

Herança grega
dos filósofos
medievais

MIGUEL SPINELLI

Herança grega dos filósofos medievais

2ª edição



Copyright © 2025 by Miguel Spinelli

Editores Marcelo Toledo e Valéria Toledo
Revisão e preparação de texto Tatiana Alvarenga Chanoca
Projeto Gráfico e Capa KOPR Comunicação

Impresso no Brasil. Proibida a reprodução.
Todos os direitos desta edição são reservados para
Editora Madamu
Rua Terenas, 66, conjunto 6, Alto da Mooca, São Paulo, SP
CEP 03128-010 - Tel.: (11) 2966 8497
www.madamu.com.br | leitor@madamu.com.br

Ao meu pai
GABRIEL SPINELLI
De todos, o meu maior mestre

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o
Código de Catalogação Anglo-Americano (AACR2)**

Inclui referências bibliográficas
ISBN: 978-65-86224-81-8

Elaborado por Simone Cadengue Ladislau – CRB-8/6350

Índice para catálogo sistemático:

ÍNDICE

Nota Introdutória	9
 I. Os Mestres da Primeira Escolástica	17
1. Cícero, Porfírio, Proclo e Boécio	17
2. Santo Agostinho: a voz autorizada do modelo	29
3. Filosofia, Política e Religião	46
4. Scoto Erígena e os novos tempos da Filosofia	64
 II. O Itinerário Filosófico de Anselmo de Cantuária	79
1. A sua vida de monge, as obras e a habilidade dialética	79
2. Ontologia e teoria dos universais	89
3. Teoria da verdade e da significação	96
4. Ética ou fundamentação do agir humano	105
4.1. O conceito filosófico grego de <i>phýsis</i> enquanto “dever ser” . .	105
4.2. O ponto de vista de Anselmo	113
 III. A Dialética como Técnica Pedagógica da Escolástica e o Contributo de Pedro Abelardo	128
1. O desenvolvimento da Dialética grega e do discurso argumentativo	128
2. A recepção da Dialética na vida acadêmica e a fundação das <i>Universitas studiorum</i>	149
3. A opção da Escola de Chartres pelas disciplinas do <i>quadrivium</i> .	180
4. A prática da Dialética na atividade do ensino	193
5. Contributos de Pedro Abelardo: na Ética, na Dialética e na Linguagem	202

IV. Os Árabes e a Renovação Filosófica da Cultura Medieval . . .	227
1. Neoplatonismo e Aristotelismo: Al-Kindi e Al-Farabi	227
2. Avicena e a reconciliação de Aristóteles com Platão e Plotino . .	238
3. Al-Ghazali e a impossibilidade de se conciliar Filosofia e Religião.	257
4. Averróis e a reabilitação do Direito e da teoria aristotélica da Ciência	268
5. O aristotelismo judaico de Avicbron <ibn-Gabirol> e de Maimônides	285
V. Institucionalização e Crise do Modelo Escolástico de Filosofar	304
1. Os tradutores e a versão latina da Ciência árabe	304
2. Os representantes aristotélicos da cultura latina	315
3. A opção da Escola de Oxford pela Filosofia da Natureza	325
4. O renascimento da Filosofia Grega e o despertar da Ciência	337
5. Guilherme de Ockham: o anfitrião da Filosofia Moderna	346
6. Duns Scot e o fim que levou a Metafísica de Aristóteles	355
7. Ockham e a questão do Nominalismo	370
Indicações bibliográficas	383
<i>Sobre o autor</i>	<i>000</i>

Nota Introdutória

O valor imperativo de uma disciplina como a História da Filosofia Medieval dificilmente pode hoje ser posto na atualidade construtiva de seus conceitos, e sim no modo como eles se impuseram e vieram a tanger a nossa contemporaneidade. Efetivamente, inúmeros conceitos da Filosofia Medieval resultaram em móveis de uma mentalidade que ultrapassou, e muito, as fronteiras do medievo, interferindo diretamente na nossa *realidade* existencial, no nosso *óntos* ou no que para nós é *verdadeiro* - *alēthēs*, como diziam os filósofos gregos. Grande parte, porém, desses conceitos não nasceram na Idade Média, pois foram recolhidos no contexto da Filosofia e da mentalidade grega. Deles os escolásticos se serviram a fim de construir e reconstruir filosoficamente a doutrina cristã.

A característica fundamental que aos escolásticos se impôs, e que aqui foi eleita como tema principal de estudo, foi a da *subversão conceitual*, ou seja, o modo como os escolásticos, em continuidade ao que se fizera no período *patrístico*, aprimoraram uma habilidade que consistia em arranjar e desarranjar intencionalmente o universo conceitual das significações. O que se deu foi o seguinte: o intelectual cristão se valia dos mesmos conceitos, por vezes dos mesmos termos com os quais os gregos edificaram a sua sabedoria e cultura, e sobre eles implantava significados completamente distintos, dotava-os não só de um outro referencial, de uma *intentio mentis* diferenciada, mas também, e diante do público, de um outro destino retórico ou sedutor. Foi, pois, a partir dessa translação de sentidos que este estudo concretamente se orientou: antes de investigar a potência construtiva e o valor de atualidade inerentes aos conceitos, o que se analisou foi o modo como tais conceitos foram *repotencializados*, ou seja, *recarregados* de novas intenções e de novos significados.

À mestria e à sabedoria edificadas pelos gregos, os escolásticos acorreram de vários modos: um, admirativo e apaixonado, cultor de um estudo assíduo e envolvente; outro, decidido, senhor de si, altivo e despeitado; um terceiro (em dependência do segundo), absolutamente confiante nos ditames de sua crença e na autoridade da razão humana, a ponto de o escolástico sentir-se credenciado a *subverter* conceitos, a amputá-los de seus contextos e a dogmatizá-los.

Para cada um desses modos, eis um testemunho da própria época:

- a) para o primeiro, que diz respeito à paixão dos medievais pelo estudo dos antigos, o de Pedro de Blois (1135-1200), chanceler do arcebispado de Canterbury e conselheiro de Henrique II, da Inglaterra:

Não é possível [dizia] passar das trevas da ignorância para a luz da ciência a não ser lendo, com amor sempre mais vivo, as obras dos Antigos. Ladrem os cães, grunham os porcos! Nem por isso deixarei de ser um seguidor dos Antigos. Para eles irão todos os meus cuidados, de modo que todos os dias a aurora me encontrará entregue ao seu estudo (PEDRERO-SÂNCHEZ, 2000, p.176).

- b) para o segundo, que expressava o desejo de subverter a sabedoria antiga em favor da fé cristã, o de Daniel Morley (um inglês do século XII): “Despojemos [aconselhava], em conformidade com os mandamentos e com a ajuda do Senhor, os filósofos pagãos de sua sabedoria e de sua eloquência, saqueemos esses infíéis de maneira a enriquecer-nos com os seus despojos, dentro da fé” (LE GOFF, 1984, p.23.);
- c) para o terceiro, aquele que antepunha a verdade da fé à autoridade da razão, o de Honório de Autun (um francês do século XII, radicado na Alemanha): “Não existe autoridade que não seja a da verdade provada pela razão [...]; aquilo em que a autoridade nos ensina a acreditar, a razão confirma pelas suas provas, e o que a autoridade das Escrituras com evidência proclama, prova-o a razão discursiva” (PEDRERO-SÂNCHEZ, 2000, p.177).

Esses três testemunhos são, por si sós, muito ilustrativos, e retratam muito bem o conceito de *racionalidade* e a ideia de *educação* cultivada pelos medievais – dois temas analisados neste estudo. Cientes de que estavam de posse de um saber inquestionável, e detentores de uma verdade indiscutível, os escolásticos antepunham a *verdade* ao exercício racional, para a qual buscavam tão-somente um *status* filosófico, ou, no máximo, uma mera certificação ou alegação racional. Ao contrário dos gregos, eles “filosofavam” restritos ao conceito de *apropriação* da sabedoria divina, e não orientados pela ideia, tipicamente grega, de que a verdade é filha do tempo, e que caberia à Filosofia edificá-la sob parâmetros por eles concebido nos termos da *parrêsia*: da franqueza, do livre discurso (mediante exercitação do livre juízo) e do espírito livre.

Tendo por máxima que *o homem é um vivente racional*, os gregos acreditavam que só haveria um meio de qualificar o humano: facultar a educação da razão a ponto de capacitá-la a produzir, por si mesma, o seu próprio alimento. Por consequência, educar não consistia em transferir aos “educandos”, ou a quem quer que fosse, opiniões ou crenças dogmatizadas, mas em facultá-los uma capacitação intelectual no sentido de edificar as suas, mediante discernimento racional e exercitação do juízo (ou arbítrio) crítico. Promover o discernimento, eis o princípio fundamental da educação e do magistério filosófico. Dispor-se a embutir nos outros os nossos próprios princípios ou as nossas crenças, isso por certo não é “educação”, e, sim, submissão conceitual.

Os escolásticos não se orientaram por uma ideia genuinamente filosófica, e sim teológica de educação, calcada pela promoção de princípios estabelecidos ou institucionalizados, e, sobretudo, por uma outra lógica: a da qualificação do humano pela fé, pela sujeição à vontade divina e da educação da razão (senhora da vontade) mediante princípios instrutores da fé, da razão, da vontade e, enfim, da ação. Esse era o pressuposto; mas isso de modo algum quer dizer que o escolástico não se dispunha ao *discernimento*. Trata-se de uma atitude que, entretanto, não era sazonal ou meramente ocasional, mas também não era sistemática, e sim, digamos, equilibrada conforme a maior ou a menor tolerância da sempre vigilante ortodoxia. De tempos em tempos, algum eminente

escolástico, à revelia do poder e dos cânones constituídos, cismava em questionar não propriamente as *verdades* estabelecidas da crença, mas as *provas discursivas* ou “lógica das razões” que defendiam e, portanto, o próprio modelo, tido como racionalmente provado e evidente. Foi, pois, empenhando-se em aprimorar, com boa-fé, o modelo constituído, que a chamada Escolástica se fez; e foi permanentemente questionando, muitas vezes à revelia, que os escolásticos descobriram várias coisas.

Eles descobriram, por exemplo, que a Filosofia ou, mais precisamente, o pensamento racional, não conflita com a *ideia* do *bem supremo*; que, coincidente com essa *ideia*, era possível pressupor, e até mesmo demonstrar a “existência” de um Deus, sem com isso descaracterizar a própria Filosofia, ou seja, a promoção do discernimento e do pensamento crítico; que a Religião não coincide exatamente (ou pelo menos não precisaria coincidir) com a submissão ou com o aquietamento da razão humana mediante princípios. Eles descobriram que a Religião poderia muito bem conviver e até mesmo se harmonizar em muitos aspectos com a racionalidade humana; que não seria absolutamente vantajoso deixar de promover a *educação* da razão ou do discernimento, sob o risco de desqualificar o especificamente humano, e ainda bem, porque essa, afinal, é a *educação* necessária.

Um outro tema pelo qual a Escolástica foi aqui investigada diz respeito ao *método*, à instituição do modelo (“a lógica das razões”), sob dois aspectos: um, quanto ao modo como a ortodoxia do poder instituído portou-se em relação ao desenvolvimento da própria Escolástica; outro, como a mesma Escolástica, plural em suas manifestações teóricas, resultou, por abstração, em um método. Por esse ponto de vista, a Dialética (a partir do que dela conceberam os gregos, e do que Cícero, Porfírio e Boécio fizeram transitar para os medievais) recebeu um tratamento diferenciado. A par dela, também a filosofia árabe espanhola (islâmica e judaica) foi estudada em um capítulo especial. No caso ainda da Dialética, ela foi analisada enquanto método que forneceu aos escolásticos, além das regras da abordagem racional, a pedagogia de ensino de que necessitavam; quanto à Filosofia Árabe, ela foi analisada não propriamente enquanto fonte, e sim como modelo de *subversão* e de *potencialização* conceitual.

Foram, aliás, os árabes espanhóis (muçulmanos e judeus) que arquitetaram um *platonismo aristotélico*, que os padres da Patrística, antes deles, por mais que se empenhassem, não conseguiram edificar. O que os árabes fizeram, na prática, foi o seguinte: eles produziram uma mescla de conveniências conceituais ou teóricas, colhidas simultaneamente de Platão e de Aristóteles, que resultou muito eficiente no tratamento das questões teológicas com as quais se ocupavam. Eles igualmente misturaram elementos do neoplatonismo (especificadamente o de Plotino) e da linguagem e doutrinação estoicas. Foi em razão dessa *mescla* que os escolásticos, mais do que todos Tomás de Aquino, encontraram o método de harmonização filosófico-religiosa que, desde a Patrística, tanto se buscara.

O *platonismo aristotélico*, os árabes o edificaram a partir da *Metafísica* de Aristóteles, cuja obra, em grande parte, foi composta em contraposição a Platão e em diálogo com os filósofos ancestrais (aqueles que, a partir de Hermann Diels, vieram a ser chamados de Pré-Socráticos – mesmo que um ou outro, por exemplo Arquélau e Demócrito, fossem contemporâneos de Sócrates). Foi por terem recorrido a Aristóteles, com seus comentários à metafísica, que os “árabes espanhóis” despertaram nos escolásticos, sobretudo nos do século XIII, um renovado interesse pela questão metafísica (tema analisado na conclusão deste estudo). Efetivamente, Avicena e Averróis foram os principais agentes provocadores dessa mudança; não, porém, diretamente, ou seja, em termos de conteúdo, e sim oferecendo o aparato metafísico-conceitual apropriado ao uso e à consolidação da Teologia e de suas justificativas. Eficaz quanto ao modelo, a filosofia árabe sempre foi muito inconveniente quanto aos princípios; mesmo assim, foi muito produtiva para os escolásticos e acadêmicos do medievo, pois resultou em um eficiente contraposto ideológico ativador do conflito de opiniões.

Sob todos os aspectos, o embate de ideias foi uma constante no interior da vida acadêmica e no desenvolvimento da Escolástica. Não sendo expressão de uma unanimidade, a Escolástica representa, em relação a uma época, não uma unidade, mas uma pluralidade de tendências. A unanimidade, todos sabem, é incomum na atividade da Ciência, tampouco é a regra no universo das relações humanas. O *eu* humano é

múltiplo, e quem pensa, mesmo estando isolado, se põe em conflito até consigo mesmo. A suposta unidade do eu humano é resultado de um zelo constante, de dedicado empenho intelectual ou racional. Ora, se é assim consigo mesmo, imagine-se na relação com os outros. O conflito que se interpõe no convívio das manifestações intersubjetivas das opiniões é incalculável. Ocorre que cada opinião é uma medida; duas opiniões são duas medidas, pelas quais se dá o *diá-logo*, ou seja, um *logos duplo*. É pelo diálogo que se inicia o conflito que pode resultar na paz (no acordo) ou na guerra (em uma discordância só reparável com outro diálogo). O que, entretanto, caracteriza uma opinião, é a sua razoabilidade na exercitação e manifestação verbal de um juízo; manifestações de preconceitos, de fobias e de intolerâncias nada têm a ver com “opinião”, sendo que, por vezes, rondam a circunstância do crime!

O conflito das opiniões, em nível da exercitação da razoabilidade, foi uma constante entre os escolásticos. Também para eles o conflito era a regra. Toda “boa” tese defendida por eles, ou simplesmente uma nova ideia, era sempre motivo de acirrada disputa. Havia sempre certa demora, decorrente de uma restrição intrínseca ao debate acadêmico, até que o *novo* fosse acatado ou granjeasse o prestígio da autoridade. Além disso, todo eminente escolástico sempre se apresentava muito convencido quanto à *veracidade* de suas argumentações, de suas provas discursivas da razão e, por isso, cismava que os seus “bons” princípios não deveriam ser guardados só para si, mas compartilhados com os demais. Alguns escolásticos se tornavam excessivamente inconvenientes, forçando não só os outros, mas o próprio poder instituído a adotar as suas *razões*. Para esses casos, a ortodoxia do poder estabelecido detinha o recurso do Concílio, do qual se servia, em última instância, para censurar e promover a cautela, inclusive descartar alguns princípios e legitimar outros. Uma vez ajustadas institucionalmente as opiniões, o embate prosseguia...

Enfim, duas observações quanto à origem deste estudo: em primeiro lugar é preciso dizer que a sua motivação foi acadêmica. Ele foi concebido juntamente com o *Helenização e recriação de sentidos: a Filosofia na época da expansão do cristianismo, séculos II, III e IV*; justamente em razão de que o *Helenização* e o *Herança grega* resultaram de textos

inicialmente escritos e reescritos (de 1996 a 2000) para a sala de aula: para servir aos alunos de roteiro e de orientação nas preleções semanais concomitantes de História da Filosofia Antiga (I e II) e História da Filosofia Medieval (I e II). São, portanto, duas obras gêmeas.¹ Daí, em segundo lugar, a razão pela qual ambas dispõem de uma farta indicação bibliográfica atual (naquele momento) e especializada. A bibliografia foi sugestivamente indicada com o propósito de persuadir alunos e alunas a construírem, por si, sob o empenho da própria inteligência, seu caminho (itinerário) de investigação e estudo, e assim dar para si uma certa ordem e direção. A busca por essa ordem se impunha (e se impõe) pela seguinte razão: porque a leitura e o estudo, desde um primeiro momento, têm o péssimo efeito de perturbar nossa ordem mental, de mexer com o nosso universo conceitual, com o reservatório de nossas opiniões, em geral, bem guardadas.

A leitura e o estudo complicam a nossa ignorância e intranquilizam a mente descansada em suas planícies! Porém, aos poucos, despertam a mente para outros caminhos. Bem por isso, a necessidade do estudante que lê e estuda de dispor a si mesmo, sem demora, em uma direção: optar por uma determinada área de estudo ou de investigação, ler obras selecionadas em dependência dela, e de, sobretudo, deixar-se apaixonar; porque, afinal, não dá para estudar como quem apanha, ou como quem sofre, ou como se fosse um grande sacrifício. Ademais, é preciso também, e de algum modo, ser crítico e inventivo, o que é difícil de se alcançar seguindo à risca as receitas. A custo é preciso se embrenhar por novos horizontes e por outras mentalidades. Novas terras não se conquistam pelo mapa! Por fim, além de farta indicação bibliográfica, também foram sugeridos (sob a disponibilidade da ocasião) alguns endereços (sites) eletrônicos, pois existe muita coisa exposta via Internet a respeito da História da Filosofia e da cultura medieval. A dificuldade, no entanto, advém de que pouca coisa (podia e) pode ser, de pronto, re-

1. A primeira edição do *Helenização* foi publicada em 2002, pela Editora da PUC de Porto Alegre; a segunda, revisada e ampliada, saiu em 2015 pela Editora da Universidade de Caxias do Sul. O *Herança grega dos filósofos medievais* foi aceito para publicação em janeiro de 2004 pela Editora Hucitec, mas só veio a lume em 2013.

colhida em confiança. Dá-se que, no universo on-line, há como que um grande lixo não reciclado do saber. Também aqui, diante desse “cosmo” caótico, não dá para dispensar o discernimento e o senso crítico... Esta segunda edição mantém fundamentalmente o texto da primeira com algumas correções e pequenos adendos.

Miguel Spinelli

CAPÍTULO I

Os mestres da Primeira Escolástica

1. Cícero, Porfírio, Proclo e Boécio

1.1 – Juntamente com Santo Agostinho (354-430, originário de Tagasta, a norte da atual Argélia), Boécio, que nasceu em Roma na década de 470, foi quem mais influenciou a cultura filosófica medieval. Mas entre ele e Santo Agostinho existe uma grande diferença: ele é um leigo, dedicado à Filosofia e aos afazeres da política: foi cônsul, mestre de ofícios e presidente do senado. Ele nasceu de uma família ilustre, mas assim que o seu pai, um senador romano, faleceu, ele encontrou em Quinto Aurélio Símaco, um cristão neoplatônico, um mestre e amigo, cuja filha veio a esposar.. Em 507, Boécio se engajou como colaborador do reino ostrogodo de Teodorico, que ocupou a Itália em 493, e estabeleceu a sua sede em Ravena. Nessa ocasião, e desde 306, a sede do Império romano não se encontrava mais em Roma, e sim em Bizâncio. Por “defender em Verona, na presença do próprio Teodorico, o senador Albino, acusado de traição em favor do imperador de Bizâncio, Justiniano I”, Boécio acabou implicado na acusação.² Preso em Pavia, foi condenado à morte e executado em 524.

Tudo indica que Boécio foi um verdadeiro político, defensor da justiça e dos interesses dos mais fracos. Mesmo sendo filho de uma das mais nobres famílias senatoriais romanas, foi “apenas o desejo de realizar o bem geral”, e por sua preferência pela justiça em vez da injustiça, assim como dizia, que o “arrastou à política”. “Quantas vezes [diz Boécio, no livro *A Consolação da filosofia*] não protegi com minha

2. FRANCESCHINI, 1998, p. XLII; COULOUBARITSIS, 1998, p. 815.

autoridade os pobres que eram caluniados e perseguidos pela avareza dos bárbaros [refere-se a um tal Conigasto e Triguila]! Nunca alguém me fez preferir a injustiça à justiça”.³ Mas, menos do que um *filósofo*, ele foi um *erudito* que se ocupou com a Aritmética, com a Astronomia, com a Geometria, com a Música, com a Lógica, com a Retórica e, inclusive, com a Teologia. Ele era, digamos, “filósofo” ao modo de Pitágoras, que em seu tempo fora considerado “sábio” pelo seu extraordinário saber, e não pelo cultivo particular de uma ciência. Era tido como *filósofo* porque se dedicava à *Filosofia*, um termo ao qual ele mesmo deu um significado específico: “desejo desinteressado de saber” –, vale dizer, saber teórico, contemplativo (num sentido místico e gnosiológico), só adotado por uma classe diminuta de homens, “os mais nobres de espírito”.

Foi, aliás, pelo fato de Pitágoras se ocupar indistintamente com todos os ramos do saber que Heráclito o reduziu a um *polymathēs*; criticando-o nestes termos: “A polimatia [ou seja, a erudição ou o cultivo de um saber extenso e variado] não instrui a inteligência, senão ela teria instruído Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu”.⁴ Não instrui porque a polimatia é a incapacidade de raciocínio por excesso de erudição; ela diz respeito a uma memória excepcional, em que o volume ou os dados do saber adquiridos não se colocam a serviço de uma inteligência criadora e produtiva, nem a estimulam. O substantivo *polymathía* foi concebido por Heráclito mediante a junção de *polý* (muito) e *máthos*, *máthēsis* (*conhecimento, instrução, saber*), daí o adjetivo de *polymathēs* a Pitágoras, presumido como alguém dotado de conhecimento extenso e variado, de muita erudição.

De qualquer modo, sabedoria e filosofia, em certo sentido, se identificam nos pensadores gregos, e têm neles uma conotação bem distinta

3. BOÉCIO, I, 8 (1998, p. 11).

4. DK 22 B 40; Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, I, 88. Quanto à sistemática da citação: em primeiro lugar vem citada a fonte “DK” referente à obra de DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (cf. *Indicações bibliográficas*); na sequência, separado por um ponto e vírgula vem, em minúscula, o autor, a fonte e a numeração indicativa do lugar em que se encontra a referência colhida por Diels para a composição de seu compêndio. O número após DK (na citação 22) diz respeito ao autor (no caso Heráclito); depois do número quando vem “A” corresponde à *Vida e doxografia* dos autores, “B” aos Fragmentos; os números depois de A expressam a lista da *Vida e doxografia* concebida por Diels, depois de B, a lista dos fragmentos.

daquela que poderíamos conceber em relação a Boécio. Ocorre que a Filosofia (no seu sentido de *amor ao saber*) se constituía no horizonte aberto da curiosidade grega de conhecer. Ao se questionarem pelo que é a sabedoria, perguntavam-se, simultaneamente, pelo objeto mesmo da Filosofia; discursavam sobre a Filosofia investigando a sabedoria, ou vice-versa, de modo que a mutação na linguagem, de *sophía* a *philosophía*, é absolutamente característica. A sabedoria é, ao mesmo tempo, conteúdo e objeto da Filosofia, pois tanto é algo que se constrói, como é algo que se investiga. Já no seu sentido de *kyriōtātē sophía*, ela é a sabedoria mais alta ou mais nobre, a ponto de o filósofo ser incapaz de alcançá-la em sua plenitude. Dá-se que a possibilidade humana de saber é infinita, assim como dissera Heráclito nos fragmentos 45 e 115: “Tão longo é o caminho da alma, e tão profundo o logos que ela retém, que jamais encontrarás os seus limites, percorrendo-o”;⁵ “da alma é o logos que se aumenta a si próprio”.⁶

Tudo faz crer, portanto, que há uma reciprocidade muito grande entre os termos *sabedoria* e *filosofia*. O termo *sabedoria* <*sophía*>, na reflexão filosófica grega, expressa igualmente *arte* <*tékhnē*>, mas no sentido de habilidade, competência e destreza no exercício de uma tarefa ou atividade. Ela cumpre um duplo sentido de *arte de fazer* (enquanto exercício manual, como o dos artesãos) e de *arte de viver* (enquanto exercício existencial, perante a vida e a *pólis*) ao qual vem a acrescentar-se o de *arte de raciocinar* ou arte da investigação lógico-racional de produção do saber: um terceiro elemento que vem a se constituir (nos termos da *epistēmē*) na extraordinária habilidade da qual o *philo-sophós* deveria apropriar-se.

Sabedoria, além do seu sentido de *habilidade especializada* (nos termos da *tékhnē*), implicava tudo o que na época era possível no campo das realizações mentais, quer o desejo de compreender o mundo físico como o de aperfeiçoar o mundo das instituições humanas. Tais afirmações, no entanto, levam-nos a conjecturar sobre a amplitude da investi-

5. DK 22 B 45; Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 7.

6. DK 22 B 115; Estobeu, *Florilégio*, III, I, 180 a.

gação filosófica grega, de modo que *filosofia* era um termo que abrangia todo o labor intelectual grego (racional e empírico), e nesse sentido era sinônimo de produção do saber (ou da ciência) em geral. Ela envolvia, inclusive, de uma maneira especial, as realizações da vontade virtuosa no afã do aperfeiçoamento do cidadão enquanto membro cívico da Pólis e enquanto filósofo e, portanto, se mesclava a um corpo teórico-doutrinário a requerer (do humano) um modo específico de conduta.

O filósofo, com efeito, era sempre alguém de interesse diversificado, que procurava conhecer tudo o que lhe fosse possível; assim como admite o próprio Aristóteles: “Nós admitimos, antes de mais nada, que o filósofo conhece, na medida do possível, todas as coisas, embora não possua a ciência de cada uma delas por si”.⁷ Esse conhecer todas as coisas na medida do possível (dentro de certos parâmetros de limites e de possibilidades) mostra bem a excitação grega perante os horizontes ainda inexplorados das ciências ou do saber, sendo que a limitação aí prevista por Aristóteles revela, a seu modo, e a exemplo do que ficou dito por Heráclito, as impossibilidades humanas perante esse mesmo saber. “Mas como poderia alguém chegar a conhecer os elementos de todas as coisas?”⁸ – pergunta-se Aristóteles, dando efetivamente a impressão de que o filósofo não poderia mesmo saber tudo, a não ser o razoável.

1.2 – No tempo de Boécio, a Filosofia já se constituía num corpo consolidado de saber, diante do qual os latinos estavam bem mais propensos a conservar, apropriar e sistematizar do que propriamente recriar. Eles estavam impelidos por um tipo de *páthos* (enlevo, entusiasmo, admiração) distinto do que seduzira o desejo de saber do homem grego. *Páthos*, na linguagem dos filósofos gregos, manifestava uma disposição de ânimo e o envolvimento apaixonado (cujos termos parecem ser até sinônimos) que caracterizavam o *filosofar*. No *Teeteto* de Platão, Sócrates diz a Teodoro que a admiração ou espanto, o *páthos*, deveria ser posto no princípio da Filosofia: “É bem próprio de um filósofo o espanto <*páthos*>,”

7. *Metafísica*, I, 2, 982a 8-10.

8. *Metafísica*, I, 9, 992b 24.

a observação admirativa <*thaumázō*>; pois não há outro início para a Filosofia do que esse”.⁹

Foi, com efeito, pela admiração <*tò thaumázein*> [dizia também Aristóteles] que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida, pouco a pouco, até resolverem problemas maiores.¹⁰

O *páthos* grego, portanto, expressava, enquanto termo, um impulso destinado a colocar em marcha uma ampla disposição investigadora (até certo ponto autônoma), raciocinante e criativa. Até certo ponto porque o filosofar nasceu dependente, por um lado, da literatura, do mito e do orfismo, por outro, da necessidade de haurir de outros povos e de antecessores (principalmente desses) o saber já conquistado. Já o *páthos* latino converge para os gregos. Ele é um exemplo típico de admiração e de respeito pela ciência ou saber conquistado pelos antigos, sobretudo pelos helenos.

Na excitação do *páthos*, ou na precipitação de saber tudo de todas as coisas, os gregos, filosofando, acabaram por inventar um pouco de tudo. Enquanto inquisitivos, criadores de teorias e inventores da arte do raciocínio dedutivo, reinventaram as matemáticas (que Tales e Pitágoras aprenderam dos egípcios em forma de Aritmética e de Geometria rudimentares), redescobriram a Astronomia (já conhecida na Babilônia), inventaram a Zoologia, a Botânica, a Fisiologia (devido principalmente a Aristóteles), impulsionaram as Ciências, enfim; todas, por mais rudimentares que fossem, umas mais, outras menos, nasceram fruto da mais fremente curiosidade de espíritos livres e desinteressados. Se assim foram enquanto *inquisitivos*, enquanto *criadores* de doutrinas aliaram ideais religiosos, éticos, estéticos e políticos ao filosofar, dotando a Filosofia de um conteúdo extenso e variado. Foi por essa tendência (digamos) *doutrinário-religiosa* que o filosofar grego encontrou no Mito, na Poesia e na

9. *Mála gàr philosophou toúto tò páthos, tò thaumázein; ou gàr állē archē philosophías ē haútē* (*Teeteto*, 155d).

10. *Metafísica*, I, 2, 982b 13-16.

Religião o panteão no qual expressar toda a sua tendência ascética, visionária e mística. A poesia foi certamente a síntese expressiva de ambas, ou daquilo que o mito e a religião encerravam: explicações das forças da natureza, do seu ser, e da conduta humana através de uma linguagem simples, artística e criadora de imagens. Assim é a seu modo a poesia: um conjunto artisticamente ordenado de palavras capazes de expressar a intuição de verdades ou a visão de uma espécie de paisagem, simplesmente.

Enfim, o saber incorporado à sabedoria não tinha fronteiras, e tanto era aquele já alcançado pelos sábios, como também aquele que se estava a perscrutar. O grande erro das gerações futuras foi o de ter acreditado que os sábios gregos alcançaram uma tal amplitude do corpo da sabedoria que não havia outra perspectiva senão tão somente respeitá-los. O grande erro, não propriamente dos latinos, mas dos medievais, adveio da crença de que a sabedoria cristã (com o seu corpo doutrinário) era um substitutivo perfeito para o conjunto da sabedoria dos antigos, a única confiável, a que efetivamente contava, relegando como profana a sabedoria grega, que se constituía no núcleo orientador do horizonte aberto de todo o saber humano. Efetivamente, a conquista alcançada na velha Grécia, em termos de conhecimentos, foi espantosa, a ponto de provocar, nas gerações seguintes, séculos de inércia (só obstruído na Renascença).

Platão e Aristóteles foram criadores, mas também produtores de grandes sínteses. Eles estão no fim do período criador do pensamento grego e, portanto, sobreviveram a um período de decadência do qual não deixam de ser também expressão. Enquanto as suas obras permaneceram, para a posteridade, como autoridade indiscutível, não houve sérios progressos na Filosofia ou, se se quiser, nas Ciências. Os seus pensamentos, acompanhados de grande erudição, se transformaram, desse modo, e ironicamente, em sério obstáculo para o progresso. Tal continuidade somente se restabeleceu quando, a partir do século XVII, se começou a “atacar” as suas doutrinas, ou melhor, quando se passou a ler e estudar os sábios da antiga Grécia com admiração renovada, mas acompanhada da crítica, ou seja, sem aceitar prontamente, ou como autorizadas, suas conjecturas e teorias a respeito de tudo.

Depois deles, porém, ou mesmo por iniciativa deles, o maior objetivo e preocupação das gerações educadas na Academia e no Liceu não era sobretudo criar, mas compendiar o saber: apropriar-se, ou seja, entrar dentro dele. Foi, no entanto, a iniciativa de Alexandre, o Grande, de disseminar Escolas por todo o seu Império que marcou o início de uma nova era. E assim como Atenas e Alexandria, Roma também se impôs como um grande centro de Cultura e de aglutinação de Escolas. Nela concentravam-se as maiores Academias de Jurisprudência, dentro das quais se estudava a Lógica (em geral denominada de Dialética), o Direito, a Retórica e a Oratória. Dentro do Curso de Direito, estudavam-se em profundidade o latim e a taquigrafia, pois era comum os jovens desejarem fazer carreira nas chancelarias do Império. A Retórica promovia a educação da *civitas* romana, mas não só ao nível do estudo da eloquência, como também, em sentido lato, da Filosofia (sinônimo de cultivo do saber em geral), com destaque para a Aritmética, para a Astronomia, para a Geometria e para a Música. Essas quatro disciplinas constituíam, desde os pitagóricos, a *quádrupla via* para a sabedoria. Quem as ignorasse (tal como era regra na Academia de Platão) não estava em condições de envolver-se com a Filosofia. O mesmo agora valia para as Academias de Roma, para as quais Boécio, com sua erudição e saber, se tornou a ligação com as fontes da cultura e da ciência dos antigos.

1.3 – Tudo indica que o grande desejo de Boécio era o de retomar em parte o sonho de Cícero (106-43 a.C.)¹¹ de dar a Roma também o primado da cultura, acreditando que, para isso, era preciso tornar latina a Filosofia. Na prática, ele desejava traduzir para o latim as obras de Platão e de Aristóteles com o objetivo final de harmonizá-las entre si e

11. Marco Túlio Cícero nasceu em Arpino, e foi assassinado em Gaeta no dia sete de dezembro de 43 a.C. Ele é autor de uma extensa obra retórica, dentro da qual o *Hortentius* se tornou a mais famosa, fonte sobretudo de educação para várias gerações. S. Agostinho a menciona como a obra que mais o edificou: “aquele livro mudou os meus sentimentos [...], acendeu em meu ânimo, feito um extraordinário incêndio, um ardente desejo em vista da sabedoria imortal” (*As confissões*, III, 47; CROCCO, 1975, p. 8.). Mas Cícero, além do *Hortentius*, compôs muitas outras obras dedicadas a vários setores: Filosofia, Política e História das Religiões, tais como *Os acadêmicos*, *Sobre a natureza dos deuses*, *Sobre a adivinhação*, *Sobre as leis*, *Sobre a República*, *Sobre os deveres*, *Sobre o destino*, *Tusculanas* etc.

de mostrar concordâncias substanciais existentes entre elas. Pouco, na realidade, conseguiu em vida, limitando-se a Aristóteles e à sua lógica. Todo esse generoso ideal, desde Cícero, manifesta a urgente necessidade e vontade que o mundo latino tinha de sistematizar, compendiar, traduzir, transmutar enfim para a cultura latina o que pertencia à tradição grega. Além disso, o próprio enciclopedismo de Boécio e o seu valente desejo de reunir numa síntese compreensiva as doutrinas de Platão e de Aristóteles manifestam, acima de tudo, o estágio a que haviam chegado as conquistas intelectuais desde os seus primórdios. O fato de haver agora essa forte vontade de construir grandes sínteses revela também uma premente necessidade de se restabelecer (no sentido de recuperar as suas forças) o pensamento em função de novas criações.

Sintetizar, sem dúvida, é um modo de minorar o que se fez, mas isso certamente era, na prática, impossível para a época, por serem as criações gregas ainda grandiosas demais. Fazia-se necessário, antes de qualquer síntese, um trabalho de reconstrução histórico-crítica a fim de se individuarem pontos de partida ativadores de novas construções. Tal empreitada, todavia, requeria um hercúleo trabalho de sistematizações, de elaboração de compêndios, de traduções, de interpretações ou exegeses, de qualquer modo um processo já iniciado desde a Escola de Alexandria. Mas agora era a vez do mundo latino que, no confronto com o ambiente grego, era efetivamente um mundo novo, uma nova cultura, com uma outra língua e outra estrutura mental, com novas inteligências, novas crenças e intencionalidades.

Além de Cícero, Boécio é também um sucedâneo de Porfírio (233-305),¹² cuja obra, a *Isagoge* (ou *Introdução às Categorias de Aristóteles*),

12. Dados biográficos sobre a vida de Porfírio são em geral retirados da *Vida de Plotino* (escrita pelo próprio Porfírio), na qual fez constar importantes informações sobre sua própria vida. Ele nasceu em Tiro, na Fenícia, por volta de 233-234. Seu nome original é Malco, correspondente em grego a Basílio. Estudou em Alexandria e Atenas, mas viveu a maior parte de sua vida em Roma, onde se fez discípulo de Plotino. Foi ele quem publicou as *Eneidas* de Plotino, por volta de 301, trinta anos após a morte do mestre, em 270. Em 302, por volta de setenta anos, casou-se com a viúva Marcela, mãe de sete filhos, da qual se separou dez meses depois com a desculpa de “dedicar-se aos problemas dos gregos”. Ele lhe endereçou uma carta (*Carta a Marcela*). Na velhice, também dedicou um tratado *Contra os cristãos*, no intento de restabelecer os antigos rumos do que agora, em sua contemporaneidade, se descartava preconceituosamente (diante do helenismo) como sendo a *cultura pagã* ou exógena. Ele morreu em 305.

contribuiu para despertar o interesse pela indagação lógica não só na cultura latina, como também no mundo árabe espanhol. Depois de Plotino, Porfírio representa um momento essencial na história do neoplatonismo. A característica mais marcante de sua obra foi o estreito envolvimento que ela produziu entre a doutrina neoplatônica e o aristotelismo (com ampla repercussão entre os árabes espanhóis). Era projeto dele comentar sistematicamente os escritos de Platão e de Aristóteles em busca de concordâncias bem mais do que de contradições. A maior parte desses comentários andam perdidos; deles, com efeito, A. Smith, na sua edição dos *Fragmenta de Porfírio* fez um esquema de reconstrução, em que enumera dez comentários a Aristóteles e nove a Platão.¹³ O elenco está encabeçado pela *Isagoge às Categorias de Aristóteles*, obra (escrita originariamente em grego) que coube à iniciativa do próprio Boécio traduzir e comentar no interior da cultura latina.¹⁴

Num certo sentido, Boécio é considerado como o primeiro “escolástico”. Esse título lhe adveio da sua rígida mentalidade esquematizadora no domínio da lógica racional e do discurso argumentativo. No encadeamento de seus raciocínios, cada grupo de proposições prepara idealmente o grupo sucessivo, e é assim que ele constrói os seus argumentos filosóficos. Não obstante, sua obra é em geral considerada mais pela influência do discurso neoplatônico do que pelo aristotélico, mas não dá para dissimular que as suas preocupações metodológicas foram inspiradas em Aristóteles. Mesmo que a sua *Consolação da Filosofia* (*De*

13. O elenco presumido por Smith pode ser resumido assim: 1) *Isagoge* <*Eisagōgē*> às Categorias de Aristóteles (sobre cinco vezes); 2) Comentários às Categorias de Aristóteles em pergunta e resposta; 3) Comentário às Categorias de Aristóteles, a Gedálio; 4) Comentário ao *Sobre a interpretação* <*Peri hermēneías*> de Aristóteles; 5) Introdução aos Silogismos Categóricos; 6) Comentários aos *Elencos Sofísticos* de Aristóteles; 7) Comentário à *Física* de Aristóteles; 8) Comentário ao livro XII da *Metafísica* de Aristóteles; 9) Comentário à *Ética* de Aristóteles; 10) Comentários sobre o *Peri kataphásēs kai apophásēs* de Teofrasto; 11) Comentário ao *Crátilo* de Platão; 12) Comentário aos *Sofistas* de Platão; 13) Comentário ao *Parmênides* de Platão; 14) Comentário ao *Timeu* de Platão; 15) Comentário aos *Filebo* de Platão; 16) Sobre o amor no *Simpósio* de Platão; 17) Comentário ao *Fédon* de Platão; 18) Comentário à *República* de Platão; 19) Sobre algumas questões platônicas a respeito do *Eubulo* (PORFÍRIO. *Fragmenta*. Ed. A. Smith. Stuttgart: Teubner, 1993, p.447-451).

14. Na edição francesa do *Isagoge* de Porfírio (Paris: Vrin, 1998) vem reeditada a *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio Translata* (A. Busse, Comm. Arist. Graeca, Berlin, 1887); *Categoria vel Praedicamenta, De Interpretatione vel Peri Hermeneis et Porphyrii Isagoges translatio*, editada por L. Minio-Paluello. Aristoteles latinus. Bruges: 1961, 1965 e 1966.

consolatione philosophiae – obra escrita no cárcere, em Pavia, enquanto aguardava a sentença de morte) seja preferencialmente platônica, todavia empresta termos e pontos de vista dos autores mais variados (Xenófanés, Parmênides, Zenão, Sócrates, Aristóteles...). Aliás, para ele, Sócrates, Platão e Aristóteles são os verdadeiros filósofos, enquanto os estoicos, os epicuristas e os demais são sobretudo usurpadores e, portanto, erroneamente considerados como *amigos da filosofia*.

Livre de superstições e de fanatismos da época, o conjunto de sua obra é em geral reconhecido mais pela influência formal relativa ao método de raciocínio argumentativo e de organização de um texto escolástico do que propriamente por um conteúdo filosófico estimulador da Teologia cristã.¹⁵ Isso não quer dizer, porém, que mesmo sobre esse item ele não tenha oferecido aos escolásticos pressupostos para a reflexão teórica. Por exemplo, a prova da existência de Deus, formulada por Santo Anselmo (a partir do princípio de que Deus contém em si mesmo o perfeito e soberano bem) encontrou sem dúvida em Boécio uma fonte de inspiração. Eis, na íntegra, expresso no livro *A Consolação da filosofia*, o seu argumento, com o qual também se pode observar o seu estilo metodológico:

Todos os homens concordam em afirmar que Deus, princípio de todas as coisas, é bom. Visto que não podemos conceber nada melhor do que Deus, quem poderia duvidar de que aquilo que é melhor que todo o resto seja bom? Portanto, nossos raciocínios mostram que Deus é bom a tal ponto que está fora de dúvida que o bem perfeito também está presente nele. Caso contrário, Deus não poderia ser o princípio de todas as coisas. Pois se houvesse algo que possuísse o bem perfeito e parecesse ser inferior a Deus e mais velho do que ele, isso teria preeminência sobre Deus, pois tudo o que é perfeito parece evidentemente ser o primeiro quanto a algo que é de certa forma derivado. Eis por que, para evitar prolongar o raciocínio infinitamente, é preciso admitir que o Deus soberano contém o perfeito e soberano bem.¹⁶

15. Há um fragmento de Cassiodoro que atribui a Boécio um tratado *Sobre a Trindade* <De Trinitate>. Também se põe em dúvida um tratado teológico *Sobre a Fé Católica* <De fide catholica> que comumente lhe é atribuído.

16. BOÉCIO, III, 19 (1998, p. 77). São muito sugestivos os seus argumentos sobre o livre arbítrio, p.136-137.

A situação de Boécio, o seu lugar na História da Filosofia e da Cultura, é ambivalente.¹⁷ Ele não é (a exemplo dos filósofos gregos) tal como um dos clássicos, mas também pouco tem a ver com os chamados *filósofos medievais* – abstraídos em controvérsias teológicas. Ele não se enquadra rigorosamente em nenhum dos lados. Ele é a figura do intelectual que representa a transição da filosofia grega à cultura latina. O seu gosto pela erudição, o seu envolvimento com diferentes questões e áreas do conhecimento, o seu esforço de compendiar o saber, sobretudo de conciliar o platonismo e o aristotelismo, tudo isso fez dele um elo entre o medieval e o clássico, tornando-o um marco na vida de estudo ou no mundo acadêmico do Medievo. Mas, além de autor, Boécio também deve ser considerado como tradutor, pois as obras clássicas, que traduziu¹⁸ e comentou tiveram grande repercussão e influência no desenvolvimento da Escolástica. Foram, com efeito, as suas obras *De consolatione philosophiae* e *De hebdomadibus* (um tratado fundamentalmente metodológico) que o celebrizaram junto aos escolásticos. Enfim, como tradutor, sua importância foi fundamental para o conhecimento dos textos dos grandes autores gregos, antes das traduções da Escolástica, e como comentador e autor, ele se tornou uma das fontes básicas dos estudos filosóficos na Idade Média.

1.4 – Em suas obras, Boécio se preocupou muito não só em conceituar a Filosofia, como também, a exemplo de Aristóteles, em dividi-la em grandes áreas (teórica ou especulativa, prática e lógica) e depois subdividi-la em várias outras disciplinas.

Boécio [esse comentário é de Abelardo], distingue três espécies de Filosofia: a *especulativa*, que tem como objeto de investigação a natureza das coisas; a *moral*, que tem por objeto de investigação propor a vida digna; e a *racional*, a que os gregos chamavam de

17. BARK, 1979, p. 16ss.

18. Boécio comentou e traduziu diversos tratados da Lógica de Aristóteles: as *Categorias*, os *Tópicos*, os livros *Analíticos*, o tratado *Sobre a interpretação* (FERREIRA, 1983, p. 34).

Lógica, e que tem por objeto de investigação o ordenamento da argumentação.¹⁹

Tal como Boécio, também Proclo (originário de Constantinopla, nasceu em 412 e morreu em 485) se empenhou em sistematizar a herança filosófica grega com senso de escolaridade. Ele estudou na Escola de Alexandria e em Atenas, onde pretendeu retomar a tradição da Academia de Platão (fechada definitivamente em 529 por ordem de Justiniano). Proclo costumava autodenominar-se de *diádokhos* <sucessor> de Platão, do qual comentou todos os diálogos.²⁰ A sua obra mais notória é a *Teologia de Platão*, a qual ele próprio se encarregou de reformular. Ele a transformou de tal maneira que posteriormente resultou num compêndio escolástico; ele lhe deu, inclusive, um outro título – *Elementos de Teologia*.²¹

Proclo é tido pelos seus comentadores²² como um “pensador metódico e analítico” e, principalmente, como um “classificador de conceitos”, em sentido escolástico. Toda a sua inquietação, porém, bem como a de Boécio (e que também observamos em Clemente de Alexandria e em Orígenes), de dividir e subdividir a Filosofia em grandes áreas de saber e em disciplinas filosóficas específicas, e também a preocupação de classificar e de explicitar conceitos, denunciam o quanto a investigação filosófica (que, no mundo grego, era uma atividade pública de livre pensamento e de livre debate) fora aos poucos se acomodando (se bem que já no próprio mundo grego, mesmo dentro da Academia e do Liceu) ao contexto acadêmico. O destino da Filosofia nesse momento, a sua circunstância atual,

19. *Peter Abaelards Philosophische Schriften I: Die Logica “Ingredientibus”*, p. 1-2. Trata-se do original latino organizado e publicado em 1919 por Bernhard Geyer (p. 1-32), base sobre a qual têm se apoiado as demais reproduções.

20. Do que restou de sua obra, parte foi publicada em Paris por Victor Cousin entre 1820 e 1827, em seis volumes: I: *De decem dubitationibus circa providentiam*; *De providentia et fato et eo quod in nobis*; *De malorum subsistentia*; II-III: *Commentaire à Alcibiade premier*; IV-VI: *Commentaire à Parménide*. Outras obras: *Comentário ao Timeu* (Leipzig, 1903-06); *Comentário ao Crátilo* (Leipzig, 1908); *Comentário à República* (Leipzig, 1899-901); *Elementatio theologica* (Oxford, 1933); *Sulla Teologia di Platone* (Bari, 1957).

21. PROCLO, *Elementos de Teologia*. Tradução (das dez primeiras proposições) por Hector Benoit. *Boletim do CPA*, Campinas, v. IV, n. 7, p. 117-132, 1999.

22. SECONDS, A.; STEEL, C. (éds.). *Proclus et la Théologie Platonicienne: Actes du Colloque International de Louvain* (13-16 mai 1998). Leuven: Leuven University Press, 2000.

levava-a a estabelecer-se no interior da Escola ou da Universidade, só se estendendo para a “praça” ocasionalmente, dependendo da excitação de uma certa época (como se deu na de Abelardo, por exemplo). Ocorre que o avolumar da própria tradição cultural, em extensão e profundidade, e as criações das bibliotecas, a fim de acomodar e conservar o volume do saber, foram também outros fatores que chamaram a investigação filosófica para dentro das instituições: das academias, das escolas, dos mosteiros, das universidades.

É assim, portanto, que se inicia o Medievo: como um período de assimilação indispensável do filosofar ou da produção intelectual grega; como uma espécie de reavivamento assimilativo e de repouso germinativo, cuja perspectiva será a de dar, ao homem futuro, novas bases para uma nova criação. Esse foi um período, aliás, de difusão construtiva da filosofia helênica (a se acrescentarem inúmeras outras inovações em vários campos: social, político, econômico, universitário, arquitetônico, agrícola). A Idade Média se põe, desse modo (ou seja, como repouso gerador de novas perspectivas), como a inevitável preparação da Renascença, mas de uma renascença vigorosa, em que a Filosofia (ou o exercício do pensamento racional) se restabelece, readquirindo independência e excitação (forças) para a criatividade. Nesse momento, a Filosofia se põe em marcha, mas predestinada a se acabar num paradoxo: aos poucos, e ao mesmo tempo que se consolida, romperá com o seu próprio modelo (aparentemente estável e institucionalizado) e ver-se-á impelida a libertar a razão dos liames da fé e da Teologia, mas sobretudo a reencontrar-se consigo mesma e a reconciliar-se com a Ciência.

2. Santo Agostinho: a voz autorizada do modelo

2.1 – Não se pode esquecer que Santo Agostinho antecedeu a Boécio em mais de um século. Ele nasceu em Tagasta, em 354, Boécio em Roma, em 480. As ligações entre eles são puramente formais, por força da influência (se bem que muito distinta a de um da do outro) no desenvolvimento e cultivo da Escolástica. Santo Agostinho representa uma síntese da

chamada Patrística helenizante (composta por filósofos convertidos que se transformaram em doutrinadores do cristianismo) e acabou sendo historicamente eleito como o grande mestre de todo esse movimento. O concílio de Éfeso (em 431) canonizou a sua autoridade, de modo que ele passou a institucionalmente representar na Patrística, o que Santo Tomás representará na Escolástica. Eis o que consta na Ata do Concílio, cujas palavras (como sendo do próprio papa) tendem a autenticar (sob a repetitiva recorrência do advérbio *sempre*) toda sua vida e seus feitos:

A Agostinho, varão de santa memória, por sua vida e seus merecimentos, o tivemos sempre em nossa comunhão e jamais lhe respingou sequer o rumor da suspeita sinistra; e lembramos que foi sempre foi um homem de grande ciência, que desde antes foi sempre contado pelos meus predecessores entre os melhores mestres.²³

Durante um certo período de sua vida, Agostinho se fez adepto do Maniqueísmo, nome que deriva de seu fundador, o persa Mani ou Mánes (216-277). Como precursor desse movimento, ele dizia ser o legítimo herdeiro de uma tríplice tradição religiosa: de Jesus, de Zaratustra e de Buda. O principal de sua “doutrina” (concebida sob a usual justificativa de ter tido uma *revelação* através de um anjo) consistia em difundir a crença segundo a qual o universo foi criado e é dominado por dois princípios antagônicos e irreduzíveis: o bem e o mal, desdobrados sob os conceitos de Deus e do Diabo. Ele não demorou a ter sucesso e adeptos em várias regiões do mundo: na Índia, na China, na África, na Itália e na Espanha.²⁴ Perseguido pelos sacerdotes do zoroastrismo, foi preso e condenado como herege: segundo alguns, ele morreu incógnito na prisão; segundo a tradição maniqueísta (interessada em espetacularizar

23. Eis o que consta na Ata do Concílio: “A Agustín, varón de santa memoria, por su vida y sus merecimientos, le tuvimos siempre en nuestra comunión y jamás le salpicó ni le rumor de sospecha siniestra; y recordamos que fué hombre de tan grande ciencia, que ya antes fué siempre contado por mis mismos predecesores entre los mejores maestros” (DENZINGER, 1963, p. 48).

24. DECRET, F. *Mani et la tradition manichéenne*. Paris: Seuil, 1974.

sua morte e seus feitos²⁵), ele foi esfolado em praça pública, dilacerado e, por fim, crucificado!

Agostinho ensinou Retórica em Tagasta e depois em Cartago. Certamente não foi um grande mestre, uma vez que se lastima (inclusive quando foi lecionar em Roma) de que os alunos não se interessavam pelas suas aulas e que uns quantos não pagavam as aulas que dele contratavam. Ele mesmo, aliás (este comentário é de Motta Pessanha), “não foi propriamente um bom aluno; frequentemente era espancado por gazetear e principalmente por detestar a língua grega. Como consequência, jamais pôde valer-se da leitura dos autores helenos”.²⁶ Nessa época, ele viveu por alguns anos uma vida humana espontânea e estimulante, dedicada aos prazeres da vida, sobretudo às paixões e aos afagos do amor. Mais tarde (por volta de 400-401), quando fez nas *Confissões* um balanço desse momento de sua vida, só reconheceu de positivo o fato de ter compreendido que não existem (como acreditavam os seus correligionários maniqueus) duas vontades que dividem a alma em boa e má; ao contrário, deu-se conta de que existe uma única alma inquietada por vontades diferentes, de modo que o sujeito da vontade seria sempre o mesmo: “Era eu mesmo [relata] que queria e que não queria – *Ego eram qui volebam, ego qui nolebam*”.²⁷

Foi em 383 que Santo Agostinho se transferiu para Roma. Ali chegou como professor de Retórica e tinha como propósito ganhar muito dinheiro, adquirir fama e encontrar um público mais dócil.²⁸ Parece que não teve muito sucesso, sobretudo com os alunos, no entanto descobriu as riquezas da filosofia greco-romana de tendência neoplatonizante, um certo tipo cosmológico de Epicurismo e de Estoicismo, e sobretudo o Estoicismo humanista de Epicteto e de Marco Aurélio. De Roma, se transferiu logo para Milão, a fim de prestar concurso para um posto de

25. De modo semelhante à tradição cristã (Jesus, por exemplo, descende da nobreza, da dinastia de David, é filho único etc.), também Mani, por parte do pai, é da nobreza, da dinastia dos Arsácides (família imperial do Irã; sua mãe tinha por nome Maryam) (DECRET, 1974, p. 45-46, 65).

26. MOTTA PESSANHA, 1987, p. VII.

27. *As confissões*, VII, 3.

28. *As confissões*, V, 8.

retor. O curioso é que não foi propriamente em Roma, mas em Milão, que ele veio efetivamente a descobrir o Neoplatonismo de Plotino e de Porfírio, onde também encontrou um ambiente propício para o estudo e para a reflexão. Em 393, ele retorna para a sua terra natal, no norte da África, onde, em 395, assumiu os encargos de bispo da cidade de Hipona, ali permanecendo até a sua morte em 430.

2.2 – Entre os primeiros filósofos que se fizeram doutrinadores do cristianismo, Santo Agostinho, com sua obra, representa a expressão canônica, principalmente das tendências que se esboçaram em relação a um aproveitamento teológico da Filosofia. Tal como Justino e Clemente de Alexandria, por exemplo, ele admite que o pensamento antigo “albergou algumas verdades”; na mesma linha de Tertuliano, porém, recusa o puro saber racional desligado da religião cristã, sendo que não reconhece a prática de uma Filosofia autônoma. Para ele, Filosofia e Teologia deveriam andar necessariamente juntas, tanto mais porque a “missão” da Filosofia terminara com a “encarnação do Verbo”, momento em que Jesus se tornou a “expressão *encarnada* da sabedoria”. Por consequência, a *sabedoria*, objeto da Filosofia grega, deveria ser absorvida pelos ideais cristãos da *beatitude*, isto é, da vida santa e piedosa, da felicidade e gozo de alma de quem se deixa envolver pelos ensinamentos cristãos. *Beatitude*, digamos, passa a ser sinônimo de *kyriôtátē sophía*, da *sabedoria mais nobre*, do *bem supremo*, que agora não mais se apresenta como uma aspiração estoica da *Filo-sofia*, e, sim, como um ideal cristão da Teo-logia e da vivência cristã.

Posto, todavia, que nesse seu tempo não era corriqueiro o uso do termo *teologia*, Santo Agostinho conserva o de *filosofia*, acrescentando-lhe os seguintes predicados: filosofia *verdadeira* ou *santa* filosofia. Mas, isso não quer dizer que não existisse o termo, o problema estava na sua utilização. Era teólogo, desde os antigos, aquele que falava da divindade, seja ele autor de teogonias (como Orfeu e Hesíodo) ou de epopeias (como Homero). Mas, além de Hesíodo, Orfeu e Homero, eram também tidos como teólogos Museu, Lino, Hermes etc. Ser teólogo, em termos cristãos (e em sentido amplo), significava ocupar-se racionalmente com

os *mistérios* de Deus e da Trindade; num sentido mais restrito (ao modo do “conhece-te a ti mesmo”), compreender a própria fé. Era, aliás, esse empenho subjetivo que personalizava a atividade do *teólogo*.

A atividade intelectual de Santo Agostinho está intimamente relacionada, por um lado, com o ideal religioso que lhe norteou a existência, por outro, com a preocupação de explicitar o que admitia em nome da fé, mas que dizia ainda não compreender com o intelecto: “mesmo acreditando ter sido o homem tão perfeitamente criado por Deus e dado na vida venturosa, que foi ele, por sua própria vontade, que se precipitou nos sofrimentos da vida mortal, mesmo admitindo tudo isso com a fé mais firme, ainda o não compreendi raciocinando”;²⁹ por isso, prossegue: “Assista-nos Deus, e faça-nos entender o que acreditamos, pois estamos bem perto de seguir o caminho prescrito pelo profeta que diz – *se não acreditardes não entendereis <nisi crederetis non intellegistis>*”.³⁰

Ora, a razão, segundo Santo Agostinho, depende da fé e nela deve fundar-se. Mas se é assim, ou seja, se a razão deve *subjugar-se* aos ditames da fé, um tal princípio pode ser produtivo na Teologia racional, mas não na Filosofia. Uma razão *submissa* (ou seja, destituída de discernimento ou de senso crítico) não pode ser filosófica, tampouco quem a exercita, um filósofo. Isso não quer dizer que a razão forçosamente deva excluir o universo das crenças, ou dele libertar-se; ao contrário, com ele deve harmonizar-se. Harmonização, porém, não é sinônimo de submissão! Também é característico da Filosofia a *conjetura*. Nesse caso, Santo Agostinho diz, a seu modo, que não trabalha com conjeturas, mas tão-somente com “demonstrações”: “Para que não estejamos apenas a conjeturar ao invés de demonstrar, citemos a explícita e evidente sentença”.³¹ Dá-se que, em questões dogmáticas, não há espaço para a probabilidade, nem para a ousadia teórica. Mesmo tendo se aproximado de Platão (por ele denominado de *philosophus nobilis*) e da filosofia neoplatônica, as questões teóri-

29. *O livre arbítrio*, I, 11, 23 <De libero arbitrio>.

30. *O livre arbítrio*, I, 2, 4, p. 24. O profeta a que se refere é Isaías, VII, 9. Essa sua fórmula se repete em várias obras: *De doctrina christiana*, II, 12, *Sermo*, XLIII, *Epistola*, CXX e no *De magistro*, XI, 37.

31. *A Trindade*, I, 13, 30, p. 63 <De trinitate>.

co-filosóficas por ele abordadas (tais como a criação, o tempo, a história, a liberdade ou livre arbítrio, a felicidade, a vontade, a ordem, a verdade, o bem, o mal, a imortalidade) se restringiam ao âmbito da fé e, portanto, estavam intimamente relacionadas com o seu mundo (subjetivo) da crença (submetido à fórmula – *se não acreditardes, não compreendereis*).

O fato é que, de um modo geral, as supostas reflexões filosóficas de Santo Agostinho eram sempre determinadas pela necessidade de concordar com o que disseram as Escrituras, necessidade a partir da qual demarcava e condicionava o seu próprio pensar: “Permite [Senhor] que eu te sacrifique a servidão de meu pensamento e minha língua [...]. Que tuas Escrituras sejam minhas castas delícias”.³² Postas por Santo Agostinho essa e outras premissas, eis aqui, portanto, os caminhos por onde seguiria a reflexão “filosófica” na Idade Média: submeter-se a um modelo padrão com o qual deveria necessariamente concordar, caso contrário não seria a “filosofia verdadeira” que procuravam. Claro que a Filosofia na Idade Média é multiforme, mas não o modelo. Os escolásticos ao buscarem concordar a fé com a razão, tinham como condição *sine qua non* de “conhecimento verdadeiro” (mediante empenho da razão) o não discordar, sob nenhum pretexto, do anteposto pela fé.

2.3 – Santo Agostinho foi estudante de Retórica, não tendo jamais recebido educação filosófica específica. É o que ele próprio *confessa*, dizendo que o ensino propriamente dito da Filosofia praticamente não existia (pelo menos em Cartago), nem sequer em forma decadente. Portanto, a sua formação filosófica, recebeu-a dos professores de Retórica que se encarregavam de citar opiniões de filósofos. A Retórica era a forma de educação predominante nos últimos tempos da Antiguidade. Unida ao estudo da Gramática e da Dialética, ela se tornou “o fundamento da educação formal do Ocidente”.³³

Retórico por formação, foi assim que Santo Agostinho ganhou a vida como professor:

32. *As confissões*, X, 2 <Confessionum libri tredecim>.

33. JAEGER, 1979, p. 341.

Naqueles anos eu ensinava retórica e, vencido pela cobiça, vendia a arte de vencer pela loquacidade. Contudo, bem sabes, Senhor, que preferiria ter bons discípulos, dos que se chamam *bons*, aos quais ensinava sem artifício a arte de enganar, não para que usassem dela contra a vida de um inocente, mas para algum dia defender algum culpado.³⁴

No desenvolvimento histórico da Filosofia, parece que, por algum tempo, desapareceram os *filósofos*, mas não os *sofistas* que, como se sabe, eram professores e divulgadores de cultura, todos muito hábeis na arte da Retórica e da Dialética. E pelo que diz Santo Agostinho, ele também fora um deles; aliás, em Roma, se desgostou com a conduta grosseira dos estudantes que não lhe pagavam. Inclusive, como bom sofista, a fim de *demonstrar* certas “verdades” do âmbito de sua própria crença, se vale de provas silogísticas que nada provam.

Eis um exemplo a respeito da “prova” da imortalidade da alma:

A alma é imortal. Como o provas? [...]. Se tudo o que é próprio do sujeito permanece para sempre, é de necessidade que também o próprio sujeito permaneça. Toda ciência está na alma como sujeito. E se a ciência permanece sempre, necessariamente permanece a alma para sempre. Ora, a ciência é a verdade, e a verdade [...] permanece para sempre. Por isso, a alma permanece para sempre[...].³⁵

A obra, segundo ele mesmo diz, que lhe abriu os horizontes da Filosofia foi lida por ele no curso de Retórica; trata-se de um diálogo de Cícero, o *Hortêncio*, hoje perdido. Além dela, estudou as *Categorias* de Aristóteles (em alguma tradução latina, uma vez que ignorava a língua grega³⁶). Aos vinte anos de idade (relata), chegou-lhe “às mãos a obra intitulada *As dez categorias*, que meu mestre, o retórico de Cartago, e outros, considerados doutos, citavam com grande ênfase e ponderação,

34. *As confissões*, IV, 2.

35. *Soliloquios*, XIII, 24 <Soliloquia>.

36. *As confissões*, I, 14; sobre a influência de Cícero, III, 4.

fazendo-me suspirar por ela como algo grandioso e divino”; e acrescenta: “nada me souberam no entanto dizer que eu já não tivesse entendido em minha leitura particular”.³⁷

As suas obras, especialmente *As confissões* (escrita a partir do ano 400) e *A cidade de Deus* (redigida entre 412-427), exerceram grande influência durante toda a Idade Média, e ainda hoje são lidas e estudadas. De um modo geral, o que produziu em termos de Filosofia hoje é muito pouco estimulante, mas a sua teoria do tempo, por exemplo, ainda causa interesse;³⁸ como diz, aliás, Bertrand Russell, “merece ser seriamente considerada”.³⁹ Posto que a Filosofia nele se manifesta acima de tudo como um instrumento e um esforço de racionalização de sua própria crença, o seu valor se restringe ao *subjeto*. Platão, a quem coloca acima de todos os outros filósofos, e também Plotino, inspiraram e orientaram a sua construção teológica (“da verdadeira filosofia” como ele diz), de modo que a *tradição racionalista* da Filosofia grega⁴⁰ teve nele o efeito de edificar e consolidar suas próprias crenças.

Há dois aspectos interessantes de se ressaltar dentro do tipo do racionalismo teológico inaugurado por Agostinho e pela Patrística: um é a própria atividade de *reconstrução*, uma espécie de *releitura* do pensamento grego (principalmente o platônico), pelo paradigma das doutrinas do cristianismo. Essa tendência caracterizará o empenho dos escolásticos na insistente tentativa de *harmonizar* “razão e fé”, em dependência do contexto sócio-histórico medieval e do esforço de consolidar a teologia racional (passando-se de Platão, pela via dos árabes, a Aristóteles). A tarefa consumiu muita retórica e foi sempre muito árdua, porque, afinal, só há possibilidade de harmonizar razão e fé ou, se quiser, a ciência e a crença, quando uma respeita os limites e as possibilidades da outra!

Não há como “harmonizar” sobrepondo uma à outra ou tomando como prioridade uma fé fundamentalista cega e filosoficamente ignoran-

te. O outro aspecto que causa interesse é o fato de os Padres “escutarem” atentamente os mestres cujas doutrinas desejavam combater. Essa necessidade de conhecer profundamente as doutrinas dos opositores (acompanhada de exame atento e pormenorizado) manifesta, a seu modo, a conservação de uma característica própria da investigação filosófica grega: a do debate, ou da controvérsia, com conhecimento de causa. Só é possível ser crítico de uma obra depois de tê-la estudado ou atentamente lido. Foi essa atitude, aliás, que caracterizou a Patrística, principalmente a grega, definida, em geral, como apologista e controversista. São *teólogos*, com formação filosófica, que orientaram todo o seu saber na explicitação, defesa e propagação dos princípios do cristianismo.

Em relação aos chamados *padres gregos* (Justino, Clemente de Alexandria, Orígenes, Gregório de Nazianzo, e os dois irmãos Basílio e Gregório de Nissa), a formação filosófica de Santo Agostinho é bem inferior em erudição, embora manifesta (mesmo que pouco envolvido com a *tradição filosófica*) uma real capacidade de reflexão teórica. Assim como os outros, ele também praticou a controvérsia, dedicando-se a combater heresias *pelagianas* dentro do círculo de problemas da graça e da liberdade.

Pelágio (360-422)⁴¹ foi um dos primeiros pensadores irlandeses a ensinar em Roma. Ele era um eclesiástico que acreditava nas forças da natureza humana e do livre-arbítrio, que colocava em dúvida o efeito condenatório do pecado original e defendia que a ação virtuosa humana dependia de um esforço moral. Pelágio estava convencido de que o homem sabe que pode viver sem pecado e que pode igualmente aplicar todas as suas forças para evitá-lo. A *natureza* do homem coincide, para Pelágio, com o modo humano de existir que Deus lhe deu, tal como concebiam os estoicos.⁴²

37. *As confissões*, IV, 16.

38. *As confissões*, XI.

39. RUSSEL, 1982, p. 54.

40. Sobre o seu envolvimento com a Filosofia e os filósofos gregos: Callahan, 1967 e Pépin, 1971.

41. PLINVAL, 1943, cuja obra que se tornou básica no contexto da discussão contemporânea; Rees, 1998.

42. VALERO, J. B. El estoicismo de Pelagio. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, Madrid, v. 57, n. 220, p. 39-63, 1982. BONNER, G. Augustine and Pelagianism. *Augustinian Studies*, Villanova (PA), v. 23, p. 33-51; v. 24, p. 27-47, 1992/1993.