

MARIA CÂNDIDA M. PACHECO

A RAZÃO ESCOLÁSTICA — — COMO RECUSA DO CÍRCULO

Será possível buscar na Idade Média, longínqua e como que fechada no tempo, inspiração e motivações para tentar compreender o nosso presente?

À primeira vista, a busca do entendimento duma época passada, parece esconder um desejo de fuga ao real, um desfazamento ainda mais marcado que o da ficção científica. E, no entanto, essa tentativa de aproximação, pode conter um sentido profundo que importa desvelar.

Não se situa a Idade Média antes da modernidade? E não vivemos, hoje, a condição complexa da sua recusa, consciente ou inconsciente? ¹

Face aos progressos da ciência e da técnica, no limiar do século XXI, a humanidade busca novos rumos. A fragmentação do sentido e do não sentido, a incomunicabilidade dos discursos que querem projectar-se como universais, o esteticismo vago que parece corromper a claridade da razão, a perda do real na opacidade dos simulacros, delineiam uma situação agónica que se projecta nas dissonâncias de um pensamento filosófico.

A hipercomplexidade do nosso presente, nas suas pulsões mais obscuras, é a resultante de genealogias imperceptíveis, de um longo processo de composição que aglutinou o variável e o

¹ J.F. Lyotard, *La condition post-moderne*, Paris, ed. Minit, 1979, p.7, define a condição post-moderna da nossa época como "les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIX.^{ème} siècle".

diverso, o próximo e o distante, os progressos e os recuos e que, em virtude da sua decomposição actual exige o reconhecimento lúcido dos seus factores.

Não se trata de procurar traçados finalistas e de sentido único, nem de separar elementos residuais, mas de tentar captar a dinâmica global do processo cultural na sua amplitude, assinando as géneses de emergências e de rupturas, em busca kairológica de sentido.

Se o Ocidente, no seu pensamento e na sua cultura, tem um fundamento clássico inequívoco, e se a modernidade, pelo menos nos seus inícios, resultou da busca voluntária desse mesmo fundamento clássico (busca que, erradamente, julgou inovadora), a Idade Média manteve-se, durante séculos, como a diferença que quis aniquilar-se.

Nessa perspectiva marcada por preconceitos ideológicos — que se mantêm ainda hoje — esqueceu-se que os séculos medievais foram, de facto, a condição circunstancial mediadora e imediata da emergência do Logos Ocidental, certamente de inspiração clássica, mas também, inequivocamente, de inspiração cristã.

Podemos aperceber-nos hoje, com clareza, não só dos percursos subterrâneos que atravessam os séculos medievais, preparando a modernidade, mas também dos motivos que levaram esta época, ofuscada pela novidade das vias que se abriam, a rejeitar as suas filiações e a recusar o *medievo* em bloco.

Parece imperativa, pois, uma reinterpretação dos valores específicos da Idade Média que possa pôr em relevo tudo o que de positivo contém a sua diferenciação da modernidade.

Se não pode negar-se o poder criador do Renascimento e dos séculos que por ele foram marcados, possuímos, hoje, o recuo suficiente para captar mais claramente os seus erros e as suas limitações.

De resto, na origem da crise contemporânea, podem reconhecer-se alguns vectores da modernidade que o nosso século levou ao extremo, tais como a sobrevalorização do empirismo que originou o poder tecnicista; o esquecimento do sentido ontológico do real; a imposição de paradigmas científicos à filosofia e a sua aceitação passiva; a adopção da utilidade e da eficácia como critérios de valor quase exclusivos; a redução das ca-

pacidades da razão ao nível gnosiológico e epistemológico; o abandono e o esquecimento do símbolo — em resumo, a redução do humano.

O homem apaga-se como referência fundamental, trocando o conhecimento de si pelo do universo e sente-se perdido nesse mundo que construiu com as suas mãos.

Talvez que o contacto com o pensamento de uma época que soube construir uma síntese orgânica dos seus saberes e das suas crenças, na qual o homem é o centro, nos ajude a encontrar saídas para o nosso presente.

Ao nível da filosofia e da sua história, é evidente a continuidade dos temas de reflexão na decadência da cultura clássica e nos inícios da Idade Média.

Se os filósofos gregos reflectiram primeiro sobre o sagrado e o cósmico, não cessando de interrogar-se sobre o uno e o múltiplo, a permanência e o devir, rapidamente se centraram no problema do homem, situado na natureza.

Esta orientação antropológica, claramente visível em Platão e Aristóteles, torna-se quase exclusiva no pensamento helenístico e romano.

Até ao fim do Império, a filosofia é o espaço de profundas mutações que implicaram a emergência do individualismo como meio de defesa contra a universalidade dos impérios e o abandono das grandes especulações metafísicas. Definem-se, então, uma pluralidade de direcções que combinam temáticas éticas, políticas, filológicas, científicas. A questão da felicidade individual torna-se fundamental, embora as escolas divirjam nos seus dogmatismos e nas propostas de realização da arte de viver. A filosofia, definida, como ciência das coisas humanas e divinas, transmuta-se em sabedoria, aglutinando certezas racionais e aspirações religiosas, que os cepticismos e os materialismos negam do exterior.

Nesse contexto a apresentação da religião cristã ao mundo pagão é, em primeiro lugar, uma mensagem de conversão e, paralelamente, uma resposta às grandes interrogações da época.

A inserção da Revelação nesse universo cultural dividido e contraditório, é um fenómeno extremamente complexo que se traduz pelo diálogo e pela confrontação.

Em si mesma, a Revelação é uma abertura totalizante de sentido, referência eterna que interpela o homem como sujeito

histórico no campo das suas múltiplas possibilidades. Traz em si um novo sentido do Absoluto e da história e duas afirmações radicais: o Logos é Deus, o Logos encarnou.

Este novo conceito de Logos vai possibilitar a assimilação crítica da filosofia pelo cristianismo e tornar-se, paralelamente, o ponto de encontro e o ponto de ruptura, como escreve Clemente de Alexandria: “Pela revelação divina os cristãos possuem a totalidade do Logos, a verdade integral; os pagãos possuem, apenas, germens.”²

Sendo assim, a filosofia é verdadeiramente uma propedêutica e é necessário recolher as suas parcelas de verdade. Este encontro de duas sabedorias — uma plenamente humana ainda que aberta ao sagrado, outra fundada sobre a revelação divina, mas aberta ao humano — vai permitir à religião cristã a aquisição de uma nova dimensão: a da racionalidade de um saber, enquanto pensamento que se constitui.

Na continuidade de trocas culturais no seio da παιδεία clássica, nas quais o pensamento cristão partilha as tendências da filosofia pagã e, especificamente, a sua opção pelo Platonismo em detrimento do Aristotelismo, os seus processos discursivos, as suas estruturas mentais, a sua retórica, a mutação é, na realidade, profunda e reveladora. Assim, se a dicotomia platónica do sensível e do inteligível parece ser ainda o enquadramento obrigatório da reflexão filosófico-teológica, a cisão e a dialéctica que busca ultrapassá-la deslocam-se sobre um novo eixo — o do criador - criatura. Por outro lado, se, com Platão, o Bem arquetípico se constituía como pólo dinâmico, o pensamento cristão insere essa problemática de tendência ética no nível ontológico que se torna predominante.

A transcendência radical do Absoluto criador, do Absoluto que é, implica a relatividade de tudo o que está fora d'Ele. A própria razão reconhece, enquanto criatura, as suas proporções e os seus limites, sendo ao mesmo tempo motivada por uma busca incessante, a qual, ao nível da espiritualidade e nos últimos estádios da contemplação, exige o ultrapassar desses mesmos limites.

² *Estromatas*, VI, 68, 1.

Este novo estatuto da razão humana, emergindo no primitivo pensamento cristão, resulta da compreensão perfeita da insuficiência ôntica da criatura, seja ela racional ou angélica. Cinde-se, assim, definitivamente, o domínio do inteligível platónico.

Nesta transmutação da perspectiva ontológica da filosofia pagã, elabora-se uma metafísica que repensa num quadro novo o problema do uno e do múltiplo, revela um novo sentido do devir e do tempo e situa no mundo criado a história da salvação numa perspectiva de orientação libertadora do homem.

As tensões entre o humano e o divino, o múltiplo e o uno, o devir e o ser, o tempo e a eternidade, o conhecimento e a contemplação, o saber e a sabedoria, já latentes no pensamento clássico, são sublinhadas e clarificadas.

Tornando-se plenamente consciente da sua limitação, o que a impede de se pensar como absoluta e a leva, por uma dinâmica intrínseca, à procura do Ser e da Verdade, a razão cristã, fundamentada no texto da Revelação, constitui-se no sentido de mediação, em diálogo com a cultura pagã.

São estes os parâmetros fundantes da razão medieval que, por outro lado, e nos seus inícios, é ainda obrigada a buscar os elementos instrumentais do clássico da decadência que lhe fornece os quadros da organização do saber — as sete Artes Liberais — e a língua universal de cultura — o latim. A sua primeira emergência produz-se no contexto e no espaço do mosteiro, tornado o depositário de um legado cultural residual ou mediado pela tradição patrística.

O ideal monástico que se definira, de início pela recusa radical da civilização — e, portanto, da cultura e do saber — abriu-se gradualmente à utilização instrumental desses dados em função da finalidade última da interpretação do texto revelado.

A primitiva exegese cristã constituíra-se na confluência de tradições múltiplas, sobretudo judaicas e clássicas, paralelamente mantidas e ultrapassadas num espírito novo. A revelação que desencadeia a fé, embora ultrapasse o nível da criatura, exige, por outro lado, que a razão interprete os textos da Escritura que são a sua expressão humana. É aí que reside para o homem uma das possibilidades de passar da fé ao conhecimento, encontrando, paralelamente, um guia de acção que, num

processo último de divinização, o impele para a própria fonte do revelado ³.

A dialéctica entre a letra e o espírito da escritura paira sobre toda a vida monástica medieval. No mosteiro, a razão será sempre orientada para um saber vivido de Deus, no interior de uma espiritualidade na qual o amor e a contemplação ultrapassam o conhecimento.

Pela plena aceitação da *via regia*, na sua amplitude ética e mística, todas as capacidades humanas vão ser mobilizadas para a leitura e interpretação vivas da Palavra, consignada no texto bíblico.

Por esta busca da pluralidade dos sentidos da Escritura, ao nível do símbolo e da alegoria, que sublinham a dimensão apofântica do Logos, a hermenêutica medieval insere-se, no seu início, na tradição dos Alexandrinos.

Mas outros textos vêm juntar-se aos da Escritura ⁴. A sua pluralidade e diversidade — já que englobam a Patrística, os autores cristãos mais recentes e os autores clássicos gradualmente recuperados — são, em si, um apelo à exigência crítica do comentário e da interpretação rigorosa, numa busca do sentido da *littera*, que implica a valorização da gramática como primeira arte do *Trivium*.

Estas duas vias — a do símbolo e a da letra — misturam-se na constituição de um saber teológico, aberto ao comentário e à glosa, onde são aplicados todos os instrumentos culturais disponíveis. Na compreensão do texto bíblico, a utilização da gramática e depois da dialéctica não se faz, entretanto, sem sobressaltos ⁵, delineando um percurso racional em busca de

³ Ver, no primitivo Cristianismo, o diverso posicionamento, em relação à exegese da Escola de Alexandria e da Escola de Antioquia.

⁴ Escreve J. Jolivet, *La Philosophie Médiévale en Occident*, in "Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la Philosophie", 1, 1990, p. 1198: "Le Moyen Âge (avec la période patristique qu'on y rattache) vit, spirituellement et intellectuellement, de textes."

⁵ Segundo Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976, p. 90, "la protestation porte plus loin et nous introduit ... au cœur du problème d'une science divine parlant la langue des hommes, tout comme elle emploie la raison, la raison grammaticale, peut-on dire, comme la raison dialectique et la raison métaphysique."

autonomia, que parte do texto revelado e, pelas suas realizações próprias, descobre dinamicamente as dimensões do seu poder.

No início do século XII a teologia simbólica é, ainda, dominante. Acentua o sentido do mistério que ultrapassa o homem, mas do qual ele pode aproximar-se, de longe, nos seus próprios limites, tentando captar uma mensagem de vida que se estrutura na dimensão de interioridade que o pensamento agostiniano tinha fixado. Mas as ambiguidades e os excessos da prática alegórica começam a ser denunciados.

A evolução da dialéctica, a questão dos universais na sua diversidade de posições e confrontamentos, e o processo mental que lhes subjaz, começam a dar os seus frutos. Compreende-se, assim, a importância da posição da Escola de Paris e dos mestres da *Sacra Pagina*, como Pedro Comestor ou Pedro Cantor, em favor da *historia*, na busca do fundamento da letra da Escritura que desemboca nas exigências metodológicas de uma ciência sagrada, análogas às das ciências profanas.

Isto não significa, no entanto, a recusa do símbolo, mas a sua inclusão num âmbito mais amplo em que se misturam, organicamente, a alegoria e a história, as coisas, as palavras e os acontecimentos. A leitura da Escritura faz apelo à razão que nela deve procurar uma estrutura subjacente, para melhor compreender ⁶.

No *Didascalion* de Hugo de S. Vítor, uma das obras que melhor traduzem o espírito do século, encontra-se, ainda, algo de novo e de significativo: a tentativa de um projecto enciclopédico, num esforço de classificação já sistemático, no qual cabe à filosofia, concebida como sabedoria, a tarefa última de unificar o saber humano na sua totalidade ⁷.

O *Didascalion* é, também, um bom exemplo do alargamento do horizonte intelectual do século XII, na medida em que a totalidade das ciências e das artes se integra nessa síntese. É uma espécie de espelho de uma nova época que assiste ao emergir de uma curiosidade universal. A natureza projecta-se,

⁶ "Nam et ipsa (Scriptura) structuram habet.", Hugo de S. Vítor, *Didascalion*, 6, 4.

⁷ "Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum ratione plene investigans.", Hugo de S. Vítor, *Didascalion*, 4, 11.

então, como o outro horizonte da razão que não perde a sua referência ao Absoluto. Assim se esboçam as vias de um naturalismo como o testemunha o espírito chartrense.

O desenvolvimento da dialéctica é outra direcção significativa deste século, na linha de um esforço de equilíbrio resultante do pensamento lúcido de S.^{to} Anselmo e da sua busca das *rationes necessariae*, como *intellectus fidei*.

Subjacente está a necessidade de propagação e de formulação da Revelação cristã, em diálogo com o Judeu e o Árabe. Não se trata de uma especulação autónoma, já que se desenvolve sempre no interior dos conteúdos da fé. Na medida, porém, em que a razão toma consciência das suas exigências próprias e capta lucidamente o apelo kairológico de “esta ciência divina falando a língua dos homens”⁸, abre-se a um exercício intelectual cada vez mais rigoroso, cuja primeira manifestação é uma exigência de ordem.

É esta mesma necessidade de ordem e de disciplina que está na base das *Sententiae* e *Distinctiones* nas quais se organizam e classificam os textos da Escritura e dos Padres, segundo os processos dos canonistas que buscavam o acordo possível das leis divergentes. Este trabalho, longo e meticuloso, punha em jogo a razão e o seu sentido crítico para julgar o valor dos materiais e das opiniões, articulando, por vezes, provas racionais e *auctoritates*.

O *Sic et Non* de Abelardo inscreve-se neste movimento de que representa um estádio avançado. De facto, se, como escreve Bréhier, “o pretenso racionalismo de Abelardo é uma invenção moderna, não pode negar-se que o seu pensamento se situa a um nível crítico que se afasta da revelação, quando procura o apoio explícito dos filósofos.”⁹

As posições de Abelardo sobre a questão dos universais expressam um lúcido uso da razão. A sua *via media*, entre o realismo e o nominalismo, abre pistas verdadeiramente significativas. Se a universalidade está ligada às palavras e não resulta directamente do real, o conceito de *status* assegura a sua

⁸ Chenu, *loc. cit.*

⁹ E. Bréhier, *La Philosophie du Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1937, p. 151.

referência ontológica. Por outro lado, a clarificação do *sermo praedicabilis*, que se liga a uma abstracção psicológica, sublinha o processo intelectual que conhece *separatim, non separata* ¹⁰. Em Abelardo há, assim, uma clara abertura da razão ao real que a ultrapassa e a emergência de um relativismo crítico.

A mesma exigência racional encontra-se nas especulações de Abelardo sobre Teologia em que procura fazer penetrar maximamente o *intelligere* no *credere*. Assim justifica a utilização da dialéctica em Teologia por uma dupla utilidade: primeiro um papel crítico e apologético; depois, um aspecto construtivo, ainda incompletamente formulado e que terá de esperar pelo desenvolvimento do século XIII. O que importa realçar é que, na sua busca da inteligência da fé, Abelardo é o primeiro autor medieval a tentar fazer da Teologia, expressamente, uma síntese doutrinal que, pelo seu método dialéctico e pela sua utilização da razão, apresenta já os contornos de uma ciência.

Mais do que um caso isolado, Abelardo é um testemunho do espírito do século. Com efeito, este esforço de racionalização encontra o seu espaço fulcral nas escolas urbanas que se multiplicam e onde vai surgir uma nova categoria social — os *magistri* —, os primeiros intelectuais do Ocidente, segundo J. Le Goff ¹¹. Dedicam-se ao ensino como a uma profissão tentando estruturar um estatuto institucional e científico. Nesta perspectiva a *lectio*, a *quaestio* e a *disputatio* emergem como técnicas pedagógicas e metodológicas, posicionando-se como fermento de racionalidade e fornecendo, no dizer de Chenu ¹², “um instrumento homogéneo às leis do espírito”.

Estes princípios de investigação crítica vão ter naturalmente consequências na leitura teológica da *Sacra Pagina*. A *Ars Fidei* é, na linguagem pré-aristotélica da época, o antecedente directo da teologia como ciência.

Alargando a amplitude do papel da razão no domínio teológico, “as diversas disciplinas fornecem não apenas um instrumento de trabalho para a leitura da Bíblia — *Sacra Pagina* — mas

¹⁰ Abelardo, *Logica Ingredientibus*, in “Œuvres choisies d'Abélard”, Paris, Aubier, 1945, p. 117.

¹¹ Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1962.

¹² Chenu, loc.cit., p. 340.

entram de certo modo — *artificioso successu* — na própria elaboração da fé”¹³.

O valor assumido pela razão no século XII e que se reforça cada vez mais, repercute-se nas correntes místicas da época, bem diversificadas, mas unidas num mesmo ideal de vida contemplativa, ao mesmo tempo especulativo e prático.

Nessa busca da verdadeira sabedoria há um profundo e inegável sentido de interioridade, ainda que, nos seus graus extremos, a contemplação implique uma saída de si.

A razão participa nesse movimento de ascensão das coisas visíveis às coisas invisíveis. A *sublevatio mentis* — que corresponde à acuidade máxima das faculdades humanas, ao mais alto grau de conhecimento — leva a razão a tentar ultrapassar os seus limites, em busca da visão, num esforço que pressente, por intuição e *in aenigma*, a essência divina. Esta tensão extrema desencadeia a *alienatio*, a *mentis excessus*, em que só o amor pode substituir o conhecimento¹⁴.

O balanço dos itinerários da razão no século XII é, pois, extremamente positivo. O pensamento cristão, animado de um espírito novo e de um dinamismo criador, torna-se consciente da sua força e, assim, com novas capacidades e recursos, a razão expande-se sem, no entanto, esquecer os seus limites. O *gaudium de veritate* define bem esse ideal do século, paralelamente espiritual e intelectual.

O longo percurso do pensamento medieval, muito lento nos seus inícios embora sempre marcado por um sentimento de progresso, desemboca no século XIII, momento sintético da sua evolução e, ao mesmo tempo, já esboço de dissolução e crises próximas.

Descobre-se uma maior autonomia da razão nos seus processos, uma maior liberdade nas suas opções, uma afirmação mais viva e mais segura de exigências metodológicas em paralelo com as mutações da sociedade que passa do feudo à comuna.

¹³ Nicolau d'Amiens, *Ars Fidei*, cit. por Chenu, loc. cit., p. 329.

¹⁴ "Quid igitur est ille egressus per quem Domino occurritur nisi humanae mentis excessus per quem supra semetipsam rapta in divinae contemplationis arcana sustollitur.", Ricardo de S.Vítor, *Benjamin Minor*, VIII.

Segundo Steenberghen, "Quando se abarca pelo pensamento o movimento doutrinal do século XIII e se compara com o que foi a Renascença do século XII, impõe-se ao espírito um facto dominante: o século XIII foi o século da filosofia e sobretudo retomando uma fórmula que Maurice de Wulf apreciava e que surge na pena de Gilson, a idade de ouro da metafísica" ¹⁵.

Na confrontação das tradições e das espiritualidades, na agitação das polémicas e nas exigências evangélicas, facilmente se descobre uma razão que, pelo continuado domínio das palavras e do discurso, pela utilização de metodologias críticas cada vez mais rigorosas no tratamento de matérias diversificadas — da gramática à Teologia — se tornou consciente do seu poder e das suas capacidades.

A esta longa evolução, vêm juntar-se acontecimentos novos: o aprofundamento dos contactos intelectuais com o pensamento árabe e judaico; o acesso aos manuscritos da Grécia e da Ásia Menor; os movimentos de organização corporativa de que nascem as Universidades; a fundação das Ordens Mendicantes e, sobretudo, o acontecimento maior do século, o conhecimento integral das obras de Aristóteles.

Até então a aquisição dos textos e dos autores — mesmo Aristóteles — fizera-se por um processo lento que permitia a sua aglutinação gradual em sínteses parciais, enquadradas na tradição cristã de inspiração agostiniana.

Com efeito, fora essa concepção de uma sabedoria unitária fundamentada na fé e na Tradição, que modelara o pensamento medieval e possibilitara a sistematização dos saberes e das disciplinas, reconhecidos na sua diversidade. Se os esforços especulativos, ligados ao uso da dialéctica na ciência sagrada se revelavam inequivocamente, eram, no entanto, ainda ecléticos e fragmentários. O pensamento de Aristóteles, na sua totalidade orgânica, é, desde então, "uma espécie de bloco racional e independente da fé. (...) a sua obra existe independentemente da revelação cristã" ¹⁶, o que vai exigir uma confrontação sem recuos

¹⁵ A. Forest, F. Van Steenberghen, M. Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IX au XIV.ème siècle*, in "Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours", Paris, Fliche Martin, 1956, p. 323.

¹⁶ E. Bréhier, *loc. cit.*, p. 434.

nem desvios e um diálogo crítico onde contam, sobretudo, os argumentos racionais.

Vários factores explicam as reservas do acolhimento a Aristóteles: uma corrente conservadora que quer manter a influência platónico-agostiniana, inquestionada durante séculos; o facto de que a aproximação medieval do seu pensamento se faz, praticamente, sem a mediação patrística, tendo como guias apenas os pensadores árabes; a compreensão quase intuitiva do perigo potencial, para a ortodoxia, de certas afirmações. Por outro lado, as qualidades científicas da obra do *Filósofo*, o seu método de reflexão, os seus princípios filosóficos, exercem uma atracção irresistível.

A entrada de Aristóteles e dos seus comentadores árabes no horizonte intelectual cristão exige dos pensadores deste século uma análise clarividente dos pressupostos teóricos subjacentes à evolução do pensamento cristão e um juízo crítico e lúcido dessas novas contribuições. A pluralidade de perspectivas e de posições tornará premente a constituição de sínteses racionais e epistemológicas que definam níveis específicos para a integração dos novos conhecimentos.

A razão cristã deverá, pois, abrir-se a um processo dialéctico e construtivo que, utilizando os novos instrumentos culturais num registo mental de uma tecnicidade austera e rigorosa, se projecta na evolução das escolas e na exigência de sistematização dos métodos pedagógicos. Neste contexto, a razão deve ser capaz de criticar as dominâncias das três grandes filosofias clássicas — Platonismo, Neoplatonismo, Aristotelismo — de reconhecer e de discernir a sua influência e, ainda, de distinguir as suas *intentiones*. O longo hábito hermenêutico, assim como a exigência posta nos comentários das *auctoritates*, facilita a nova tarefa de fazer livremente as opções filosóficas fundamentais e projecta-se nas diversas orientações em meio cristão.

A pluralidade de posições em relação a Aristóteles e, em consequência, as orientações múltiplas das metafísicas, abertas às acentuações próprias de cada autor, são bem a prova da riqueza da reflexão filosófica deste século. Posicionando-se o *Filósofo* como um ponto de referência impossível de ignorar, assim se distinguem os que o aceitam na sua totalidade — os chamados “averroístas”; os que lhe pedem, apenas elementos

instrumentais — a Escola Franciscana; os que se abrem criticamente à sua inspiração — sobretudo os Dominicanos.

Não pode esquecer-se que as polémicas deste século se desenrolam no quadro de um pensamento cristão, alimentado pela Revelação. O que importa, no entanto relevar, é o significado dos quadros racionais em que, então, se integra o diálogo entre a fé e a filosofia e a importância da exigência crítica subjacente.

Distingue-se, assim, lucidamente, o que resultando de uma análise racional, a partir da experiência concreta e afastada de qualquer revelação se constitui como metafísica e o que, sendo da ordem da reflexão, mas procedendo directamente da Palavra de Deus, se constitui como Teologia.

A elaboração metafísica e o alargamento dos seus quadros que afectam, transformando-o, o próprio conceito de Teologia, ao sublinhar o seu nível especulativo, traçam relações dinâmicas entre as duas ordens, que confluem numa busca comum sempre inconclusa.

As orientações fundamentais do século XIII parecem concentrar-se essencialmente em três domínios: a ontologia, a antropologia e a crítica que pode, com propriedade, dizer-se epistemológica.

Aparentemente, estas temáticas parecem inscrever-se na tradição, mas a sua formulação complexa e diversificada, assume um novo significado. Assim, a ontologia define-se pela confrontação hermenêutica de Platão e Aristóteles e encontra a sua aplicação imediata na temática da criação, actualizada pela atenção nova ao universo e às leis naturais, que o século XII desencadeara. A antropologia, que se abria à profundidade das análises psicológicas sobre o composto humano — entendido como unidade paradoxal da matéria e do espírito e solidário com o universo na sua condição de microcosmos — pode, então, dedicar-se ao "entendimento da alma humana no seu momento especificamente intelectualivo"¹⁷. A epistemologia, tentando definir o estatuto do saber científico, emergente do naturalismo do século XII, e que encontrava novos fundamentos em Aristóteles,

¹⁷ E. M. Wéber, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, Paris, Vrin, p. 1.

projecta as suas exigências de rigor e de método sobre a Teologia, querendo estruturá-la, também, como ciência.

O problema do ser, nos seus múltiplos fundamentos clássicos livremente criticados à luz da Revelação, está na base das especulações filosóficas e teológicas; o ser constitui a possibilidade de abertura englobante do sentido, ao mesmo tempo que se projecta como a condição fundante do conhecimento e da linguagem.

A temática da criação inscreve-se, desde logo, nessa meditação ontológica. Trata-se fundamentalmente de saber se essa noção revelada pode ser verificada e explicitada mediante um processo filosófico.

As questões levantadas pelo texto aristotélico e pelos comentários árabes, imbuídos de neoplatonismo, tornavam urgente essa investigação que equivalia a uma lúcida tomada de consciência dos conteúdos fundamentais da metafísica cristã.

A tradição judaico-cristã que destruíra a univocidade do ser ao constituir uma dupla ontologia — a do ser criador e a do ser criado — é, então, revalorizada. Esta referência essencial clarifica-se através das controvérsias e pode explicar a necessidade de elaboração racional de uma doutrina da analogia do ser e da criação — compreendida como relação — bem como das exigentes análises dos conceitos de essência e de existência, de matéria e forma, da noção de causalidade, das relações do uno e do múltiplo, do ser e dos sendos.

A afirmação categórica de um único princípio criador na origem dos seres busca refutar, mediante argumentos racionais, os dualismos e os panteísmos do século. Assim, os sucessivos desenvolvimentos de um pensamento crítico sublinham a importância da noção da criação da matéria, implicando, claramente, a recusa da processão e de todos os determinismos.

No pensamento deste século é notável a consciencialização de que nenhuma filosofia ou opinião humana pode ser definitiva, mas que cada uma pode conter parcelas de verdade. Reside aí, talvez, a explicação do seu dinamismo racional e a recusa dos dogmatismos.

A questão antropológica centra-se nas afirmações mais significativas do pensamento cristão tradicional que operara definitivamente a cisão do inteligível platónico enquanto reconhecia

que a alma humana, desde que criada, não pode ser da mesma substância divina.

Compreende-se facilmente a importância de que se revestem estas problemáticas perante a sobrevalorização dos neoplatonismos, muitas vezes mascarados de aristotelismo. A crítica da preexistência da alma, o problema da sua origem, a recusa da transmigração, embora certezas já adquiridas pelo pensamento cristão, são reafirmadas com clareza pelo século XIII. Mas há ainda acentuações antropológicas novas. Em primeiro lugar, a confrontação das antropologias platónica e aristotélica, permite reconhecer o que de positivo o *Filósofo* pode trazer para o entendimento da unidade do corpo e da alma, temática que vai exigir esclarecimentos e tomadas nítidas de posição. No fundo, faz evoluir a antropologia cristã, libertando-a dos traços de maniqueísmo que persistiam ainda, e formulando, ao mesmo tempo, um conceito positivo da corporeidade e da sexualidade.

Por outro lado, o monopsiquismo é a polémica antropológica específica do século. Transmitida ao mundo latino fundamentalmente através do pensamento de Averróis, desencadeia a reacção cristã, embora não deixando de aí encontrar alguns defensores. Deve realçar-se, neste domínio, a originalidade do pensamento tomista, que terá consequências significativas em teologia e em filosofia.

S. Tomás e Siger de Brabante constroem um diálogo fecundo e de alto nível filosófico que se estrutura sobre o sentido do intelecto separado de Aristóteles. A posição de S. Tomás — mais filosófica do que aristotélica — pode condensar-se na fórmula *hic homo intellegit* em que o princípio de intelecção é atribuído claramente ao homem. No dizer de Wéber, "(...) esse argumento é mais do que uma refutação. Lembra que o que está em causa é o facto filosófico fundamental: o pensamento pessoal. A afirmação 'esta pessoa está em acto de intelecção' constitui um verdadeiro *cogito* antes de Descartes"¹⁸.

Enfim, a crítica epistemológica, relevante nesta época, dá bem a medida da liberdade e da autonomia da razão escolástica que, motivada humanamente pela pluralidade dos fundamentos e

¹⁸ E. M. Wéber, *loc.cit.*, p. 130.

das noéticas, ousa traçar novas vias, sem deixar de dialogar com as suas referências fundamentais.

Desde o século XII que a ciência greco-árabe se difundira no Ocidente, opondo-se à orientação dominante de uma cultura de predominância literária que remontava à época da decadência romana.

Mais do que descrever esse saber, importa, sobretudo, reflectir sobre o modo como é acolhido na civilização cristã. De facto, descobre-se um interesse e uma curiosidade insaciáveis, como o revela o intenso e difícil movimento de traduções do árabe, que começa por volta dos fins do século XI.

Através desse movimento são difundidas todas as obras da ciência helénica e ainda a contribuição original dos Árabes. É um imenso legado, lentamente recolhido, que põe à disposição do Ocidente a diversidade dos saberes, desde a Geometria, a Biologia, a Medicina, passando pela Astronomia, a Óptica, a Química, as Matemáticas, com especial relevo para a Álgebra.

Compreende-se, facilmente, o impacto que essas obras tiveram sobre o pensamento cristão, sobretudo as que possuíam um sistema racional coerente que nada tinha a ver, pela sua estrutura ou pelos seus temas, com a Revelação cristã. Nesse caso encontravam-se, por exemplo, as obras de Aristóteles, de Galeno ou de Ptolomeu, que traziam, ainda, afirmações ligadas à eternidade do mundo ou a diversos determinismos, contrários ao Cristianismo. Era necessário, por isso, tentar estabelecer as relações possíveis entre dados de proveniência diversa — a Ciência e a Escritura — que, por vezes, se opunham e encontrar soluções para esses conflitos por meio de uma análise que é, verdadeiramente, de ordem epistemológica. O problema é tanto mais complexo quanto a noção de filosofia como sabedoria abrange todos os saberes e se integra numa cultura cristã de que a Igreja é a inspiradora.

Os *libri naturales* de Aristóteles, que se tornam o fulcro desses conflitos, como pode ver-se pelas interdições de 1210, 1215 e 1277, apesar de contestados, tornam-se um guia metodológico para a razão e para a descoberta científica.

Ao nível científico, constata-se a mesma diversidade de atitudes que a nível filosófico. Embora admitindo a racionalidade e a importância da ciência aristotélica, nem por isso se lhe reconhece um valor absoluto. Analisa-se, Aristóteles e os novos

conhecimentos científicos, tentando ver as suas potencialidades e limitações. A leitura não dogmática do texto de Aristóteles tornou, pois, possível a sua utilização instrumental e metodológica e também a sua crítica.

Pode dizer-se que, contrariamente às afirmações da época moderna, a ciência ocidental nasceu nos séculos XII e XIII, sendo os seus fundamentos essenciais a ideia de explicação racional; a utilização da matemática; a exigência de verificação e de refutação de teorias; a importância da relação entre a teoria e a experiência; a utilização metodológica da indução e da experimentação; a aplicação da matemática a todas as ciências físicas, contra as posições aristotélicas.

Como refere Crombie, são particularmente importantes, neste domínio, duas contribuições medievais: "Uma é a ideia expressa pela primeira vez no século XIII de que o fim da ciência é adquirir sobre a natureza um poder útil ao homem. A segunda é a ideia retomada muitas vezes pelos teólogos, de que nem a acção de Deus nem a especulação do homem podem ser fechadas num sistema particular de pensamento científico ou filosófico." ¹⁹

Para o homem medieval, a Revelação foi, muito mais do que uma limitação, uma referência mobilizadora. Assim, a ciência é naturalmente acompanhada por uma reflexão crítica sobre os seus procedimentos e as suas limitações, que se constrói como uma espécie de filosofia da ciência. Esta sublinha a relatividade de todas as teorias e contribui para impedir a sua desumanização.

O hábito de desenvolver o trabalho do espírito num quadro racional, utilizando processos discursivos rigorosos, teve efeitos significativos sobre a própria Teologia.

Se o uso da dialéctica na *Sacra Pagina* permitira já integrar o saber humano num conjunto arquitectónico, no século XIII, a dialéctica ultrapassa o seu estatuto interpretativo e tenta penetrar no interior dos dados da fé.

É a consequência da descoberta da filosofia em todas as suas dimensões e a resposta a esse novo ideal de conhecimento

¹⁹ Crombie, *Histoire des Sciences. De Saint Augustin à Galilée (400-1650)*, trad., Paris, P.U.F., 1950, p. 309.

trazido pela obra de Aristóteles, que implicava a exigência da evidência dos primeiros princípios e de uma progressão exacta e minuciosa.

Era necessário que a razão pudesse trabalhar no seio da fé, utilizando todas as suas capacidades e os seus instrumentos culturais, na construção de uma ciência teológica que, situando-se, embora, na continuidade da Escritura, a ultrapassasse. Este desejo e este esforço vão ser a origem de divisões no interior do pensamento cristão, partilhado entre o entendimento da Teologia como Sabedoria ou como Ciência. Na origem destas polémicas que mobilizam, sobretudo para o fim do século, Franciscanos e Dominicanos, está sempre subjacente a exigência epistemológica de Aristóteles.

A solução tomista, que pode ser captada dinamicamente, ao longo das suas obras, é, talvez, na sua ousadia, a que encarna melhor o espírito do século. Tem em conta os sinais dos tempos e abre-se, decididamente, ao diálogo, reconhecendo com lucidez, a urgência do relacionamento recíproco da filosofia e da teologia.

Para S. Tomás, a filosofia não pode constituir uma ameaça à fé, dado que esta se situa muito para além dos limites do humano ²⁰. Como escreve Corbin "a fé é o conhecimento de Deus segundo o modo do homem, a ciência teológica, ciência da fé, é obra autenticamente humana *secundum modum nostrum*" ²¹. Assim a palavra de Deus, ultrapassando todo o pensamento que nunca pode compreendê-la totalmente, constitui-se como uma inesgotável interpelação.

Os itinerários do pensamento nos séculos XII e XIII desenharam, na sua complexidade, a maturação de uma razão em busca de autonomia, experimentada pela polémica e a con-

²⁰ "Comprehensio dicitur ... stricte et proprie secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio: quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinite est.", *Suma Teologica*, I, q. 12, art. 7.

²¹ M. Corbin, *Le Chemin de la Théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 367.

trovária, dividida entre um processo discursivo e um processo intuitivo, voltada para o Absoluto, ao mesmo tempo que tenta captar o parcial e o relativo nos seus níveis específicos.

Essa razão escolástica foi capaz de constituir os saberes particulares nos seus níveis próprios e de alargar os seus horizontes, da natureza a Deus. Situando-se dialecticamente em relação à Revelação, descobriu, na sua posição de criatura, uma dinâmica inesgotável. Longe de a aniquilar ou diminuir, a Revelação, como referência, desencadeou a sua marcha para o ser, impedindo o seu fechamento e não lhe permitindo deter-se sobre nenhuma resposta. O rigor da sua metodologia foi, assim, menos um excesso de formalismo do que o lúcido reconhecimento das suas limitações, já que, compreendendo-se incapaz de alcançar o complexo, reconheceu no simples a sua própria medida.

A recusa do círculo — que será desenhado por um racionalismo ao querer fundamentar racional e absolutamente a razão — é o que permitiu ao século XIII a constituição de uma síntese dinâmica de saberes, de uma ordem hipercomplexa e fecunda, porque não esqueceu a diferença.

Que a sua inspiração possa abrir o horizonte das nossas finitudes e fazer-nos reencontrar o sentido profundo da interioridade, esquecido por esse "pensamento exterior", segundo a palavra de Foucault, o qual traduz tão fundamente as angústias do nosso século.