, cai naquele da vaidade, que é o terreno próprio de nossa comédia, “pois a criatura está sujeita à vaidade não por sua própria vontade”.³²

Embora o local em que moramos esteja cercado por nove orbes ou esferas, contudo, um dia deveremos dele sair, e o inexorável Caronte haverá de fazer que todos atravessem o rio com sua barca carregada de anos.³³ Uns sucedem-se aos outros e assim, passando os indivíduos, permanece a espécie

humana, do mesmo modo como, passando a água, a mesma corrente permanece no rio. “Onde se encontram aqueles poderosos que desde o início conhecem a arte da guerra, que jogam com as aves do céu e que acumulam o ouro em que os homens põem sua confiança, acrescentando casa a casa, campo a campo, até os confins da terra, e que não têm limites em suas poses?”.³⁴ E logo a Escritura dá a resposta que todos conhecem por repetida experiência: “Desceram aos infernos e outros vieram em seus lugares”.³⁵

É, pois, conforme a equidade, e não por capricho da Fortuna, que são lançados nas trevas exteriores, onde haverá choro e ranger de dentes³⁶; e que, como recorda o santo Jó³⁷, passam das águas das neves para o calor mais insuportável. Também é conforme a equidade que os que chegam aos Campos Elíseos sejam iluminados pelo verdadeiro sol da justiça.

Mas porque excluo implicitamente que os Campos Elíseos estejam excluídos do mundo das coisas passageiras? Eles estão sem dúvida incluídos em parte, estendendo-se a todos os espíritos justos, aos quais foi concedido pelo Pai das Luzes de poderem dedicar-se com todo o ardor ao conhecimento e ao amor do bem.³⁸ Por isso, o poeta ético respondeu a quem, inquieto, lhe perguntava sobre a felicidade impossível fora de si mesmo: “Aquilo que procuras, está em toda a parte; encontra-se em Ulubras, se não lhe faltar um ânimo justo”.³⁹

NOTAS:

1 Petrônio (c. 27–66 a.C.). “Quanto a Petrônio, devemos reportar um pouco antes. É certo que ele dedicava o dia ao sono, as noites aos deveres e às distrações da vida. E assim como outros devem sua fama ao trabalho, ele a devia à preguiça, e não era tido como um libertino e um dissipador, como muitos que dissipam seu patrimônio, mas como um erudito no luxo. E como suas palavras e ações eram livres e providas de uma aparência de negligência de si mesmo, elas eram recebidas mais de bom grado sob uma aparência de simplicidade.

Malgrado tudo, foi pró-cônsul da Bitínia e, depois, cônsul, dando provas de energia e de estar à altura dos negócios públicos. Voltando aos seus vícios ou tomando o ar de um viciado, Petrônio foi admitido entre os poucos íntimos de Nero, como

um árbitro de elegância, até o ponto em que o príncipe não acreditava que houvesse nada mais encantador e delicado em seu luxo além daquilo que Petrónio lhe recomendava.” — TÁCITO, *An.*, 16, 18. “*Satiricon* é uma novela que, pelos lábios de um tal de Encolp, descreve os ambientes baixos de uma grande cidade do sul da costa italiana onde chegaram dois jovens, Ascilto e Gitão, aos quais se unirá um velho e ridículo poeta chamado Eumulpo. (...) A parte conservada dessa obra contém uma explicação do banquete oferecido a Trimalcião, um libertino estúpido, personagem enriquecido de uma maneira escandalosa, aos seus amigos; a cena é uma paródia cheia de permissividades desavergonhadas (escravos, libertos, prostitutas, mulheres de má vida, etc.). Em resumo, trata-se de uma novela pitoresca, realista, tendendo mais para a caricatura que ao retrato, mas expressa com uma língua e um estilo próprio de um mestre da arte de escrever, com uma elegância clássica e expressões da época imperial, sem negar, contudo, o lugar para as palavras vulgares, os solecismos, os barbarismos e os termos de baixo calão.” — VILLALBA I VARNEDA, Pere. *Roma a través delshistoriadors-clàssics*. Barcelona: UniversitatAutònoma, 1996, p. 424–425.

2 Jo 7, 1.

3 Isto é, soldados de Cristo.

4 Nm 16, 30, que trata da revolta de Datã e Abiram, passagem do *Velho Testamento* que ignora a responsabilidade individual: “E aconteceu que, acabando de pronunciar todas essas palavras, o solo se fendeu sob os seus pés, a terra abriu a sua boca e os engoliu, eles e suas famílias, bem como todos os homens de Coré e todos os seus bens. Desceram vivos ao Xeol, eles e tudo aquilo que lhes pertencia. A terra os recobriu e desapareceram no meio da assembléia. A seus gritos, fugiram todos os filhos de Israel que se encontravam ao redor deles”, Nm 16, 31–33.

5 Tântalo roubou néctar e ambrosia do Olimpo para servir às suas concubinas, pediu emprestado a Mercúrio o cão de Júpiter e não o devolveu, e matou o filho, Pélope, e serviu-o aos deuses num banquete. Como castigo, foi lançado ao Tártaro. Mergulhado em um lago até os joelhos, foi sentenciado a não poder saciar sua fome e sede em um vale abundante de vegetação e água: sempre que se aproximava da água, o líquido

escoava; ao tentar colher os frutos das árvores, os ramos moviam-se para longe de seu alcance, sob a força do vento. Este é o *suplício de Tântalo*: desejar algo muito próximo, mas que está sempre inalcançável.

6 Tício (ou Titio) era filho de Elara e Zeus. Este, por medo de Hera, escondeu Elara na Terra, e ela deu à luz Tício, um gigante (ou monstro ctônico), tentou violentar a Hera de Leto (ou, em outras versões, a Ártemis) que, aos gritos, foi socorrida por Apolo e Ártemis, que flecharam o monstro. Por ser imortal, foi lançado ao Tártaro, com as pernas abertas no solo, e dois abutres (ou serpentes) passaram a comer eternamente seu fígado. É considerado um personagem que representa a luxúria desenfreada (por isso seu fígado é devorado: os antigos acreditavam que era o centro sede das paixões). As fontes clássicas que citam o mito são Apolodoro, *Biblioteca* I, 4, 1, Homero, *Odisseia*, XI, 660–668, Pausânias, II, 30, 3; X, 4, 5 e X, 6, 5, Plutarco, *Aetia Graeca* 12, Hígino, *Fábulas* 55 e Píndaro, *Odas Píticas* IV, 90 e seg.

A tradição literária cristã manteve a citação de João de Salisbury. Por exemplo, o nosso Padre Antônio Vieira (1608–1697) a cita, em seu *Sermão da Primeira Domingo do Advento* (1655), III (edição eletrônica de Karina Beatriz Espíndola): “Só uma coisa há que não pode passar, porque o que nunca foi, não pode deixar de ser, e tais parece que foram as fábulas que neste mesmo tempo se inventaram e fingiram. Mas se elas não passaram em si mesmas, passaram naqueles casos e coisas que deram ocasiões a se fingirem. Na seca universal que abrasou todo o mundo, passou a fábula de Faetonte: no dilúvio particular que inundou grande parte dele, passou a fábula de Deucalion; no estudo com que el-rei Atlante contemplava o curso e movimento das estrelas, passou a fábula de trazer o céu aos ombros; na especulação contínua de todas as noites, com que Endimion observava os efeitos do planeta mais vizinho à Terra, passou a fábula dos seus amores com a Lua. E porque também os nossos vícios, a nossa fraca virtude, e a nossa mesma vida passam como fábula; o amor e complacência de nós mesmos passou na fábula de Narciso; a riqueza sem juízo, na fábula de Midas; a cobiça insaciável, na fábula de Tântalo; a inveja do bem alheio, na fábula e abutre de Tício; a inconstância da fortuna mais alta, na fábula e roda de Ixion; o perigo de acertar com o meio da virtude, e não declinar aos vícios dos extremos, na fábula de Cila e Caríbde; e finalmente a certeza da morte, a incerteza da vida, pendente sempre de um fio, passou e está continuamente passando na fábula das Parcas. Assim envolveram e mistura-

ram os sábios daquele tempo o que há com o que não há, e o certo com o fabuloso; para que nem o louvor nos desvaneça, nem a calúnia nos desanime, pois o verdadeiro e o falso, a verdade e a mentira, tudo passa.”

8 Rei dos lápitas (na Tessália), após inúmeras infrações, Ixião foi condenado por Zeus a ser amarrado a uma roda de fogo e lançado através dos ares. Os autores costumam localizar esse castigo de Ixião no Tártaro.

9 As Danaídas (ou Danaides) eram cinquenta filhas de Dânao (com diferentes mulheres). Desposaram cinquenta egípcios e, por incitação de Dânao, na noite de núpcias mataram seus maridos (exceto Hipermnestra, que poupou Linceu). Mais tarde, o próprio Linceu assassinou as Danaídas, que, por seu crime, desceram aos Infernos e receberam como punição a pena de encher um tonel sem fundo, o “tonel das Danaídas), ou seja, um trabalho inútil.

10 Condenado por Júpiter aos Infernos, Sísifo sofreu a seguinte pena: rolar uma enorme rocha por uma escarpa; sempre que atingia o cume, a rocha caía, forçando Sísifo a recomençar o trabalho. Em muitas passagens do *Policraticus* João de Salisbury faz alusões à mitologia grega para criar analogias com sua filosofia humanista cristã.

11 Jogo de palavras muito apreciado pelos escritores medievais. Por exemplo, São Bernardo de Claraval escreve o mesmo a respeito da milícia secular (milícia/malícia).

12 3Rs 19, 18.

13 Horácio, *Ep.* I, 10, 24. “Poeta nascido em 65 a.C. em Venússia, na Apúlia; filho de um escravo libertado que dispunha de um pequeno pé-de-meia, estudou em Roma, depois em Atenas, onde se viu arrastado pelo exército dos ‘libertadores’, Bruto e Cássio, em 42 a.C., com o grau de tribuno militar. Depois da derrota de Filipos, regressou à Itália, mas, arruinado, tornou-se escrivo para sobreviver (...) Mecenas procurou atrair o jovem para o seu grupo de amigos, e, em 31, ofereceu-lhe uma propriedade em Sabina. Foi nessa época que o poeta escreveu as suas *Sátiras*, e peças líricas, as *Odes*, cujos três primeiros livros foram publicados em 23. Seguiram-se-lhes dois livros de

Epístolas (compreendendo a *Arte Poética*) e, em 17 a.C., *Carmen Saeculare*. Horácio morreu em 8 a.C.” — GRIMAL, Pierre. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 300.

14 PSEUDO-CÍCERO, *Retórica a Herêncio IV, 17, 24* (*Rhetorica ad Herennium*, obra de *Retórica* escrita no séc. I). No século XII circulavam várias obras apócrifas de autores latinos.

15 O tema da *fortuna imperatrix mundi* é muito recorrente, tanto na literatura quanto nas filosofias medievais.

16 A cor púrpura era um sinal de realeza. Na Idade Média, já com os merovíngios a túnica púrpura representava o poder real: “Nessa época, Clóvis recebeu do imperador Anastácio os codicilos consulares e, revestido de uma túnica purpúrea e de uma *chlamyde*, na basílica do bem-aventurado Martinho, colocou sobre a cabeça um diadema. Em seguida, montado a cavalo, distribuiu ao povo presente, por sua própria mão e de muito boa vontade, ouro e prata pelo caminho situado entre a porta do átrio [da basílica] e a igreja da cidade e, desse dia em diante, foi chamado cônsul e Augusto.” — Gregório de Tours, *Decem Libri Historiarum II*, 38.

17 Juvenal, *Sátiras*, VII, 197s. “... nasceu em Aquinum, na Campânia, cerca de 60 d.C. Publicou suas primeiras *Sátiras* quando muito em 96 (depois da morte de Domiciano). Estamos mal informados sobre sua vida; talvez tenha sido soldado; em todo caso, estava familiarizado com os retóricos. Morreu depois de 128.” — GRIMAL, Pierre. *A civilização romana, op. cit.*, p. 305.

18 Jo 21, 7–13.

19 Sl 72, 5.

20 CATÃO, *Dist.* 4, 3.

21 MACRÓBIO, *Sat.* V, 16, 8.

22 PLATÃO, *Timeu*, 28^a.

23 Jo 5, 6.

24 Ver nota 6.

25 Rm 11, 36 e Jo 1, 3.

26 Rm 15, 4.

27 Jo 7, 20.

28 Js 15, 19.

29 Bernardo Silvestre de Chartres (c. 1100–1169) foi um filósofo de tendência neoplatônica, autor de uma obra dedicada a Teodorico de Chartres intitulada *De universitatemundisive megacosmus et microcosmus*, onde converte os atributos das Pessoas da Trindade em atributos cosmológicos, isto é, as funções que as Pessoas realizam no mundo (como a Potência, a Sabedoria e a Bondade). Sua filosofia está maravilhosamente representada na catedral de Chartres.

30 Mt 19, 4.

31 VIRGÍLIO, *Geórgias* 4, 480.

32 Ecl 1, 14.

33 Rm, 8, 20.

34 CÍCERO, *O sonho de Cipião*, 4.

35 Br 3, 16–18, 26.

36 Br 3, 19.

37 Mt 8, 12.

38 Jo 24, 19.

39 A referência ao “Pai das Luzes” é, sem dúvida, do Pseudo-Dionísio, *o Areopagita* (séc. V). HORÁCIO, *Epístola I, 2, 29–30*.

Para fugir do burburinho do mundo, a Filosofia preza o caminho da virtude (VII, 8) e a necessidade de se ler tudo, não desprezar escrito algum (VII, 10). Devem ter desprezo pelo dinheiro — como Sócrates, Antístenes e Diógenes (V, 17) — e considerar a necessidade de se viver em terra estrangeira:

A Filosofia exige que se viva em terra estrangeira. Inclusive ela própria às vezes se faz estrangeira. Mais: nunca lamenta esse exílio. Por isso se distancia das preocupações domésticas e das coisas da carne para que o homem, de certo modo voltado para as coisas do espírito, julgue alheia qualquer coisa que impeça o avanço da sabedoria. Em todos os lugares se sente em casa e em sua terra, porque todos os lugares moram dentro dele e junto da Sabedoria (VII, 14).

Trata-se de um caminho tão difícil, tão rigoroso, que são poucos os que realmente conseguem chegar a bom termo. A maior parte se perde na bajulação de seus professores:

Existem poucos que se dignam serem imitadores dos acadêmicos [isto é, dos filósofos da Academia grega], já que cada um escolhe aquilo que vai seguir mais por gosto que pela razão.

Uns se distraem com suas próprias opiniões, outros com as dos doutores, e outros com o trato da multidão. Quem duvida que aquele que jura pela palavra de seu mestre não concorda com o que se diz, mas com quem diz? Aquele que foi cativado pela opinião de um doutor, ladra qualquer coisa com força, e acredita que saiu das ocultas intimidades da Filosofia o que, na verdade, é apenas uma prova de infantilidade. Esse está disposto a disputar qualquer idiotice, acreditando que é inconcebível o que soa desconhecido aos seus ouvidos, e não concorda com a razão apenas porque pensa que o que disse aquele seu mestre é autêntico e sacrossanto!” (VII, 9).

A *filosofia contemplativa* (de raiz clássica) de João de Salisbury não desconsidera a vida prática, a vida cotidiana. Pois o tratado *O Político* é, acima de tudo um texto dedicado ao exercício do poder, ou melhor, à prática virtuosa que o detentor do poder deve se voltar. Por exemplo, e para citarmos o último tema do tratado, o governante deve se precaver contra os adulares, os bajuladores, aqueles personagens que cercam o poder em busca de benesses, de regalias.

O governante deve ser ensinado que a verdade é amarga, mas esse fel é mais útil e grato para a integridade da sensibilidade: é sempre preferível a lealdade da verdade do que a maldade da mentira (III, 6). Os bajuladores são inimigos da virtude. O governante — que deve ser aconselhado a aspirar à sabedoria — deve examinar o que é por si, o que tem dentro de si, por fora, por debaixo, acima, diante, por trás. Devem estudar filosofia (novamente surge Platão, sempre ele!): analisar a natureza de todas as coisas: dimensão, destino, qualidade, lugar, tempo, capacidade de ter, fazer, sofrer, e todas as suas propriedades, isto é, se admitem intensidade, se são suscetíveis de aceitar contrariedades, e se em si mesmas há algo adverso (III, 2) — agora Aristóteles!

Por isso, somente a virtude conduz à Filosofia que, por sua vez, torna as pessoas felizes (VII, 8).

2

Tomás de Aquino e Ramon Llull

2.1 A Verdade e a Sabedoria

Tomás de Aquino é considerado, ainda hoje, um dos maiores pensadores de todos os tempos. Seu sistema é de uma transparência lógica notável, com perfeita conexão entre as partes e, o que costuma ser mais destacado pelos estudiosos, de índole mais aristotélica que platônico-agostiniana. Há uma razão e uma filosofia em seu pensamento, mas sempre como um preâmbulo para a fé. A filosofia, ainda que autônoma, não é suficiente para perscrutar tudo o que se pode conhecer ou dizer, já que oferece um conhecimento imperfeito das mesmas coisas que a teologia esclarece em relação à salvação eterna, objetivo final de todo cristão. A fé melhora a razão, a teologia melhora a filosofia. Caso entendamos “teologia” como “metafísica”, Aristóteles concordaria com essa afirmação.

Não há espaço para abarcar o pensamento de Tomás de Aquino neste opúsculo. Trataremos tão brevemente de um tema basilar que antecede o desenvolvimento de uma de suas obras mais conhecidas, a *Suma contra os gentios* (c. 1260–1264): a *verdade*.

Mas, afinal, o que é a verdade? Essa foi uma pergunta costumeiramente feita pelos filósofos antigos. A tradição atribui a Demócrito uma das mais antigas afirmações a respeito do tema: “É preciso falar a verdade; não, falar muito”. Mas foram os dois alicerces da tradição filosófica grega — Platão e Aristóteles — que deram o tom do conceito:

“Verdadeiro é o discurso que diz as coisas como são; falso é aquele que as diz como não são” (PLATÃO, Crátilo, 385b).

“Falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro IV, 7, 1011b).

O tema é tão importante para a Filosofia que Aristóteles não se faz de rogado e assim define o *amor à sabedoria*:

“É justo chamar a Filosofia de ciência da verdade, porque o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro II, 1, 993b, 19–21).

“Pois onde está o verdadeiro e o falso ocorre certa composição de pensamentos como se fossem uma unidade” (ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, III, 430^a26). Por isso, para o Aquinate, investigar a verdade leva o filósofo ao fim último das coisas, isto é, à consideração do universo (que é também o princípio). Baseando-se na *Metafísica* de Aristóteles, Tomás de Aquino assim sintetiza essa ideia:

O nome de sábio é simplesmente reservado só para quem se dedica à consideração do fim do universo, que é também o princípio. De onde afirma o Filósofo (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 981^a; 2, 982^a) que pertence ao sábio considerar as altíssimas causas (Suma contra os gentios, I, I, 3b).

Repare que, sempre que cita Aristóteles, Tomás de Aquino se refere a ele como o filósofo, tamanha é sua admiração pelo pensador grego!

O Aquinate prossegue no tema, unindo-o à *sabedoria*:

O fim último de cada coisa é intencionado pelo seu primeiro autor ou motor. O primeiro autor e motor do universo é o intelecto, como mais além se verá. Convém, pois, que o fim último do universo seja o bem do intelecto, que é a verdade. Donde ser a verdade o fim último

de todo o universo. Donde, também, convir à sabedoria entregar-se, acima de tudo, à sua consideração (Suma contra os gentios, I, I, 4^a).

*Esclarece também o Filósofo que a Filosofia Primeira é a ciência da verdade (ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 1, 993b), não, porém, de qualquer verdade, mas daquela verdade que é a origem de toda a verdade, isto é, a que pertence ao primeiro princípio do ser e de todas as coisas. Donde também ser a verdade o princípio de toda a verdade, já que as coisas estão dispostas na verdade como no ser (Suma contra os gentios, I, I, 5).*

A sabedoria consiste em conhecer a ordem das coisas. Esse ideal não só afeta a vida prática, mas também o conhecimento teórico que o sábio deve descobrir para poder contemplar o universo, conhecimento que merece o nome de sabedoria. E como o fim do universo, pretendido por seu primeiro motor, é um entendimento, e o pretendido é o bem do entendimento, isto é, a verdade, conseqüentemente o sábio investiga a verdade. E a verdade última e suprema, que é fonte de toda a verdade e de todo o ser é Deus, objeto da sabedoria. Tomás de Aquino compreendeu isso nos textos dos filósofos e especialmente na *Metafísica* de Aristóteles.

Por fim, essa sabedoria é, dentre todos os estudos a que o homem se dedica, o mais **perfeito**, o mais **sublime** e o mais **feliz**. O **mais perfeito** porque, enquanto o homem se entrega ao estudo da sabedoria, participa de alguma maneira da verdadeira felicidade. O mais **sublime**, porque através dele nos aproximamos o mais possível da divina similitude, que tudo fez sabiamente. E porque a *semelhança é causa da dileção*, o estudo da sabedoria une o homem a Deus, pela amizade. O mais **útil**, porque pela sabedoria chega-se à imortalidade, e o mais **alegre**, porque sua companhia não é amarga nem enfadonha, mas feliz. Por todos esses motivos, dia Tomás de Aquino, é necessário recorrer à razão natural, com a qual todos são obrigados a concordar. Ademais, conclui, ao se investigar uma verdade, o filósofo pode mostrar os erros excluídos por ela, e como, segundo ele, a verdade racional concorda com a fé da religião cristã. Isso porque a razão colabora com o conteúdo da fé: razão e

fé, filosofia e teologia têm o mesmo objetivo: a sabedoria, o conhecimento da causa primeira e última de toda a realidade.

2.2 As dignidades divinas como o princípio do debate filosófico

Ramon Llull é um filósofo de intercessão de dois mundos: o medieval e o moderno. Viveu no século XIII, mas sua filosofia, em parte aristotélica, em parte platônica, tem uma finalidade medieval — converter o mundo ao catolicismo — em uma forma moderna — combinações lógicas de letras em um alfabeto, cada uma significando perguntas (aristotélicas) que, conforme seu autor, podem ser aplicadas a qualquer investigação da realidade.

Sua intenção era “escrever o melhor livro do mundo contra os erros dos infiéis”, obra que chamou de *Arte*. Ela era uma técnica, um modo de exposição técnico de uma ciência. Era também a maneira pela qual Llull aborda a filosofia e a teologia: não discute um conceito isoladamente (como faziam os contemporâneos Tomás de Aquino e Duns Scotus), mas apresenta um grupo de conceitos, onde o que interessa é o lugar que eles ocupam e a sua relação com os outros conceitos limítrofes. A aplicação da *Arte* luliana possuía cinco usos: 1) Conhecer e amar a Deus (amar a Deus era um preceito cristão, mas amar e conhecer a Deus era uma característica da teologia muçulmana); 2) Amar as virtudes e odiar os vícios; 3) Confrontar as opiniões errôneas dos infiéis por meio de *razões necessárias*; 4) Formular e resolver questões e 5) Adquirir outras ciências em um breve espaço de tempo e tirar as conclusões necessárias segundo as exigências da matéria.

No entanto, a *matéria primordial* era Deus. Para conhecê-lo, isto é, para compreendê-lo, deveríamos conhecer suas *dignidades*, tradução da palavra grega *axioma*. Originalmente essa palavra significava dignidade ou valor. Aristóteles fez a primeira análise dessa noção e entendeu o axioma como as proposições primeiras de que parte a demonstração, isto é, princípios que devem ser necessariamente entendidos por quem queira aprender qualquer coisa. Por sua vez, na filosofia luliana, *dignidade* era cada um dos atributos

de Deus, uma perfeição, um atributo, uma *virtude, princípios generalíssimos e substanciais* que cada criatura, em maior ou menor grau, participava em semelhança (a gradação da capacidade de participação em Deus era uma herança filosófico-ocidental da obra do Dionísio Areopagita).

Pelo conhecimento das *dignidades*, raciocinando, nossa inteligência se elevaria a Deus. Por isso, elas eram, para Llull, um *valor metafísico absoluto*, exemplos segundo os quais a atividade divina *ad intra* criou o mundo (isto é, a partir d'Ele próprio). Elas se refletiam em todos os aspectos da Criação. Todo o método indutivo, comparativo e demonstrativo da *Arte* consistia na redução das coisas particulares aos aspectos transcendentais da realidade (as *dignidades*) e, conseqüentemente, a comparação das coisas particulares entre si à luz delas.

Llull compôs sua *Arte* também com figuras. Por exemplo, na *figura 1*, todas as *dignidades* divinas estão unidas por linhas, o que indica que são coessenciais à essência divina e mutuamente convertíveis. Assim, a *Bondade* de Deus é grande, eterna, poderosa, sábia, etc.; a *Grandeza* é boa, eterna, poderosa, etc.; a *Eternidade* é boa, sábia, poderosa, verdadeira, etc. Cada uma age na outra, pois não há ociosidade em Deus: a *Bondade* não cessa de fazer o bem, pela eternidade, com a verdade, o poder, a sabedoria, etc.; a *Grandeza* magnifica com o poder, com a sabedoria, através da eternidade, etc.; a *Eternidade* eterniza com o poder, a sabedoria, o bem, etc., e assim por diante.

Por isso, o Bem engendrado é o Filho, o engendrador o Pai, e o “engendrante” o Espírito Santo. Mas porque existe essa “produção ativa” em Deus? “Porque caso não existisse, todas as razões divinas seriam ociosas na extensão e na duração infinitas”, e isso, para ele, é impossível! Em uma *redação circular*, Llull descreve literariamente essa ativa e eterna relação entre as dignidades divinas em seu *Livro das Maravilhas* (1288–1289):

Amável filho, na natureza de Deus existem a Bondade, a Infinitude, a Eternidade, o Poder, a Sabedoria, a Vontade, e muitas outras dignidades estão no ser de Deus, e cada uma delas é Deus e em nenhuma delas existe ociosidade. Por isso, a Bondade não cessa de fazer bem, isto é, produzir o bem em si mesma e de si mesma, e pela Infinitude, a Eternidade, o Poder, a Sabedoria e a

Vontade, ela faz o bem e o engendra de Si mesma com a Eternidade, o Poder, a Sabedoria, a Vontade. Este bem engendrado é a pessoa do Filho, e o engendrador é a pessoa do Pai; e do Pai e do Filho nasce o Espírito Santo. O mesmo faz a Bondade, a Imensidão, a Eternidade, o Poder, a Sabedoria e a Vontade, e ao mesmo tempo o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma natureza divina, uma divindade, um Deus. E em Deus existe uma pessoa, o Pai, por toda a Bondade, a Grandeza, a Eternidade, o Poder, a Sabedoria e a Vontade, pois aquele que engendra o Filho e faz nascer o Espírito Santo é a Bondade, a Infinitude, a Eternidade, o Poder, a Sabedoria e a Vontade.

O mesmo ocorre com o Filho e o Espírito Santo, que são cada um deles a Bondade, a Infinitude, a Eternidade, o Poder, a Sabedoria e a Vontade. Por isso, nessa obra que Deus realiza dentro de Si mesmo, são suficientes uma paternidade, uma filiação e uma procissão. E como nessa obra existem a Infinitude e a Eternidade, não pode haver ociosidade, nem desigualdade, maioridade ou menoridade. Pois, se houvesse Bondade em Deus sem a criação do bem e Infinitude sem a criação do infinito, e o mesmo da Eternidade, do Poder, da Sabedoria e da Vontade, existiria em Deus ociosidade de Bondade, Infinitude, Eternidade, Poder, Sabedoria e Vontade, e tal ociosidade seria contra a Bondade, a Infinitude, a Eternidade, o Poder, a Sabedoria e a Vontade de Deus. Por isso, assim como é suficiente Deus ser em Unidade, basta à Unidade uma paternidade, uma filiação e uma espiração, pois o Pai, o Filho e o Espírito Santo são a Bondade, a Infinitude, a Eternidade, o Poder, a Sabedoria e a Vontade. E como o Pai engendra o Filho com toda a Sua Bondade, Sua Infinitude, Sua Eternidade, Seu Poder, Sua Sabedoria e Sua Vontade, existem no Filho toda a Bondade, a Infinitude, a Eternidade, o Poder, a Sabedoria e a Vontade do Pai.

O mesmo ocorre com o Espírito Santo, que é toda a Bondade, a Infinitude, a Eternidade, o Poder, a Sabedoria e a Vontade do Pai e do Filho, procedendo, assim, infinita e eternamente todo o Espírito Santo de todo o Pai e de todo o Filho e por todo o Pai e por todo o Filho. É natural existir amor entre pai e filho, e naturalmente o homem ama a virtude que nasce de seu ato de lembrar, entender e amar. Ora, se o pai ama o filho que é engendrado de seu corpo e do corpo da fêmea, quanto mais amaria seu filho se o engendrasse somente de si mesmo, de todo si mesmo e igual a si mesmo! E se a alma ama seu lembrar,

entender e amar que nascem de sua virtude, mais amaria, se seu lembrar, entender e amar fossem sua própria virtude e fossem ela própria!

Essa forma circular de redação tinha o objetivo de fazer o leitor (ou o ouvinte “infel” — judeu ou muçulmano) ascender espiritualmente em direção a Deus. Assim, Llull tentava *explicar o inexplicável*, isto é, o *êxtase místico* do contato com Deus. Esta forma de redação é tipicamente medieval e se explica também pela ideia neoplatônica que o conhecimento da alma — e, portanto, o de Deus — se dava através de um movimento circular.

Na obra *Arte Breve* (1308), Llull expõe o significado de seu alfabeto e o da sua primeira figura:

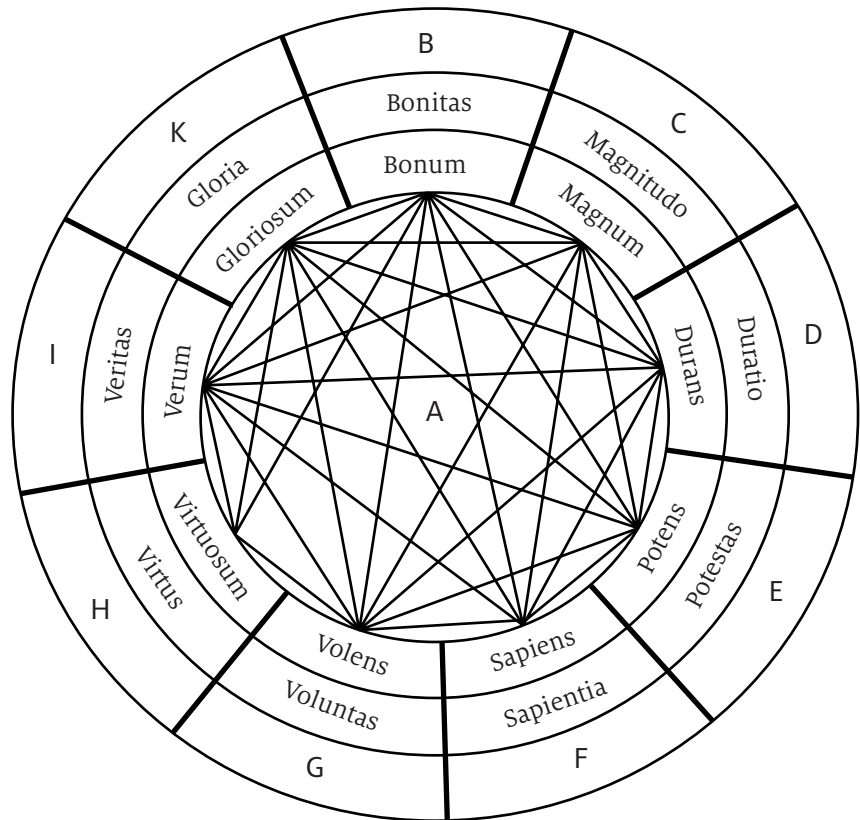
“A razão pela qual fazemos esta Arte Breve é para que a Arte Magna seja mais facilmente conhecida, pois se se conhece esta, tanto a Arte supracitada como as outras artes podem ser conhecidas e aprendidas com facilidade. A finalidade dessa Arte é responder a todas as questões, sempre que se saiba o significado de cada termo.”

“Colocamos um alfabeto nessa Arte para com ele poder fazer figuras e mesclar princípios e regras para investigar a verdade, já que por meio de uma letra que possui muitos significados, o intelecto é mais geral para receber muitos significados e fazer ciência. Convém saber de memória este alfabeto, já que de outro modo o artista dessa Arte não poderá aplicá-la bem.”

O Alfabeto

- B** significa bondade, diferença, se?, Deus, justiça e avareza.
- C** significa magnitude, concordância, que?, anjo, prudência e gula.
- D** significa eternidade ou duração, contrariedade, de que?, céu, fortaleza e luxúria.
- E** significa poder, princípio, por que?, homem, temperança e soberba.
- F** significa sabedoria, meio, quanto?, imaginativa, fé e acídia.

- G significa vontade, fim, qual?, sensitiva, esperança e inveja.
- H significa virtude, maioridade, quando?, vegetativa, caridade e ira.
- I significa verdade, igualdade, onde?, elementativa, paciência e mentira.
- K significa glória, minoridade, como e com que?, instrumentativa, piedade e inconstância.



Da Segunda Parte, das quatro figuras

1. Da primeira figura, significada por A

Esta parte se divide em quatro partes, ou seja, em quatro figuras. A primeira figura é a A. Esta figura contém em si nove princípios, a saber, bondade, magnitude, etc., e nove letras, ou seja, B, C, D, E, etc.

Esta figura é circular, já que o sujeito se transforma em predicado e vice-versa, como quando se diz: “a bondade é magna”, “a magnitude é boa”, etc. Nessa figura o artista da Arte inquire a conjunção natural entre o sujeito e o predicado, sua disposição e proporção, para que possa encontrar o meio termo que lhe permita chegar à conclusão.

Qualquer princípio tomado em si mesmo é absolutamente geral, como quando se diz “bondade” ou “magnitude”. Mas quando um princípio se refere a outro, é subalterno, como quando se diz “bondade magna”, etc. E quando algum princípio se refere a algo singular, então é um princípio especialíssimo, como quando se diz “a bondade de Pedro é grande”, etc.

Assim, o intelecto dispõe de uma escala ascendente e descendente, de um princípio absolutamente geral até um não absolutamente geral nem absolutamente especial, e de um não absolutamente geral nem absolutamente especial a um absolutamente especial. O mesmo se pode dizer do ascenso dessa escala.

Nos princípios dessa figura se encontra incluído tudo o que existe, pois tudo o que existe ou é bom, ou é grande, etc., como Deus e o anjo, que são bons e grandes, etc. Por isso, tudo o que é se pode reduzir aos supracitados princípios.”

Os princípios básicos da *Arte* foram extraídos do substrato comum da cultura medieval, substrato compartilhado por cristãos, judeus e muçulmanos, e que, em boa parte, deriva da *síntese neoplatônica* que, durante os séculos anteriores ao XIII, foi adaptada às três crenças monoteístas. A atribuição de virtudes a Deus, identificadas com Sua própria essência, não era estranho à teologia muçulmana ou judaica, pois remetia às *hadras* ou *nomes divinos* dos teólogos do Islã, e às *sephiroth* da cabala hebraica. Por fim, devemos destacar que não há referências especificamente cristãs nas dignidades divinas: conceitos como a *Trindade* (ou *Paternidade*, *Filiação*, etc.) não entram na figura **A**, característica mais moderna que medieval da filosofia de Ramon Llull.



Laboratório de Design Instrucional

TIPOGRAFIA Milo Pro e Milo Serif Pro, projetadas por Michael Abbink e Paul Van Der Laan, no corpo do texto e Civitype FG no título.

CAPA papel supremo 300g/m²

MIOLO papel Offset 90g/m²

IMPRESSÃO xxxxxxxxxxxx

Bento Silva Santos

É professor Associado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, membro permanente do programa de pós-graduação (Mestrado) em Filosofia e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, categoria 02. Tem experiência nas áreas de Filosofia e Teologia, com ênfase em Filosofia Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: Mística, Fenomenologia e Hermenêutica; Estratégias de apropriação da Filosofia antiga e medieval por parte da Filosofia contemporânea. Última publicação: Fenomenologia e Idade Média. Curitiba: Editora CRV, 2013, 221p.

Site pessoal: <http://www.bentosilvasantos.com>

Ricardo da Costa

É professor do Departamento de Teoria da Arte e Música e dos Programas de Pós-graduação de Artes e de Filosofia da UFES e do Doutorado internacional (à distância) do Institut Superior d'Investigació Cooperativa IVITRA [ISIC-2012-022] *Transferencias Interculturales e Históricas en la Europa Medieval Mediterránea.*

Site pessoal: <http://www.ricardocosta.com/>



ISBN: 978-85-63765-20-8



www.neaad.ufes.br
(27) 4009 2208

