

JORGE COUTINHO

**ELEMENTOS DE HISTÓRIA
DA
FILOSOFIA MEDIEVAL**

Para uso dos alunos

FACULDADE DE TEOLOGIA-BRAGA
FACULDADE DE FILOSOFIA
Universidade Católica Portuguesa

3ª versão
B R A G A — 2 0 0 8

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA MEDIEVAL

A história da filosofia medieval — na sua flagrante originalidade e especificidade, que a distingue de qualquer outro período da história do pensamento — não se compreende sem uma prévia compreensão do que foi o seu contexto histórico, civilizacional e cultural, que nela se reflecte. Daí a necessidade metodológica desta introdução.

Note-se, porém, que, ao procurarmos a compreensão da história filosófica a partir do seu contexto cultural e civilizacional, não queremos afirmar a unilateralidade da influência desse contexto na filosofia. De facto, o que a pesquisa historiográfica mostra é que, em regra, em qualquer período histórico, a influência é circular, dá-se nos dois sentidos. Se, pois, tomamos como adquirido que o mundo medieval determinou em boa parte a orientação geral da história filosófica nesse tempo, precisamos de ter também em conta que o contrário também é verdadeiro. A correcta compreensão da história medieval não pode, pois, prescindir da uma abordagem dessa história em modo de círculo hermenêutico.

No caso presente, todavia, convém ressaltar a escassez da influência filosófica na vida da Idade Média por via imediata. Com efeito, neste longo período, a filosofia teve sempre um lugar e um papel secundários, sempre subalternizados àquela que era considerada a rainha dos saberes, isto é, à teologia. Só pela mediação desta, sem dúvida em boa medida modelada por aquela, é que ela determinou — especialmente com o seu tom platonizante — a orientação da civilização e da cultura que marcaram esse tempo.

1. A Idade Média

1.1. *Ideia geral*

A época histórica conhecida por Idade Média recebeu esta designação a partir do contexto epocal renascentista. O adjectivo «Média» tem aí um significado, mais que simplesmente cronológico, cultural e valorativo. Implica em si mesmo um juízo de valor, formulado na base de um critério classicista. O primeiro que assim a designou foi um tal Giovanni Andrea, bibliotecário pontifício, que, já em 1469, fala da *media tempestas*, distinguindo «os antigos da idade média» dos «modernos do nosso tempo».¹

¹ Seguimos aqui a periodização tradicional, que divide a história em quatro grandes épocas: antiga, medieval, moderna e contemporânea. Evitamos entrar no debate sobre a pertinência ou impertinência desta

Os homens do Renascimento, amantes dos valores clássicos greco-latinos, ao mesmo tempo que promoveram o seu renascimento das «cinzas» em que se haviam transformado após a queda do Império Romano no século V, e em que permaneceram até ao século XV, tomaram consciência particularmente aguda de que o milénio que mediava entre o antigo Classicismo e o que agora despontava no horizonte da história representava uma espécie de parêntese no curso progressivo da mesma história. Chamaram-lhe Idade Média exactamente por isso. Ela representava, para eles, uma paragem e, em muitos aspectos, uma regressão. Aparecia, em todo o caso, como um período intercalado, por força de circunstâncias várias, entre dois classicismos, quer dizer, entre duas épocas de (primeira ou grande) classe: o classicismo antigo e o moderno. Se não tivesse acontecido todo o conjunto de factores que fez emergir a Idade Média — pensavam eles — a história deveria ter continuado a desenvolver-se num sentido essencialmente progressivo. A Idade Média representava assim, para os homens do Renascimento, um atraso de mil anos, já que o que se convencionou chamar de modernidade, se não fosse esta paragem forçada, teria começado a surgir já no interior do Classicismo antigo, como seu natural desenvolvimento.

Esta perspectiva sobre a Idade Média está na origem de toda uma tradição de juízos de valor negativos ou depreciativos que, ao longo dos tempos modernos, se vêm fazendo sobre ela. Eles tiveram particular acentuação no Iluminismo do século XVIII, tendente a considerá-la como Idade das Trevas, contraponto essencial da Idade das Luzes. A sua reabilitação foi, todavia, repetidamente tentada: primeiro, pelo século XVII da Contra-Reforma católica; depois, no plano estético, pelo Romantismo do século XIX; já neste mesmo século se iniciam estudos histórico-científicos tendentes a distinguir, cada vez melhor, o positivo e o negativo. O resultado é que hoje, para aqueles que olham a Idade Média com objectividade histórica, sem preconceitos nem paixão, ela se apresenta semeada não só de muitas sombras mas também de muitas luzes. Daí que, além do mais, seja considerada, não apenas como inter-média, mas também como mediadora entre o antigo e o moderno²

1.2. *Génese da Idade Média*

A Idade Média emerge na história como resultado de três essenciais factores determinantes actuando em convergência: o arruinamento do mundo clássico antigo, a barbarização do espaço europeu e o advento e difusão do Cristianismo. Essa convergência dá-se ao longo dos primeiros séculos da chamada era cristã, mas

divisão. Veja-se, a propósito, J. Le Goff, *O imaginário medieval*, col. «Nova História» 13, Editorial Estampa, Lisboa, 1994, pp. 18-23 e 35-41. Aí este autor, admitindo embora o conceito de uma Idade Média em sentido estrito, abrangendo o milénio que vai do séc. V ao séc. XV, defende a ideia de uma Idade Média mais longa, embora entrecortada por sucessivos renascimentos e integrando períodos suficientemente distintos, que abrangeria toda a história desde o séc. IV até meados do séc. XIX. Em sentido contrário vão alguns historiadores, especialmente no campo da filosofia, que restringem a Idade Média aos séculos IX-XV.

² Os medievalistas falam de dois *renascimentos* da cultura clássica no interior da Idade Média, através dos quais aquela cultura, embora medievalizada, fez a transição para o início dos tempos modernos. Tais foram o renascimento carolíngio (séc. IX) e o renascimento do século XII. Com eles se formou um novo tipo de humanismo: o humanismo cristão, tipicamente medieval, feito da síntese de valores clássicos e cristãos. Vd. Paul Vignaux, *A Filosofia na Idade Média*, p.57.

acentua-se e torna-se determinante no século V. Estes factores permitem compreender o rosto característico da civilização e da cultura medievais, designadamente no que diz respeito ao pensamento aí produzido.

1.2.1. *Ruína do mundo clássico antigo*

A emergência de uma nova época histórica supõe sempre um processo de decadência da época que a precede. Implica sempre uma transformação ou metamorfose, em que tem aplicação o aforismo escolástico *corruptio unius, generatio alterius* (a corrupção de uma coisa implica a geração de outra). Assim aconteceu na passagem do mundo antigo para o medieval. A Idade Média resulta, antes de mais, do arruinamento do Império Romano e da civilização e cultura clássicas de que este se constituía como último grande suporte.

A consequência disso é que uma nova idade é sempre feita de uma forma nova sobre uma matéria herdada da que estava arruinada ou envelhecida. Há sempre uma maior ou menor continuidade. Não há rupturas absolutas na história. O que, nesta ordem de ideias, distingue a passagem do antigo para o medieval de outras grandes viragens epocais é que o antigo — que aqui é o clássico grego e romano — terá na Idade Média uma larga presença. A continuidade prevalece aí sobre a ruptura. Esta dá-se mais no plano da civilização ou das infra-estruturas materiais, que os bárbaros invasores destruíram ou arruinaram; no plano da cultura, porém, os medievais, conscientes da sua inferioridade, sempre reconheceram os valores do Classicismo e, a seu modo, procuraram aproveitá-los e dar-lhes continuidade.

Isto tem particular verificação na história da filosofia. A Idade Média viverá, em larga medida, da herança filosófica grega: primeiro de Platão e do neoplatonismo; mais tarde também de Aristóteles. Não, todavia, sem que sobre essa herança tenha exercido o seu próprio labor filosofante. O platonismo e o aristotelismo medievais não serão pura repetição ou reposição em cena daqueles que a antiguidade conhecera.

1.2.2. *Barbarização do espaço europeu*

Os bárbaros que, desde o século III, mas sobretudo ao longo do século V, invadiram e ocuparam o espaço do Império Romano do Ocidente arrastaram consigo três principais consequências. Por um lado, apressaram a ruína do Império, já decadente por razões internas. Por outro, estabeleceram uma nova ordem e uma nova organização políticas, que estarão na base da Europa medieval e mesmo da Europa moderna. Finalmente, infundiram na civilização e na cultura da tradição clássica o seu espírito bárbaro ou o seu primitivismo. Foi este terceiro factor que determinou, no essencial, o sentido regressivo da Idade Média.

No domínio da filosofia, a influência bárbara traduz-se também negativamente. É a principal — ainda que não a única — responsável por uma razoável incriatividade filosófica, não só directamente em razão do seu primitivismo, mas também pela predisposição dos bárbaros para acolherem como suficiente, ou mesmo como totalizante, a visão religiosa do mundo de que o Cristianismo era portador.

1.2.3. O Cristianismo

A influência do Cristianismo na emergência da Idade Média exerce-se progressivamente desde a sua aparição no mundo. Podemos, no entanto, distinguir três momentos decisivos. O primeiro é o da sua própria afirmação em face do paganismo antigo. Na medida em que traz consigo um fermento de renovação do homem ou de promoção de um homem novo, quer no plano individual quer no plano social, o Cristianismo vai progressivamente fazendo explodir o paganismo, substituindo gradualmente o humanismo pagão, com a sua mentalidade e os seus costumes próprios, por um humanismo cristão.

O segundo momento decisivo acontece com a paz de Constantino, outorgada pelo Edito de Milão em 313. A partir daí, a Igreja sai das catacumbas ou da situação de ilegalidade, clandestinidade e marginalidade, e começa a sua afirmação no plano da organização social, jurídica e administrativa. Organiza-se em dioceses, seguindo o próprio modelo imperial. Ao mesmo tempo, começa a difusão do monaquismo. Dioceses e mosteiros serão os dois grandes pilares da civilização nos primeiros e mais difíceis séculos da Idade Média.

O terceiro momento, que é o mais decisivo, dá-se no século V, quando a presença do Cristianismo converge com a presença dos bárbaros e a ruína do Império e da sua civilização. Ele apresenta-se então como a única força espiritual capaz de salvar a história de um retrocesso total no sentido do primitivismo cultural e civilizacional. Com a sua estrutura organizativa já consolidada e o seu ascendente espiritual sobre os bárbaros incultos e selvagens, em face de um mundo de destruição e de ruína, podemos dizer que viu a criança, que era, culturalmente, a Europa saída dos bárbaros, cair-lhe nos braços para que dela cuidasse, a criasse e educasse. Em sua preocupação pastoral, pondo ao serviço do novo mundo em formação as suas qualidades de «perita em humanidade», assumiu então o papel de salvadora, modeladora e guia da civilização que haveria de surgir das ruínas da civilização clássica. Foi assim que os bispos e os monges se tornaram verdadeiros líderes ou «chefes polivalentes de um mundo desorganizado», juntando à sua função religiosa, uma função política, social, económica e até militar³.

Este ascendente e esta influência fizeram-se sentir, além do mais, na conversão massiva dos povos bárbaros ao Evangelho cristão. A civilização medieval acabará assim por receber do cristianismo uma das suas marcas fundamentais. Ela ficará conhecida como a civilização cristã medieval. Isso se ressentirá também no campo

³ Idem, o. c., p. 60. Esta simbiose do sagrado e do profano, do religioso e do civil — que atravessará toda a Idade Média e ainda se continuará, em parte, sob diversas formas, para além dela, frequentemente transformada em conflito da ordem temporal com a ordem espiritual ou do poder político com o eclesiástico — está na base do que virá a ser a Cristandade medieval, de que adiante se falará. Do lado da Igreja o que se passou, para o definirmos em largos traços e necessariamente em simplificação excessiva, foi que esta começou por assumir uma postura maternal, prolongou-a em maternalismo e acabou, algumas vezes, por a transformar em efectiva tentativa de domínio. Não soube despojar-se a tempo de funções que só supletiva e provisoriamente lhe poderiam competir, para dar, como convinha, a Deus o que é de Deus e a César o que é de César. Esta foi toda uma história de tendencial totalitarismo religioso e eclesiástico, ou de sacralismo civilizacional, em nome de Deus e dos seus direitos, um pouco à maneira do que se passa, em nossos dias, com o fundamentalismo islâmico.

do pensamento, o qual será ele mesmo um pensamento cristão. No seu conjunto, será mesmo mais pensamento teológico que filosófico.

1.3. *Caracterização*

As características fundamentais da Idade Média decorrem do processo da sua génese e compreendem-se a partir dos três factores que a determinaram. A partir delas, por sua vez, podemos compreender algumas marcas fundamentais da filosofia medieval.

1.3.1. *Medievalização do clássico*

A Idade Média não enjeita o legado cultural do Classicismo greco-romano. Assume-o, porém, não na sua pureza clássica, mas submetendo-o ao espírito que lhe era próprio: medievaliza-o, quer dizer, barbariza-o e cristianiza-o. A língua da cultura (o latim), o sistema escolar, os programas de estudo, as aquisições da ciência e do pensamento, mesmo o modelo administrativo imperial-romano (dioceses, hierarquia governante, títulos como *summus pontifex*...), e a própria ideia de império, tudo é aproveitado, mas ao mesmo tempo adaptado ao modo e à medida do homem medieval, sistematicamente em função do interesse religioso. A língua será o latim medieval; as escolas estarão ligadas às dioceses e aos mosteiros, ao clero e aos monges; os seus programas orientam-se para o estudo da teologia, da liturgia e da pastoral; as ciências adquiridas e o pensamento em geral são igualmente aproveitados em função da compreensão da fé, isto é, em função da teologia, e, desde Carlos Magno, haverá um império cristão. Esta medievalização conheceu, no entanto, duas fases e duas medidas.

No período da chamada Alta Idade Média (séculos V a VIII, ou mesmo a X), assiste-se essencialmente à decadência dos valores clássicos. O que há aí de cultura são essencialmente restos ou ruínas do clássico, geralmente guardados e preservados pelos mosteiros. Vive-se ainda do que ficou da destruição. A barbarização é aí máxima. O românico, na arte, é porventura a expressão mais visível desse empobrecimento a que ficou reduzido o clássico-romano.

A partir do Renascimento Carolíngio (séc. IX) e sobretudo do século XI, a Idade Média começa a afirmar-se nos seus valores próprios, sempre na base da herança clássica, mas agora vincadamente marcados pelo espírito medievo. É então que, ao lado das línguas neolatinas ou românicas e germânicas, no plano do uso popular, vigora, no plano da cultura, o latim medieval; é então também que se produz a literatura trovadoresca e de cavalaria, que surge o estilo gótico na arte, que se criam as primeiras universidades e que se elabora a teologia medieval com a sua feição especulativa.

1.3.2. *Espiritualismo*

A decisiva influência do Cristianismo, interpretado por Santo Agostinho em chave platonizante e contrapondo a sua visão do mundo e a sua prática da vida às que eram próprias do antigo paganismo materialista, fez que a Idade Média desse

toda a ênfase aos valores do espírito. O homem medieval tendeu a viver voltado para as coisas do espírito. A vida em geral orientava-se fundamentalmente para o horizonte da Vida Eterna. Do ponto de vista da visão cristã do mundo, pode dizer-se que esta primazia do espiritual, com a inerente secundarização e subordinação dos valores materiais da vida, constituiu uma das riquezas da Idade Média, que o mundo moderno foi perdendo pro-gressivamente até chegar ao materialismo da civilização contemporânea. Enquanto tendência extremista, ela implicou, todavia, um reverso de medalha, que foi o menosprezo, quando não positivo desprezo, dos valores da matéria.

No plano da vida prática, isso reflectiu-se, além do mais, na pouca importância que se dava a coisas como a higiene, a educação física e os cuidados do corpo, as condições de habitação e assim por diante.

No plano da vida teórica, a Idade Média dedicará, em geral, pouco interesse ao estudo da Natureza com carácter experimental. A sua grande preocupação centrar-se-á no saber teológico e místico — ou no mundo interior em que a alma se encontra com Deus. E, no que toca ao conhecimento da Natureza, que apenas lhe interessa em função daquele saber, não cultivará, em geral, a ciência experimental, antes viverá do saber livresco herdado dos antigos.

A filosofia reflectirá também esta tensão espiritualista, pelo que, até ao século XIII, dará toda a preferência aos legados platónico e neoplatónico; e sobretudo alimentará sistematicamente um grande empenhamento teológico.

1.3.3. *Teocentrismo*

A forte influência do Cristianismo determina também o sentido teocêntrico da civilização e da cultura medievais. Deus será aí o centro de convergência e o supremo referencial da vida. A Idade Média, como se exprimiu Charles Péguy, tenderá a modelar-se como «l'image et le commencement, le corps et l'essai de la Cité de Dieu». Este teocentrismo exprime-se bem na arte gótica, reflexo de todo um mundo em ogiva. Com a sua perfeita estruturação em vertical, os seus arcos em ogiva, o seu lançamento em altura, as suas agulhas apontando o Céu, a catedral gótica é o símbolo plástico mais eloquente de uma civilização em que tudo converge para Deus. E com ele se liga também o sentido hierárquico da organização da vida (feudalismo), em que Deus — o *Deus Majestatis* ou o Cristo *Pantocrator* da arte gótica — ocupa o seu trono, no topo da escala dos estratos sociais e dos poderes subordinados, como supremo senhor do mundo e da vida.

No domínio do saber, também a teologia ocupa o lugar cimeiro, como rainha das ciências, à qual todas as demais estão subordinadas e em função da qual existem e funcionam. A filosofia inclui-se nessa subordinação e serviço, em lugar imediatamente abaixo da ciência divina, como *ancilla theologiae* (serva da teologia)⁴.

1.3.4. *Fideísmo*

O homem medieval tenderá a ver tudo com os olhos da sua fé religiosa. Terá, portanto, uma visão tendencialmente fideísta ou sobrenaturalista do mundo e da

⁴ A expressão é de S. Pedro Damiano (séc. XI).

vida. A Bíblia, como palavra revelada por Deus e fundamento da sua fé, tenderá a exercer para ele um papel epistemologicamente totalitário: no entender do homem medieval — ou na sua compreensão epistemológica do estatuto dos saberes, e designadamente do saber da razão e do saber da fé —, ela diz tudo o que ele precisa de saber⁵.

Como consequência desta sobrevalorização da fé, ou desta errada compreensão do seu estatuto epistemológico no confronto com os demais saberes, o homem medieval tenderá, antes de mais, a prescindir das ciências experimentais da Natureza. Pouco preocupado com as causas segundas, tende a referir os fenómenos directamente à sua Causa Primeira, isto é, a Deus como Providência do mundo. Na Idade Média, a investigação da Natureza com carácter experimental só por excepção se cultivou, o que arrastou consigo, sem dúvida, um notável atraso no progresso científico.

Também a filosofia se ressentirá deste excesso. Será com dificuldade que se afirmará como saber autónomo relativamente à ciência da fé que é a teologia. Terá que lutar pelos seus direitos e sua dignidade próprios. A teologia tenderá a absorver em si a filosofia. Ao longo de toda a Idade Média, embora mais acentuadamente desde o século XI, assiste-se a uma tensão, por vezes violenta, entre a razão e a fé, a filosofia e a teologia, quer dizer, entre uma predominância fideísta e uma certa afirmação de racionalismo.

Este excesso fideísta, juntamente com o primitivismo cultural bárbaro, foi porventura o principal responsável por aquilo que se considera o obscurantismo medieval. Evitando, no crente comum e frequentemente na própria teologia, submeter-se à instância clarificadora da razão, e mesmo à averiguação da razoabilidade da fé ou das razões de crer, provocou e alimentou uma fé muitas vezes primitiva, irracional, em que se misturam a verdade e a lenda, a religião e a superstição, o verdadeiro culto e a feitiçaria.

1.3.5. *O ideal do santo*

A Idade Média cristã substitui o antigo humanismo horizontalista, típico tanto do paganismo antigo como do neopaganismo moderno por um humanismo verticalista. Na Grécia dos tempos clássicos a plenitude humana era definida como *paideia* traduzida em Roma por *humanitas*. Tratava-se do pleno desenvolvimento das capacidades do homem, confinada porém aos limites da própria finitude humana. No helenismo que se lhe seguiu, a angústia existencial e a inquietação espiritual generalizadas levaram o homem à procura de um ideal de sábio (*sofús*) e de sabedoria (*sofia*). Era a busca do verdadeiro sentido da vida, que se reconhecia não estar, afinal, encontrado.

⁵ Já S. Jerónimo (340-420) — o tradutor para latim da Bíblia *Vulgata*, usada em toda a Idade Média e para além dela até ao século XX — escrevia, p. ex., referindo-se concretamente ao Livro de Isaías: «E que dizer da sua doutrina sobre física, ética e lógica? Este livro é como um compêndio de todas as Escrituras, e contém em si tudo o que a língua humana pode exprimir e a inteligência dos mortais pode compreender.» (Prefácio ao *Comentário sobre o Livro do Profeta Isaías*).

Note-se que esta errada compreensão epistemológica do papel da Bíblia por parte dos medievais é, todavia, mais compreensível que a de muitos cientistas de hoje, os quais não entendem que a Bíblia contém uma mensagem religiosa e não é um livro de ciência, e por isso não entendem porque é que não se exprime em linguagem científica.

O Cristianismo identificará então o ideal do sábio com o ideal do santo. O santo é o verdadeiro sábio. É a santidade que representa agora o verdadeiro sentido da vida e a verdadeira plenitude humana, uma plenitude à medida da própria plenitude de Deus. O homem só se realiza plenamente em Deus. A Idade Média viverá esta tensão entre o humano e o divino, entre o pecado e a graça, ou na famosa metáfora agostiniana, entre a cidade terrestre e a cidade celeste⁶.

Compreende-se assim que, na Idade Média cristã, se assista a um extraordinário florescimento de santos. Na filosofia, o reflexo sente-se no pouco apreço desta como mera curiosidade intelectual e na sua frequente tensão para a mística. Daí também a larga preferência medieval por correntes de filosofia de pendor místico, como foram designadamente a platónica e a neoplatónica, bem como a versão cristã destas que foi o augustinismo.

1.3.6. *Cristandade, colectivismo e totalitarismo*

A Idade Média alimentou sempre uma certa nostalgia do Império desfeito. Motivada proximamente pela necessidade de defesa do conjunto das nações cristãs contra a ameaça islâmico-árabe, não só tentou a sua restauração, com Carlos Magno, no ano 800, como encontrou um substituto na instituição da Cristandade. Esta constituiu-se como espécie de grande comunidade político-religiosa, formada pelo conjunto das nações cristãs. Nessa espécie de *respublica christianorum*, o homem medieval via simultaneamente o Império de Cristo como substituto do Império Romano — fortaleza inexpugnável pelo Islão invasor e conquistador — e a continuação alargada do antigo povo de Deus que fora o povo de Israel⁷. Dois factores essenciais garantiam a sua unidade e coesão: um interno, que era a comum profissão de uma mesma fé⁸; e um externo que era a comum submissão à suprema autoridade de um chefe comum: o Papa.

A ideia da Cristandade obedecia a dois grandes objectivos funcionais. Constituindo-se como grande cidadela fechada⁹, procurava, por um lado, o seu

⁶ «Dois amores fizeram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus, a cidade terrena; o amor de Deus até ao desprezo de si, a cidade celeste» (*De Civitate Dei*, XIV, 28).

⁷ Efectivamente, a Idade Média interpretou a ideia bíblica de «povo de Deus» mais em sentido sócio-político-religioso que em sentido teológico e místico ou verdadeiramente eclesiológico.

⁸ A fé cristã acabou por funcionar como ideologia oficial da Cristandade. Compreende-se que, neste contexto e neste horizonte limitado de compreensão, a Cristandade tenha acabado por instituir um órgão de vigilância sobre a unidade e pureza da fé, garantia primeira da unidade e solidez do sistema, e de repressão dos seus desvios. Foi assim que, em 1233, o papa Gregório IX, para combater a heresia dos cátaros ou albigenses, fundou a Inquisição. Num contexto social em que o político e o religioso andavam estreitamente ligados, compreende-se também que esta tenha servido, muitas vezes, mais que para defesa da fé, para servir interesses políticos. Ela desempenhou, no âmbito da Cristandade, um papel semelhante ao das modernas polícias políticas dos regimes totalitários ou autoritários (Gestapo, KGB, PIDE, etc.). Foi particularmente cruel em Espanha, sob a responsabilidade directa do «grande inquisidor», Torquemada, e também na Itália. Em Portugal foi introduzida por D. João III, tendo frequentemente estado ao serviço da política. Note-se que, quando se diz que a instituição da Inquisição se compreende no seu contexto histórico, não se quer dizer que se justifica. Hoje, ela é muitas vezes evocada para manter a consciência colectiva vigilante contra excessos do tipo que ela representou. Não raro, essa evocação serve também como manobra de diversão, para desviar a atenção dos modernos abusos do poder ou das modernas formas de Inquisição. E também, por vezes, para justificar a não adesão à fé cristã em si mesma. É, em todo caso, abusivo identificar com ela toda a Idade Média ou todo o cristianismo.

⁹ Este modelo sociológico da Igreja como sociedade fechada, fora da qual o que existia eram os «infiéis», era a antítese do modelo de Igreja aberta, como luz para o mundo e fermento de renovação na massa da humanidade. A sua relação com este tendia a ser de defesa e de ataque, nisso se incluindo quer o carácter

próprio fortalecimento interno nos vários domínios da vida colectiva¹⁰, e, por outro, o alargamento da sua capacidade de resposta militar na luta contra os «infiéis» muçulmanos que, desde o século VIII, estavam às suas portas em «guerra santa» de conquista do seu espaço religioso e político. Assim uma Europa e um cristianismo de bárbaros, que eram tradicionalmente guerreiros, não viram outra estratégia para fazer frente ao expansionismo islâmico-árabe senão a da resposta à «guerra santa» com o fechamento em forte e alargada cidadela (e às vezes com a guerra), e à união do religioso com o político por parte do Islão com um paradigma semelhante.

A esta ideia de cristandade anda ligada, antes de mais, uma concepção tendencialmente totalitária da organização e do funcionamento da sociedade. Trata-se de um totalitarismo de cariz religioso e eclesiástico, que anda implícito na própria ideia de Deus como *Deus Majestatis*, diante do qual o homem medieval se apaga, submetendo-lhe totalmente a sua humanidade.

Existe *totalitarismo* sempre que, num conjunto composto de partes, uma parte se arroga o papel de todo, absorvendo em si as outras partes sem lhes reconhecer a sua relativa autonomia. No presente caso significa que a parte que cabia a Deus, como Senhor soberano, tendeu a absorver aquela parte de legítima autonomia que é inerente à ordem da Criação e que o próprio Deus quis respeitar como tal. Foi essa relativa autonomia que o homem medieval não entendeu suficientemente.

No concreto isso traduziu-se em que a religião tendeu a absorver a vida civil, o sagrado a absorver o profano, e a Igreja a chamar a si direitos e funções que, normalmente, seriam próprios da sociedade civil. A civilização medieval — com o seu figurino excessivo de «cidade de Deus» — tendeu assim a configurar-se como civilização sacral ou como um sacralismo civilizacional. A isso foi conduzida a partir do papel de tutora da sociedade e da civilização que a Igreja, através dos monges e dos bispos, assumira desde a derrocada do Império Romano e o início da dominação bárbara. Ela foi assim a antítese daquilo que, na «cidade secular» moderna, se apresenta como uma civilização secular ou laica, com tendência para ser mesmo secularista, isto é, em afirmação de independência ou autonomia absoluta, sem qualquer referência a Deus nem à religião.

Além disso, o totalitarismo medieval assumiu a forma de *colectivismo*. O colectivo, como totalidade, tendeu a sobrepor-se ao individual. As grandes realizações da Idade Média — construção das catedrais, empreendimento das cruzadas, elaboração do saber — foram mais obra da colectividade que de figuras individualizadas. No plano estritamente religioso, a Cristandade, como colectividade de crentes de uma mesma fé, cultivou o espírito de consciência colectiva. Esta sobrepunha-se à consciência individual. Por isso tendeu a obrigar todas as pessoas a

apologético da sua doutrina, quer o seu espírito de cruzada, quer a própria ideia de guerra religiosa, com que se opunha designadamente ao Islão, este mais radical ainda nesta ordem de coisas. Não era, pois, como hoje se entende melhor, uma relação de abertura ecuménica a outras confissões religiosas, de diálogo pastoral com o mundo e de dinamismo missionário em face dos não crentes. A Igreja era vista como o lugar exclusivo da salvação, não como sacramento universal da salvação. A tudo isto anda ligada uma certa tendência para a intolerância religiosa, para o sectarismo e para o *compellere intrare*. Os seus inimigos não eram o pecado ou a infidelidade, mas os próprios pecadores e infiéis.

¹⁰ Além do mais, assim procurava converter as energias e hábitos guerreiros dos povos bárbaros, e as suas mútuas rivalidades, em vontade positiva de construção solidária do Reino de Deus.

aderirem à fé cristã. Foi a prática do *compellere intrare*, do forçar a entrar para o grémio da Igreja. Não houve a liberdade religiosa e, em geral, a liberdade de consciência e a correspondente tolerância religiosa e ideológica, a que estamos habituados nos tempos modernos.

Este totalitarismo reflecte-se na concepção do saber. A teologia tendeu a ser tudo. O único paradigma do saber admitido, desde Santo Agostinho, foi o de uma «sabedoria cristã» (*sapientia christiana*), essencialmente teológica, absorvendo em si a filosofia como parte integrante de um único todo. Só a partir de S. Tomás de Aquino esta concepção será claramente posta em questão.

Mas também o colectivismo teve os seus reflexos sobre o saber da Idade Média. Primeiro, no plano individual, porque não havia lugar para a dissensão nas ideias. Todos tinham que pensar conforme a doutrina oficial, embora dentro de um relativo pluralismo. Segundo, no plano institucional, porque o saber foi aí obra de uma instituição colectiva — a escola medieval. Foi a teologia e filosofia escolásticas, obra colectiva das escolas da Cristandade, mais produto do espírito do tempo ou da alma comum de uma civilização que de génios particulares, mais obra anónima que assinada por sujeitos com nome próprio. E isso, apesar da relevância de algumas figuras individualizadas.¹¹

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

CROUZET, Maurice (Direction), *Histoire Générale des Civilisations*, P.U.F., Paris, tome III, pp. 7-29.

DUBY, Georges, *O tempo das Catedrais. A arte e a sociedade*, «Nova História» 8, Editorial Estampa, Lisboa, 1993.

LE GOFF, Jacques, *A Civilização do Ocidente Medieval*, col. «Imprensa Universitária» 32, Editorial Estampa, Lisboa, 1983, vol. I, esp. caps I e V.

2. Juízos de valor sobre a Idade Média

Desde que há consciência de uma Idade Média como época histórica com uma identidade própria ela tem sido pomo de discórdia entre os que sobre ela lançam o seu olhar crítico. Condenada sem apelo por uns e exaltada entusiasticamente por

¹¹ Esta nossa visão do pensamento medieval foi recentemente reforçada pelo estudo de Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge* («Chemins de pensée», Seuil, Paris, 1991). Para este medievalista, «des vrais, sinon les 'grands', auteurs du XIII^e siècle [...] ce sont des anonymes» (p. 66). Reflectindo e comentando a sua maneira de ver, escreve David Piché: «Les intellectuels qui s'adonnent à la pensée ne sont que les antennes réceptrices d'un réseau de thèses et d'idées qui circulent librement dans l'univers anonyme des discours où elles se rencontrent, se recoupent et interfèrent l'une dans l'autre» («Penser au Moyen Âge» d'Alain de Libera, «Laval Théologique et Philosophique», 52, 1 (février 1996) 200); «de savoir n'est pas un objet produit par des individus, mais un message qui passe à travers eux; les penseurs ne sont pas la cause efficiente de la pensée, mais le lieu d'exercice de celle-ci» (ibid.).

Este comentador faz mesmo aplicação, ao caso, da famosa tese medieval do monopsiquismo, como dessubjectivização do acto do pensamento: «il faut croire que la pensée ne provient pas des hommes mais advient en eux, que c'est la pensée que se sert des hommes pour trouver à travers eux son lieu d'expression, son ouverture au langage, et qu'autrement elle circule librement dans l'esprit du temps, en déployant son réseau de thèses, notions, idées et concepts; bref, il faut parvenir à concevoir la pensée comme un univers discursif trans-subjectif.» (l. c., 211).

outros, só em tempos relativamente recentes tem prevalecido a preocupação de um juízo verdadeiramente crítico, isto é, cientificamente fundado nos dados históricos objectivos, sem parcialidade, sem simplismo, sem paixão e sobretudo sem preconceitos¹².

Um juízo personalizado da nossa parte só poderá ser ele mesmo suficientemente fundado após um conhecimento bastante do que foi essa época, e, no caso vertente, só após o estudo do que foi a filosofia medieval. Por razões de ordem prática, e porque mesmo assim se revelam úteis ao próprio estudo da filosofia na Idade Média, inserem-se aqui, em modo de juízos prévios, as valorações fundamentais que a história moderna e contemporânea regista.¹³

Os juízos depreciativos andam ligados ao espírito da modernidade que, desde os finais da própria Idade Média e sobretudo desde o Renascimento, tem animado e modelado a generalidade da história pós-medieval. Gerado em reacção dialéctica pelos excessos da medievalidade, o espírito moderno assume-se, nas suas manifestações mais significativas, como a antítese e superação do espírito medieval. No plano ideológico, ao teocentrismo contrapõe o antropocentrismo; no plano epistemológico, ao fideísmo opõe o racionalismo; no plano estético, ao barbarismo gótico contrapõe o classicismo. A «lenda negra» da Idade Média tem, no entanto, a sua história.

Posta a circular nos séculos XV-XVI, é alimentada por duas grandes correntes de pensamento, uma cultural e outra religiosa. O humanismo renascentista, particularmente sensível aos valores culturais e estéticos do classicismo greco-romano, dedicou-se a cultivá-los com entusiasmo, na língua, na literatura, na arte em geral e na própria vida. Em consequência, os homens do Renascimento nutriram um enorme desprezo pela cultura e pela arte medievais, considerados como bárbaros ou «góticos», incomparáveis com o esplendor da arte clássica que fizeram renascer. Ao mesmo tempo, substituíram o estilo medieval de vida, adoptando ideais, valores e modelos do humanismo clássico pagão.

Por seu lado, o movimento da Reforma protestante desencadeou uma reacção paralela no campo religioso. O quadro de referência modelar da vida religiosa cristã era para os reformadores o da Igreja dos primeiros séculos, pré-medieval, que consideraram a mais próxima do genuíno Evangelho de Cristo. No estrito aspecto religioso, a Igreja da Cristandade representou para eles um recuo ou um afastamento daquele, uma desvirtuação, degenerescência ou adulteração do autêntico cristianismo: substituiu a Bíblia por Aristóteles, o Evangelho pela Escolástica, Jesus Cristo pelo Papa, e assim por diante. No aspecto humanístico, a Cristandade, com o seu cariz colectivista e totalitário, absorveu os valores individuais na colectividade, não

¹² O homem de cultura média ainda hoje tende a ver a Idade Média por um prisma predominantemente negativo. É a influência do Iluminismo e suas sequelas que ainda se faz sentir na cultura contemporânea.

¹³ Como escreve Jacques Le Goff, «A roda da Fortuna, esse símbolo tão caro ao Ocidente medieval, gira também para as épocas, e até para as civilizações. A idealização das recordações também transforma o passado colectivo. [...] Depois, em muitos casos, à idealização sucede o descrédito e o esquecimento. Mais tarde, a descoberta de novos documentos, o recuo histórico, os pontos de vista de novos olhares e as variações da moda voltam a modificar a imagem do passado, fazem girar a roda. Sucedem-se as lendas negras e as lendas douradas.» (*A civilização do Ocidente medieval*, vol. I, Editorial Estampa, Lisboa, 1983, p. 15).

respeitou a justa liberdade dos crentes, tornou-se mais Igreja de opressão que de libertação.

O século XVII, sendo preenchido pela reacção da Contra-Reforma Católica, representou uma certa recuperação do espírito medieval, no interior dos tempos modernos. O Concílio de Trento (1545-1563) apostou forte na reorganização da Igreja e na recristianização da vida, e isso foi entendido em boa parte como regresso a valores da Cristandade medieval perdidos ou menosprezados pelo humanismo paganizante do Renascimento e pela Reforma protestante.

No século XVIII, entretanto, a «lenda negra» da Idade Média voltou à cena. Foi o século da forte «crise da consciência europeia», como lhe chamou Paul Hazard, por obra do movimento do Iluminismo ou Ilustração. A preocupação fundamental dos iluministas foi a de redimir o homem moderno de toda a sobrevivência daquilo que consideravam as trevas do obscurantismo medieval, como condição indispensável para o progresso da modernidade. Na sua mira esteve particularmente a crença religiosa, considerada filha daquelas trevas e mãe de todo o obscurantismo. Advogaram o domínio absoluto da razão, especialmente da razão científica, como mãe de toda a luz e fonte de todo o progresso. Moveram por isso uma guerra sem tréguas à fé religiosa que, segundo eles, aliada ao espírito medieval, projectava sobre os tempos modernos o obscurantismo da Idade Média. Em seus escritos de combate e propaganda, de que foi especial instrumento a *Encyclopédie*, desenvolveram e exploraram antíteses redutoras e radicais, de cariz combativo e mesmo ideológico, a pôr em evidência o espírito moderno como irreconciliável com o espírito medieval: civilização e barbárie, razão e superstição, luz e trevas, e assim sucessivamente. A Idade Média foi por eles reduzida a uma longa «noite gótica» apenas iluminada pelas fogueiras da Inquisição.¹⁴ Na sua mira estava, além disso, o derrube do «ancien régime», cujas raízes mergulhavam na fundura histórica da Idade Média feudal.

Este espírito iluminista — e com ele o juízo negativo-depreciativo sobre a Idade Média — prolongou-se por todo o século XIX e ainda pelo século XX, apenas na vertente final deste se encontrando seriamente posto em causa, em razão dos excessos dos seus efeitos negativos, pela nova consciência histórica desenvolvida pela chamada pós-modernidade.

Mas o século XIX foi um século de grande ambivalência. E à «lenda negra» juntou-se aí a «lenda dourada» sobre a Idade Média. Foi, antes de mais, com o romantismo, que procedeu à sua reabilitação estética. O medievalismo romântico fez reviver a vida medieval no fantástico maravilhoso da sua literatura e da sua arte. Foi, em parte, uma reacção contra os excessos do racionalismo iluminista e da Revolução

¹⁴ Como escreve Alain de Libera, «Si l'on considère le passé avec les yeux d'un *Aufklärer* [= iluminista] le Moyen Age est le trou noir de la culture européenne» (*Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1991, p. 86). Convém notar, todavia, que esta visão simplista e preconceituosa difundida pelo Iluminismo e ainda corrente na mentalidade de muitos tem efectivamente o cariz de visão ideológica. De facto, ainda que tenha algum fundamento na realidade, é redutora e vesga. Mais que obedecendo a uma análise serena e objectiva da mesma realidade, tem-se imposto pelos métodos típicos das ideologias, designadamente a propaganda, na base de *slogans* simplificadores e embrutecedores da inteligência (tipo «cartilha» ou cassette), destinados a impôr, irracional e cegamente, a sua «verdade», à maneira de credo religioso ou verdade dogmática.

Francesa — em que se inclui o gosto pela regresso a um certo primitivismo ou «ingenuidade», heideggerianamente traduzível por uma maior proximidade da natureza ou do ser —, em parte uma forma de fundamentação e justificação do nacionalismo romântico, com o regresso às raízes medievais das nações europeias. O mais importante desta reabilitação estética foi, porém, que ela acabou por levar a uma síntese com o espírito científico reclamado e difundido pelo Iluminismo. Por essa via, conduziu à reabilitação histórico-científica da Idade Média. A partir de meados deste século, começaram a multiplicar-se os trabalhos de investigação histórica séria sobre aquela época, e com eles começaram a vir à presença não só os seus aspectos escuros mas também as suas luzes próprias. Deixou de se poder fazer sobre ela um juízo simplista, unilateral e preconcebido.¹⁵

Em modo de síntese final e apenas esquemática, poderíamos dizer que a Idade Média se fez com luzes e sombras, que fundamentam que, acerca dela, se tenham produzido «lendas douradas» e «lendas negras». Luzes e sombras provêm de todos os três factores que estiveram na sua génese e determinaram o seu rosto próprio. O classicismo em ruínas foi responsável pela subsistência de um fundo de civilização (positivo) que, embora medievalizado (negativo), serviu como mediação entre a antiguidade clássica e a modernidade. Os bárbaros foram responsáveis pela regressão cultural (negativo), mas, ao mesmo tempo, acolheram, a seu modo, valores clássicos e valores cristãos (positivo). O cristianismo revolucionou positivamente a visão e a prática da vida típicas do paganismo (positivo), ainda que se tenha deixado levar por excessos de vária ordem (negativo).

A filosofia medieval participou, como era natural, da sorte global da época em que foi produzida. Em geral, pela sua estreita ligação à Idade Média, e em especial, por ter andado estreitamente atrelada à teologia ou mesmo absorvida nela, por se ter desenvolvido como filosofia confessional-cristã e, ao menos aparentemente, não ter por isso gozado daquela liberdade de pensamento que é condição de toda a verdadeira filosofia, e ainda por não parecer apresentar novidade substancial em relação à filosofia antiga, a filosofia medieval foi considerada, durante bastante tempo, indigna de qualquer estudo sério.

Porém, a partir da encíclica *Aeterni Patris* do Papa Leão XIII (1879), que promoveu «a restauração da filosofia cristã nas escolas católicas», aos estudiosos da Idade Média em geral começaram a juntar-se estudiosos da filosofia medieval. Desde então até aos nossos dias multiplicaram-se os medievalistas da filosofia, entre os quais se contam nomes de grande envergadura científica, tais como Grabmann, Ehrle, De Wulf, Geyer, Mandonnet, Gilson, Maritain, van Steenberghen. Por obra deles foi vindo sempre mais à luz o verdadeiro rosto do pensamento medieval que, sendo sem dúvida eminente e predominantemente teológico, nem por isso deixa de incluir uma forte componente de reflexão filosófica.¹⁶

¹⁵ Com ironia, no seu livro atrás citado, Alain de Libera gosta de chamar a atenção para múltiplos aspectos sombrios e mesmo cruéis da cultura e da civilização nossas contemporâneas, que nada ficam a dever à barbárie medieval. Vd especialmente o cap. 4 (*L'«Occident chrétien»*), pp. 86-98.

¹⁶ Veja-se, a propósito, F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIII^e Siècle*, cap. I, pp. 9-28. Como veremos, a Idade Média viveu entre a permanente tensão e o permanente diálogo entre a fé e a razão, a teologia e

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, vol. II (1ª), 3ª ed., BAC, Madrid, 1975, pp. 10-18.

LE GOFF, Jacques, *A Civilização do Ocidente Medieval*, vol. I, Introdução (ed. cit., pp. 15-23).

VAN STEENBERGHEN, F., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Louvain, 1974, cap. I, pp. 36-77.

3. Filosofia e religião na Idade Média

3.1. «*Intellectus quaerens fidem*»: o filosofar na fé e a filosofia cristã

Como já se depreende de quanto ficou dito ao falarmos sobre a génese e as características da Idade Média, a filosofia anda aí sistematicamente ligada à religião¹⁷. O homem medieval nasce, vive e morre numa atmosfera religiosa. É nessa atmosfera que se move também a sua inteligência de homem pensante. Quando, pois, se decide a pensar racionalmente o mundo e a vida — e, com isso, a ser filósofo —, de facto já os encontra pensados no credo da sua fé. «Pensados» não é, porém, aqui a palavra própria, porque, na verdade, a fé não é, em si mesma, um pensamento pensado pelo homem, mas um pensamento revelado por Deus.

Mas a verdade é que o homem medieval sentiu também, como é próprio da natureza humana, a necessidade de pensar por si o mundo e a vida, quer dizer, de filosofar. Ao decidir fazê-lo, porém, o que se propunha não era propriamente encontrar-lhes a inteligibilidade ou o sentido ignorados, porque, de facto, eles não eram ignorados. Era, sim, pensar por si o que já estava dado pela divina revelação. A filosofia medieval constituiu-se assim, numa forma ou doutra, sistematicamente à maneira de um *intellectus quaerens fidem*¹⁸, frase que podemos traduzir, antes de mais, por «uma razão que se move no horizonte da fé». Move-se interrogando (*quaerens*) a fé. A razão, que quer saber por si, pergunta primeiro à fé.

A fé fornecia então à razão uma dupla resposta. No início do seu filosofar, ela iluminava-lhe o horizonte do pensamento, dizendo-lhe antecipadamente aquilo que ela queria saber. À razão restava assim o labor de procurar saber por si o que já sabia pela fé. Se, por exemplo, queria saber como é que o mundo teve origem, a fé dizia-lhe, de imediato, que o mundo fora criado do nada por Deus. O filósofo ia então tentar fundamentar e compreender racionalmente essa verdade da fé. É o que se pode chamar, da parte desta, a sua *função iluminadora* dos caminhos da razão. No final do filosofar, a fé exercia, em face da razão filosofante, uma *função judicativa* ou *normativa*. A ela competia julgar sobre o acerto ou a falsidade das conclusões do

a filosofia, ora mais em tensão ora mais em diálogo. Por si própria foi aprendendo, com o tempo, os caminhos de uma mútua relação epistemológica justa e de um justo e profícuo relacionamento funcional entre uma e outra.

¹⁷ O que se passa no espaço da Cristandade passa-se, a seu modo, paralelamente nos espaços sócio-culturais do Islamismo e do Judaísmo, onde floresceram também importantes correntes de pensamento filosófico e teológico.

¹⁸ Esta expressão foi modelada pela inversão da sua contrária, *fides quaerens intellectum*, da autoria de Santo Anselmo, autor do séc. XI (cf. *Proslogion*, Prólogo). Uma e outra são inspiradas por Santo Agostinho (sécs. IV-V): *intellige ut credas*, entende para creres, *crede ut intelligas*, crê para entenderes (*Serm.* 43, 9).

filósofo que, por isso, a ela deveria sempre ater-se como suprema norma ou critério de verdade.

De uma filosofia assim constituída parece que se pode, com fundamento, dizer que é uma «*filosofia cristã*», quer porque se inspira na fé cristã, dela recebendo luzes prévias, quer porque por ela se orienta nas afirmações ou teses que produz. Ela tem necessariamente em si uma marca cristã, que a diferencia de outras filosofias alheias a essa influência. Sobre este assunto, porém, deter-nos-emos mais demoradamente no item 4 desta Introdução Geral.

3.2. «*Fides quaerens intellectum*»: *filosofar sobre a fé ou a teologia cristã*

Mas a verdade é que o homem medieval, não apenas procura reflectir racionalmente ou filosofar *na fé*, quer dizer, movendo-se no horizonte de compreensão que lhe é dado antecipadamente pela fé, mas também, e acima de tudo, procura reflectir, com a ajuda da razão e designadamente da razão filosófica, *sobre a fé*. Por essa via, ele tenta a (possível) compreensão racional da mesma fé (*intellectus fidei*), fundamentando-a, explicando-a e sistematizando-a, e deste modo constituindo aquela ciência da fé que é a *teologia cristã*.

Convém notar, entretanto, que, no concreto da história do pensamento medieval, a relação — entenda-se a relação de cariz positivo, porque também houve, por vezes, uma relação de cariz negativo — da razão com a fé e da filosofia com a teologia obedeceu a diversos figurinos, de que os mais relevantes foram o de Santo Agostinho (em que a fé e a razão funcionam no interior de um mesmo saber, o «saber cristão») e o de S. Tomás de Aquino (em que filosofia e teologia aparecem como dois saberes distintos e mesmo com possibilidade de existirem separados).

4. O problema de uma «filosofia cristã»

4.1. O problema

A expressão «filosofia cristã» tem constituído pomo de discórdia quer entre filósofos quer entre historiadores da filosofia. Não tem sido pacífica a sua aceitação, nem no plano teórico e abstracto da sua legitimidade epistemológica (questão de direito) nem no plano prático e concreto da sua verificação histórica (questão de facto). Posto sob o ponto de vista sociológico, o problema, pelo menos à primeira vista, parece não oferecer dificuldade. É inegável que a Cristandade e em geral o mundo cristão produziu e continua a produzir uma filosofia própria, diferente, por exemplo, das filosofias islâmica, judaica ou budista, produzidas nos contextos sócio-culturais do Islamismo, do Judaísmo e do Budismo. Em sentido semelhante se fala, com fundamento, de uma filosofia germânica, de uma filosofia anglo-saxónica ou de uma filosofia norte-americana. A dificuldade surge quando o problema se põe, mais funda-mente, do ponto de vista epistemológico, isto é, quando se tem em conta que

a fé cristã e a filosofia representam dois modos de saber inconfundíveis e irreduzíveis um ao outro. Nesta perspectiva, não se trata de saber simplesmente se houve ou não (e se porventura ainda há) uma filosofia produzida por filósofos cristãos no quadro sócio-cultural da Cristandade e do mundo cristão, mas sobretudo de saber se essa filosofia foi efectivamente influenciada na sua própria doutrina pelo Cristianismo e, em última análise, trata-se mesmo de saber se é possível uma filosofia receber tais influências permanecendo verdadeira filosofia.¹⁹ Trata-se, pois, de saber se a própria expressão «filosofia cristã» é em si mesma epistemologicamente legítima.

O problema tem a sua importância para o estudo que vamos fazer da filosofia medieval. Com efeito, se tivermos em conta desde já que toda a filosofia na Idade Média cristã se fez na linha de um *intellectus quaerens fidem*, à partida se põe o problema de se não estaremos porventura em face de um equívoco. Não será que, bem vistas as coisas, não há mesmo na Idade Média nenhuma filosofia ou, pelo menos, nenhuma filosofia original? Não terá havido apenas teologia, ou seja, saber da fé coadjuvado pela razão filosofante?

4.2. Resenha histórica do problema

O adjectivo «cristã» aplicado à filosofia, curiosamente, aparece nas fases da história em que o pensamento cristão sofre o confronto de correntes de pensamento pagãs ou, em todo o caso, sem conotações confessionais-religiosas. Compreende-se por isso que isso aconteça primeiro nos tempos do Cristianismo nascente, especialmente no contexto do paganismo clássico, e recentemente quando, a partir do século XIX, se começa a desenhar mais fortemente a orientação pós-cristã da cultura e a desenvolver o neopaganismo contemporâneo. Em compensação, essa adjectivação está ausente no interior da Cristandade medieval.

Na Patrística, deparamos por exemplo com Santo Agostinho (354-430) a falar da «*nostra philosophia christiana*», que contrapunha à «filosofia dos pagãos»²⁰. Nos alvares dos tempos modernos, a expressão reaparece em Erasmo²¹. E tornou-se corrente nos meios católicos a partir da já referida encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII, que, ao utilizá-la no subtítulo²², de algum modo consagrou com a sua autoridade o seu uso.

¹⁹ Como adiante veremos, esta distinção entre o aspecto sociológico e o epistemológico do problema acabará por se esbater. Com efeito, o plano sociológico de uma qualquer filosofia — sendo identificável com o fundo cultural ou a cultura concreta que, numa determinada sociedade, constitui o con-texto e o pré-texto ou conjunto de pressupostos pré-reflexivos do seu desenvolvimento como texto reflexivo — determina sempre, de uma forma ou de outra esse desenvolvimento. Hoje admite-se assim que apenas teoricamente se pode falar de uma filosofia como saber de uma razão pura ou «incontaminada» de pressupostos culturais. Na prática, todas as filosofias são filhas de uma razão cultural, isto é, de uma razão influenciada e marcada pelo contexto cultural em que se desenvolve.

²⁰ *Contra Julianum*, IV, 14, 72; *De Civitate Dei*, XXII, 4.

²¹ No subtítulo da sua obra *Paraclesis, id est, adhortatio ad christianae philosophiae studium* (*Paraclesis*, isto é, exortação ao estudo da filosofia cristã).

²² A indicação temática referida em título complementar dizia: «*De philosophia christiana, ad mentem Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, in scholis catholicis instauranda*» (Sobre a restauração da filosofia cristã nas escolas católicas, segundo a mente do Doutor Angélico S. Tomás de Aquino). Por filosofia cristã entendia Leão XIII aquela que, desde o princípio do Cristianismo, tinha sido elaborada pelos filósofos cristãos.

Foi também por esta altura que começou a constituir problema. Alguns críticos e historiadores racionalistas, herdeiros da mentalidade iluminista, contestaram a sua legitimidade. Foi o caso, por exemplo, de Harnack, para quem os dois termos da expressão foram vistos e dados como contraditórios. Nesta posição se colocou também, entre outros, Max Scheler, enquanto que Maurice Blondel defendeu a tese da existência de uma filosofia cristã.

Na década de 30, já em pleno século XX, irrompeu acesa polémica, polarizada em Émile Bréhier e Etienne Gilson. O primeiro negou repetidamente quer a existência de uma filosofia cristã quer a legitimidade epistemológica da própria expressão. O segundo, fundamentando-se na investigação e verificação históricas, sustentou que a filosofia medieval foi de tal modo marcada pela influência do Cristianismo que lhe é devida a qualificação de filosofia cristã. Ao lado de Bréhier alinhou Léon Brunschvicg; ao lado de Gilson, Jacques Maritain.

Mais recentemente, Heidegger, F. Masai, e historiadores cristãos como Mandonnet, Sertillanges e Van Steenberghe, entre outros, contestaram a legitimidade da expressão. A razão fundamental que aduzem é a de que o adjetivo «cristã» não afecta nem pode afectar intrinsecamente o substantivo «filosofia», e se o afecta é anulando esta como filosofia, já que esta releva simplesmente da razão e não da fé. Contrariamente, porém, C. Tresmontant, R. Mehl, L. Bogliolo, K. Rahner e Paul Ricoeur, entre outros, defenderam, na base de diferentes fundamentações, que há lugar para se falar legitimamente de uma filosofia cristã.

Uma tal divergência de opiniões, ligada a personalidades de inegável valor intelectual e filosófico, testemunha, por si mesma, a dificuldade e subtilidade do problema que, por isso, continua e continuará talvez indefinidamente em aberto. No fundo, trata-se de equacionar e resolver, em termos justos e rigorosos, duas questões epistemológicas: primeiro, a difícil questão da relação epistemológica entre a fé religiosa e a filosofia como saber da razão num mesmo filósofo, por suposto o filósofo cristão; segundo, e mais amplamente, a questão da relação entre a filosofia e o contexto cultural em que se desenvolve.

4.3. *Reflexão sobre o problema*

4.3.1. *Dados epistemológicos fundamentais*

O Cristianismo não é uma filosofia mas uma religião. Mais ainda: é uma religião que se apresenta como revelada por Deus. O cristão é por isso, enquanto tal, um crente, quer dizer, alguém que acolhe as verdades da Revelação numa atitude de fé. Embora, se for um cristão cultivado e adulto na fé, deva procurar fundamentar essa fé em razões de crer, todavia, aquilo em que acredita, acredita-o não por ser intrinsecamente evidente (evidente em si mesmo) mas porque é algo revelado por Deus e sabe que Deus, quando diz alguma coisa, nem se engana nem engana (evidência extrínseca). Apoia-se, pois, na autoridade de Deus revelador, que é a da sua absoluta ciência e da sua absoluta veracidade. O Cristianismo é portanto uma

doutrina (saber que se ensina)²³, não uma filosofia (saber que se faz por esforço próprio); apoia-se na fé, não na razão.

4.3.2. *Novidade doutrinal do Cristianismo*

A doutrina da revelação cristã, ou, se preferirmos, judeo-cristã, apresenta indubitavelmente uma novidade essencial na resposta a múltiplos problemas fundamentais que desde sempre se colocaram ao espírito humano. Em relação ao pensamento pagão que lhe é anterior, incluindo as mais altas manifestações da filosofia grega, ela traz consigo uma verdadeira revolução cultural. A mensagem bíblica «mudou de modo irreversível a fisionomia espiritual do Ocidente»²⁴, condicionando, desde a sua difusão pelo mundo, a história do pensamento. A partir daí, «o cristianismo tornou-se um horizonte intrans-ponível»²⁵. Ou se irá filosofar *na fé*, ou fora da fé *em harmonia com a fé*, ou fora da fé *contra a fé*. A compreensão da problemática que nos ocupa exige uma breve amostragem de alguns principais pontos e aspectos dessa novidade.

4.3.2.1. *A ideia de Deus*

A ideia grega de Deus, ainda que represente um esforço de sucessivas aproximações da verdade que lhe deve corresponder, andou longe daquela que se depreende da revelação bíblica. Mesmo nas suas mais altas expressões, não se desvinculou de todo nem de um certo politeísmo nem de um certo imanentismo nem de um certo abstractismo. Ainda quando afirmado como um Ente superior (Sócrates, Platão, Aristóteles...), nunca deixou de andar associado a uma pluralidade de deuses menores. Ainda quando situado acima do mundo, foi sempre visto como algo-do-mundo: Ideia subsistente donde promana necessariamente o mundo como sua sombra (Platão); Motor Imóvel do mundo (Aristóteles); Logos imanente ao mundo (estoicismo). Deus não é aí, em todo o caso, um ser pessoal.

O Cristianismo afirma inequivocamente quer a unicidade de Deus, quer a sua transcendência divina, ou o seu carácter absoluto, quer o seu carácter pessoal.

4.3.2.2. *A tese da criação*

A ideia de criação foi sistematicamente ignorada dos gregos e de todo o pensamento pagão. Na filosofia grega, o mundo era visto ou como eterno e auto-suficiente no seu ser, ainda que dependente de Deus no seu movimento (Aristóteles), ou como exteriorização de Deus (estoicismo) ou, na melhor das hipóteses, como participação (Platão) ou emanção (Plotino) necessária e eterna a partir dele.

²³ A palavra doutrina, que em latim se diz *doctrina*, tem a mesma raiz do verbo *docere* (ensinar).

²⁴ Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, trad. brasileira do original italiano *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Edições Paulinas, São Paulo, 1990, vol. I, p. 377.

²⁵ Cf. *Ibid.* pp. 378-379.

Na Bíblia, afirma-se desde o princípio que o mundo foi tirado do nada por Deus. Se, como tal, participa do ser divino, é por livre decisão do Criador e não por necessidade (como em Platão). Além de outras implicações, esta concepção contém em si a ideia de que o mundo não é auto-suficiente no seu ser e por isso não é absoluto. É dependente e relativo, criatura de Deus seu verdadeiro e único senhor. É finito, contingente e frágil, mutável e temporal, radicalmente inconsistente por si mesmo, apenas subsistindo pela radical e permanente dependência do seu Criador. Como tal, não pode ser objecto de idolatria, como acontecia, de algum modo, na cultura grega e como volta a acontecer na cultura pós-cristã do nosso tempo.

O humanismo grego, com seu espírito apolíneo e o seu excessivo optimismo cósmico, tendia para uma certa idolatria do sensível, numa espécie de religião cósmica e horizontal, de que a filosofia epicurista se constituiu como a mais significativa interpretação e justificação. Ao contrário, na Bíblia, o homem é sistematicamente convidado a referir o mundo criado ao seu Criador e a só a este prestar adoração.

Por outro lado, em relação à tradição de pensamento oriental, a visão bíblica do mundo afasta o radical pessimismo, tendente a ver aquele como intrinsecamente mau, lugar de sofrimento, infelicidade e condenação²⁶. O mundo era aí ou obra de um Deus mau, rival do Deus bom (Mazdeísmo dualista), ou alienação, exteriorização e degenerescência do divino Originário (Hinduísmo e suas derivações). O sentido da vida era por isso, logicamente, o da radical *fuga do mundo* ou do regresso a esse divino Originário, pela via da ascese ou libertação de todo o contágio da matéria. Diferentemente, no Cristianismo, o mundo, sendo criação amorosa de Deus, é dado como positivo (*posto* no ser por Deus que por natureza é bom). Se na história cristã tem havido uma mística da fuga do mundo (*fugiendum a saeculo*), não é no sentido de desprezo absoluto deste, mas no da sua relativização. É convite a não olhar o mundo como absoluto e divino, buscando o absoluto e o divino para além dele, no único Absoluto que é Deus.

4.3.2.3. *Valorização do homem*

Na Grécia a afirmação da dignidade pessoal do homem esteve longe de ser um dado adquirido. Quem mais se empenhou na afirmação da dignidade humana foi o epicurismo. Embora surgindo tardiamente, já na era helenística, esta filosofia apareceu como espécie de Ilustração (*Aufklärung*) para os tempos antigos, tendente a devolver o homem alienado a si mesmo. O epicurismo foi uma reacção contra todas as formas culturais em presença que impediam o homem de ser senhor do seu destino: medo dos deuses, do destino, do futuro, da morte. Ele mostra que o homem grego se considerava joguete de forças que o transcendiam, fossem elas biológicas, cósmicas ou transcendentais. Porém, a sua afirmação da autonomia humana fez-se em modo excessivo e contraditório: por um lado, o homem tornou-se, não imagem e semelhança de Deus, como é afirmado na Bíblia, mas igual aos deuses; por outro lado, foi reduzido a um ser meramente material, sem condições ontológicas que o pudessem afirmar como um ser verdadeiramente pessoal.

²⁶ Esta visão do mundo, que se enraíza no pensamento filosófico-religioso das grandes religiões asiáticas (Hinduísmo, Bramanismo, Budismo, Mazdeísmo...), introduziu-se na Grécia pela via do Orfismo, exercendo a sua influência em importantes correntes de pensamento, como o pitagorismo, o platonismo e o neoplatonismo.

No pensamento de tradição oriental — que, já sabemos, teve larga presença também na Grécia — o ser humano era estrangeiro neste mundo. Era uma alma encarnada num corpo, expiando um pecado anterior. A vida era para ele um castigo e o mundo o inferno da sua desdita.

A revelação bíblica resgatou o homem de todas essas alienações culturais, libertando-o dos grandes medos antigos, sem todavia fazer dele um deus. Mostrou-lhe a sua dignidade de pessoa, de criatura privilegiada entre todas as demais do universo envolvente, filho de Deus, objecto dos seus cuidados paternais e da sua graça salvadora; pôs em suas mãos toda a obra criada para que a enriquecesse com o seu trabalho e a sua cultura e dela cuidasse como do seu jardim. Além disso, mostrou-lhe a sua condição de filho de Deus e herdeiro da riqueza divina. O seu projecto essencial é o de um Paraíso onde é chamado a ser plenamente feliz junto de Deus.

4.3.2.4. *A Providência pessoal*

A ideia de um Deus providente aflora já em Sócrates e em Platão (demiurgo que ordena e governa o mundo). Aristóteles ignorou-a, apresentando um Deus Pensamento-de-Pensamento, fechado sobre si próprio e que ignora o mundo. O estoicismo afirmou uma providência de modelo panteísta e necessário (a providência identificava-se aí com o destino inelutável). Em todo o caso, nunca na mentalidade grega surgiu a ideia de uma Providência que cuida livre e amorosamente de cada homem individual.

Diferentemente, Jesus Cristo revela Deus como Alguém que cuida de cada criatura em particular, e com especial cuidado da criatura humana: «Olhai as aves do céu: não semeiam nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, o vosso Pai celeste as alimenta. Ora, não valeis vós mais que muitos passarinhos?» (Mt 6, 26).

4.3.2.5. *Amor-eros e amor-agápe*

Os gregos, especialmente com Platão, valorizaram a ideia do amor enquanto *éros*, isto é, enquanto carência e procura daquela plenitude divina a que aspira o coração do homem. Pelo amor-*éros* o homem tendia a elevar-se do sensível para o supra-sensível, do terreno para o celeste, buscando assim a sua plenitude.

O Cristianismo não ignora esta dimensão do amor humano. Mas, para além dela, traz à luz uma nova dimensão, que é a do amor-*agápe* ou amor-dom, em latim traduzido por *caritas* (caridade). O amor não é primordialmente conquista mas dom. É Deus que desce à fundura do homem para o elevar à sua alura divina. O amor-caridade é assim visto como graça criadora e re-criadora ou redentora. Se há no homem um amor-*éros* é porque, antes dele, há em Deus esse amor-*agápe*. Se o homem deseja subir até às alturas divinas é porque, antes disso, Deus o chama e o eleva para lá. Todo o desejo humano é assim, no mais fundo de si, desejo de Deus. E por detrás de todo o desejo humano, de todo o *éros*, anda uma palavra de Deus a que tende a responder uma palavra do homem.

4.3.2.6. *O corpo e a sexualidade*

O paganismo antigo, de modo análogo ao que se verifica no neopaganismo moderno, assim como cultivou a idolatria do mundo sensível, assim também se deu à idolatria do corpo e da sexualidade, justificando mesmo todo o tipo de depravações e aberrações sexuais: orgias dionisiacas (na Grécia), bacanaís (em Roma), prática do aborto e depravações de toda a ordem. Reflexos disso podem ver-se na própria arte clássica grega e romana. Ao contrário, a tradição oriental, com o seu dualismo e a sua visão negativista da matéria e do corpo humano, considerou o corpo e a sexualidade como intrinsecamente maus.

Diferentemente, o Cristianismo integrou o corpo e a sexualidade na obra criadora e redentora de Deus. Um e outro são ontologicamente bons, ainda que possam perverter-se pelo pecado. Contra a tradição oriental, insiste na afirmação da sua bondade ontológica originária. O corpo também é criação de Deus e é parte integrante do ser humano; e a sexualidade — e, com ela, a condição masculina e feminina do ser humano — é dada como igualmente criada e querida por Deus: «homem e mulher os criou [...]. E Deus viu que era bom» (Gén 1, 27 e 31). Porém, ao contrário do que pensam e praticam todos os idólatras do sexo, lembra insistentemente que também esta realidade está sujeita a normas éticas e que ela participa da contingência e fragilidade de toda a criação, estando por isso exposta a todas as formas de perversão e de pecado.

4.3.2.7. *O mal e o pecado*

No mundo grego, o mal, tanto físico como moral (pecado) era geralmente atribuído ao capricho dos deuses ou do destino, enquanto que na tradição oriental era visto como resultado da existência material e mundana do homem. Diferentemente, a Bíblia e o Cristianismo ligam-no à sua condição de criatura finita, contingente e frágil. O homem é lodo da terra, embora animado de um sopro divino. Em especial, o pecado é fruto da liberdade humana, ligada a uma vontade ela mesma contingente e frágil.

4.3.2.8. *A revolução dos valores*

Na mensagem das bem-aventuranças, e em todo o «sermão da montanha» (cap. V do Evangelho de S. Mateus), propõe-se e anuncia-se uma verdadeira revolução dos valores antigos. O que engrandece o homem não é já nem a riqueza material, nem a fama e a grandeza, nem o domínio da terra, nem muitas outras coisas que eram e são preferidas pelo critério de uma visão pagã da vida. Felizes são os pobres em espírito, isto é, os humildes, os mansos, os que põem em Deus e não no homem a sua confiança. O paradigma cristão de homem verdadeiramente grande é o da criança: «Se não fordes como as crianças não entrareis no reino dos Céus»; «Aquele que quiser ser o primeiro há-de ser o servo de todos»; «Quem a si mesmo se exalta será humilhado, e quem se faz humilde será exaltado». Em última análise isso implica que a felicidade e a salvação vêm de Deus e não do homem; não são fruto do esforço deste, mas graça ou dom gratuito daquele.

4.3.2.9. *O tempo e a história*

Na mentalidade antiga era comum a ideia de um tempo cíclico, a que anda ligado o mito do eterno retorno. O pensamento grego participa desta mentalidade. É um pensamento a-histórico. A História acaba aí reduzida ao paradigma da Natureza. Nessa concepção, tudo se repete ciclicamente, nada há de verdadeiramente novo na face da terra.²⁷

Na revelação cristã, o tempo é dado como linear. Tem um princípio (Criação) e um fim (Fim dos tempos) absolutos. Há assim lugar para se falar de acontecimentos irrepetíveis. Nessa perspectiva, também a vida humana aparece com um sentido aberto. Não está fechada no enclausuramento do eterno retorno, mas abre-se para um horizonte de plenitude, no desejado encontro com Deus, como futuro absoluto da vida e da história. Em todo o caso, o homem sabe de onde vem e para onde vai. Criatura privilegiada de Deus, que é eterno, dirige-se para a eternidade, onde é chamado a participar da duração própria de Deus. Esta não é tempo circular mas presente absoluto, sem futuro nem passado e, por conseguinte, sem passagem daquele para este. É isso a eternidade.

4.3.2.10. *Imortalidade e ressurreição*

Os gregos afirmaram a imortalidade da alma, tendendo a ela reduzir o essencial do homem. O Cristianismo afirma a ressurreição dos mortos, isto é, de cada pessoa na sua inteireza de pessoa. Na vida eterna, cada qual será ele mesmo, com o seu nome ou a sua identidade própria.

4.3.3. *Influência na filosofia?*

Todos os historiadores admitem que a doutrina veiculada pelo Cristianismo influenciou o rumo da filosofia, especialmente ao longo da Idade Média. No que nem todos estão de acordo é no sentido e na medida dessa influência.

O panorama do pensamento medieval mostra que, de facto, no plano filosófico, ele viveu em larga medida do legado filosófico grego e antigo, especialmente platónico-neoplatónico e, a partir do século XIII, também aristotélico. Já tivemos ocasião de aduzir a explicação fundamental para isso. Por um lado, essa presença da filosofia antiga testemunha o reconhecimento do valor dessa filosofia pela Idade Média. Ela era um dos valores clássicos que os medievais jamais quiseram enjeitar. Além disso, o Cristianismo como tal, não obstante algumas oposições,

²⁷ A mentalidade antiga intuiu que só a imutabilidade e a eternidade realizam plenamente a exigência do ser enquanto ser. Onde há mudança e temporalidade há degradação, negatividade e miséria ontológica. Daí a tendência para reduzir o devir ao permanecer e o tempo à eternidade. É como se, em face do tempo devorador, o homem antigo dissesse: «Ó tempo, volta pra trás, / Trás-me tudo o que eu vivi». Assim criou o mito do eterno retorno, em que a tendência degradante — representada no mito das quatro (ou cinco) idades do mundo: de ouro, de prata, de bronze, (de cobre) e do ferro — ia dar ciclicamente à originária idade paradisíaca. Esta concepção circular e cíclica do tempo, ou de um tempo superador da voragem do tempo, foi a sua maneira de o reduzir à eternidade. Tal como na geometria o círculo era considerado a figura perfeita, sem princípio nem fim, assim na concepção do devir o tempo circular era o tempo perfeito.

tendeu fundamentalmente a considerar a filosofia grega como propedêutica da fé²⁸, na linha de um *intellectus quaerens fidem*. Finalmente, a convicção de que tudo o que de importante precisava de saber sobre os problemas essenciais do mundo e da vida tinha a sua resposta na Bíblia, levava o homem cristão medieval a secundarizar a filosofia, que lhe interessava essencialmente como auxiliar para a reflexão sobre a fé, isto é, para a elaboração da teologia. Assim se comportou o próprio Santo Agostinho, para quem o saber do homem cristão era necessariamente um saber cristão (*sapientia christiana*), fundado na fé e auxiliado pela razão filosofante.

Esta verificação parece dar razão a Bréhier, quando afirma que «le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du christianisme», daí concluindo qu' «il n'y a pas de philosophie chrétienne»²⁹. Mais ainda: a haver influência do Cristianismo, esta terá sido mais negativa que positiva, mais de desmotivação para a tarefa filosófica que de motivação e efectiva realização. A filosofia medieval teria sido essencialmente uma reposição em cena de algumas das grandes correntes da filosofia grega.³⁰

Esta posição, porém, representa apenas um aspecto parcial da realidade. Com efeito, um exame mais atento e uma visão mais completa mostram que, por influência da fé cristã, o substracto grego da filosofia medieval sofreu importantes alterações qualitativas. Quer se trate da ideia de Deus, do mundo e do homem, quer do sentido existencial e ético da vida, detectam-se aí novidades substanciais, que são indubitavelmente marcas cristãs e que distanciam a filosofia medieval do substracto grego que lhe subjaz. Parece assim ter razão, por sua vez, Étienne Gilson, ao defender a existência histórica de uma filosofia cristã.

4.3.4. Filosofia cristã?

Pode contudo objectar-se que um tal pensamento não é filosofia mas teologia, na linha da *fides quaerens intellectum*. A uma tal objecção pode responder-se que, em íntima ligação com aquela linha, se desenvolveu a de um *intellectus quaerens fidem*, isto é, uma verdadeira reflexão racional sobre os grandes temas e problemas do mundo e da vida, embora tendo por horizonte de prévia iluminação ou compreensão a fé cristã. Essa reflexão pode ser estudada à parte da reflexão teológica estrita, ainda que, no concreto da sua elaboração ela se encontre frequentemente no interior da própria elaboração teológica. Se, por exemplo, em Santo Agostinho, quase toda a filosofia anda fundida na teologia, segundo o seu paradigma da *sapientia christiana*, já em São Tomás de Aquino, além deste modelo, encontramos obras de teor exclusivamente filosófico, incluindo uma das suas sumas, a *Summa contra Gentiles*, que alguns gostam de chamar Suma Filosófica, por contraste com a *Summa Theologica*.

²⁸ Os Padres da Igreja referem-na como «*praeparatio evangelica*» (uma preparação para o Evangelho), e aos filósofos como «pedagogos de Cristo».

²⁹ *Histoire de la Philosophie*, vol. I, p. 494.

³⁰ A hipótese de a Idade Média não ter tido uma filosofia própria, mas apenas, num sentido mais amplo, um pensamento não genuinamente filosófico, foi admitida pelo discípulo e sucessor de Gilson na Sorbonne, Paul Vignaux, o qual, para o significar, deu à primeira edição (1938) da sua conhecida história o título de *Histoire de la Pensée Médiévale* (mudado, na edição de 1958, para *Histoire de la Philosophie Médiévale*).

Se do terreno dos factos passarmos à mais radical questão de direito, que implica a da própria legitimidade da expressão «filosofia cristã», o problema a que temos de responder é o de se os dois termos da expressão não serão porventura contraditórios, isto é, se um filósofo cristão pode fazer verdadeira filosofia tendo em conta, ao fazê-la, a sua fé cristã. Será isso filosofia, na linha do *intellectus quaerens fidem* ? Não será antes teologia, na linha da *fides quaerens intellectum* ? Por outras palavras, o que se passa aí será uma reflexão sobre os problemas do mundo e da vida *fundada em razões da razão* filosofante, por mais que o pensador já esteja previamente em posse de razões de fé para os mesmos problemas? ou não será antes uma busca racionalizada do entendimento da fé, em que as razões últimas são sempre *razões de fé* ?

O problema é o da possibilidade de colaboração interdisciplinar entre a fé e a razão, e entre a teologia e a filosofia. Uma justa solução não pode ser obtida nem pela confusão dessas duas instâncias do saber nem pela negação de toda e qualquer possibilidade de colaboração. A filosofia tem certamente de permanecer filosofia. Mas a sua exigência de radicalidade, que implica, no seu próprio campo, a presença exclusiva da pura racionalidade, não impede que, no horizonte do filósofo, estejam previamente dadas outras fontes de saber e que as utilize como hipóteses de orientação para o seu labor filosófico³¹. Quando não seja a da fé religiosa, o filósofo tem necessariamente diante de si o saber do senso comum e em geral o saber da cultura em que se insere. O que ele, como filósofo, tem direito e necessidade de fazer é a ruptura epistemo-lógica com esse saber prévio — aquilo que, em hermenêutica, se chama a «distanciação» relativamente ao mundo da «pertença» (*Gebörigkeit*) de cada pensador, que é o mundo da sua pré-compreensão ou dos seus juízos prévios (ou pré-juízos) —, para o submeter, também a ele, à sua reflexão racional, fundamentando e explicando filosoficamente as conclusões a que essa reflexão o conduzir. Nessa condição ele faz verdadeira filosofia, quer ela acabe por dar razão ao senso comum ou à fé religiosa, por exemplo, confirmando filosoficamente as orientações que daí lhe advieram, quer acabe por os contradizer. O que ele não pode é, como filósofo, apelar para razões de fé ou de senso comum.³²

É isso o que acontece no filósofo cristão, que filosofa na fé. O filosofar na fé — quer dizer, tendo a fé como horizonte prévio de compreensão do mundo e da vida — não é um filosofar cristão ou um filosofar teológico. É sempre pura e simplesmente filosofar. Todavia, as sugestões e orientações que da fé recebe não deixam de facilitar a pesquisa da razão e de influenciar a direcção das suas conclusões. Uma filosofia assim elaborada terá necessariamente a marca cristã. Porém, na medida em que é submetida à instância da razão e tratada exclusivamente por ela, essa influência permanece exterior ao processo filosófico em si mesmo. Daí que, para melhor exprimir essa exterioridade, em vez de se falar de uma «filosofia cristã» — expressão em que todavia o adjectivo «cristã» apenas extrinsecamente

³¹ A possibilidade de uma filosofia como saber da razão pura é, de resto, um problema que se mantém em aberto. E, na sua concretização, é certamente, em boa medida, uma utopia. No concreto da sua realização, a filosofia anda sempre mais ou menos «contaminada» de interferências pré-racionais e arracionais, sejam elas a cultura ambiental, os sentimentos, preocupações, interesses e conflitos íntimos do filósofo, ou as suas convicções religiosas e morais.

³² Veja-se a propósito Michel Renaud, *O caminho para Deus no diálogo entre filosofia e religião*, «Rev. Port. de Filosofia», 51 (1995) 3-24, esp. 18 ss.

afecta o substantivo «filosofia» — se averigüe mais adequado dizer-se que a filosofia daí resultante é uma *filosofia de inspiração cristã*.

Como quer que seja, os elementos de reflexão aqui produzidos têm apenas carácter de ensaio ou tentativa de compreensão do problema. Como já atrás se observou, a própria presença de grandes filósofos e historiadores da filosofia dum lado e doutro da resposta a esta questão ilustra a subtileza e dificuldade de uma resposta apodítica e definitiva. Aliás, além do mais, está em jogo o próprio conceito de filosofia, um conceito sobre o qual há cada vez menos consenso. Trata-se de uma questão opinável, como tudo em filosofia, e como tal de uma questão sempre em aberto.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

- GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., J. Vrin, Paris, 1932, especialmente cap. I e II (pp. 1-38).
- HENRY, Michel, *Eu sou a Verdade. Para uma filosofia do cristianismo*, Vega, Lisboa, 1998
- NAUD, André., *Le problème de la philosophie chrétienne. Eléments d'une solution thomiste*, Faculté de Théologie, Montréal, 1960.
- RAHNER, K., *L'homme à l'écoute du Verbe*, Mame, Paris, 1968, pp. 54-58.
- RENAUD, Michel, *O caminho para Deus no diálogo entre Filosofia e Religião*, «Rev. Port. de Filosofia», 51 (1995) 3-24.
- SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophies*, Aubier-Montaigne, Paris, 1941, 2 vols.
- SOUSA, Maria Carmelita Homem de, *O problema da filosofia cristã — I: Sobre a essência da Filosofia*, Tavares Martins, Porto, 1976.
- TRESMONTANT, C., *As ideias fundamentais da metafísica cristã*, Usus Editora, Lisboa, 1994.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1974, cap. II, pp. 78-113.

5. Divisão da Filosofia Medieval

A Filosofia Medieval acompanha a história geral da Idade Média. Mais: em razão da sua estreita dependência da religião cristã, os seus começos situam-se ainda antes do advento da Idade Média, na própria eclosão do pensamento cristão desde o século I. É aí que está a nascente do pensamento medieval enquanto medieval (muito embora alimentando-se também de anteriores substractos clássicos), e é a partir daí que flui ininterruptamente como corrente nova ou original.

Por outro lado, no interior da própria Idade Média, é nítida a existência de dois (ou três) períodos profundamente distintos. O primeiro, entre os séculos V e VIII, correspondendo à chamada Alta Idade Média, acompanha o processo de consolidação da ocupação bárbara e do arruinamento das estruturas da civilização e da cultura clássicas. No interior da história da Igreja, ele corresponde à segunda grande vertente da chamada Era Patrística ou dos Padres da Igreja. Na história da arte, é aí que o elegante estilo clássico romano dá lugar ao austero e sombrio românico. O segundo período, por sua vez, prolonga-se entre os séculos XI e XV. É o tempo da Baixa Idade Média — já profundamente distanciada do Classicismo, mesmo decadente, com marcas profundas de medievalidade — e da Escolástica, a que corresponde, na arte, o estilo gótico. Entre os dois, os séculos IX e X constituem uma fase de ruptura e transição, culturalmente bastante obscura.

A Filosofia Medieval divide-se assim em:

Filosofia Patrística, com três períodos:

- 1º Patrística Incipiente (sécs. I-III);
- 2º Apogeu da Patrística (sécs. IV-V);
- 3º Patrística Tardia (sécs. VI-VIII).

Pré-Escolástica (sécs. IX-X).

Filosofia Escolástica, também com três períodos:

- 1º Escolástica Incipiente (sécs. XI-XII);
- 2º Apogeu da Escolástica (séc. XIII);
- 3º Decadência Escolástica (sécs. XIV-XV).

Deve, contudo, notar-se que alguns historiadores consideram como medieval apenas a Filosofia Escolástica.

APÊNDICE

O neoplatonismo (apresentação sumária)

O neoplatonismo, tanto pela sua situação cronológica (séc. III d. C.) como pela tradição em que se integra, insere-se na época da filosofia antiga. Considerando, porém, que, por um lado, frequentemente, por razões de impossibilidade prática, não chega a ser estudado na disciplina própria e que, por outro lado, sem ele não se entende a filosofia medieval, dele se dá aqui uma breve amostragem. Exposições mais completas podem ver-se nos principais compêndios ou tratados de história da filosofia.³³

6. 1. *Ideia geral*

No início desta corrente de pensamento parece estar um tal Amónio Sacas (175-242), cuja obra é desconhecida. Tal como hoje o conhecemos, o neoplatonismo teve como fundador um discípulo daquele, Plotino (205-271), natural de Licópolis, no Egipto, que fundou em Roma uma escola. Deixou obra escrita, mas apenas em forma de apontamentos, não sistematizada, portanto. Foi o discípulo deste, Porfírio, quem a ordenou e publicou em seis conjuntos de nove escritos cada uma, a que, por isso, chamou *Enéadas*.

Podemos considerar, no neoplatonismo, as seguintes características fundamentais: a) Retomando a visão dualista do mundo, proveniente de Platão, procura superar esse dualismo através da afirmação de um radical monismo: a dualidade do real é vista como condição derivada de uma radical unidade originária, na qual tende a ser reassumida. b) Inscreve-se no contexto cultural de angústia existencial, religiosidade e misticismo generalizados, típico dos últimos tempos da era pré-cristã e primeiros da cristã, tendo-se configurado como filosofia religiosa de tendência mística e mesmo de cariz soteriológico ou salvacionista. c) Como tal, ao menos do ponto de vista cristão, representa, ao mesmo tempo, o derradeiro grande esforço e a impotência da razão pagã para encontrar, por si mesma, uma resposta satisfatória para os mais graves problemas que se apresentam ao ser humano, quais são os problemas do mal e do sofrimento, do pecado e da morte.

Em razão das afinidades com o cristianismo, o neoplatonismo exerceu larga e profunda influência no pensamento medieval, quer filosófico, quer teológico e místico.

³³ Uma boa monografia em tradução portuguesa pode ver-se em Jean Brun, *O Neoplatonismo*, Bibl. Básica de Filosofia, Edições 70, Lisboa, 1991.

6.2. Esquema do real: uma unidade cindida, uma dualidade unificada

A realidade é constituída por dois grandes mundos: o mundo divino e o mundo sensível ou Natureza.

O *mundo divino* é constituído por três «hipóstases» ou substâncias hierarquizadas:

1º Na origem de tudo está o *Uno*. É assim que Plotino designa a realidade divina originária, que todavia evita chamar Deus. Tem as seguintes características fundamentais: a) é o princípio fontal de todo o ser ; b) é, em si mesmo, anterior e alheio a toda a multiplicidade, representando, como tal, a condição óptima e feliz de toda a realidade; c) é ontologicamente transcendente: está para além de tudo; d) e gnoseologicamente inefável: dele só sabemos o que não é, não o que é (teologia negativa).

2º Do Uno procede o *Espírito* ou *Inteligência divina*, que é inferior a ele e sua imagem. Resulta da autocontemplação do Uno, do seu virar-se sobre si próprio, e contém em si as ideias exemplares de todas as coisas, sendo o equivalente do mundo inteligível platónico. Como tal, implica já a cisão da sua unidade em dualidade e multiplicidade.

3º A *Alma Universal* ou *Alma do mundo*, inferior ao Espírito do qual procede e de que é imagem, é, ao mesmo tempo, o princípio de animação do universo sensível, sendo, como tal, o elemento de fronteira que une os dois mundos (sensível e divino).

O *mundo sensível* ou a *Natureza* é o mundo material, animado, à maneira de grande vivente, pela Alma universal. Esta irradia a sua própria substância, cindindo-se em multiplicidade de *almas individuais* que animam cada ser particular. Há, portanto, um panvitalismo no cosmos. A sua descida até à matéria é vista como uma *ousadia* ontológica: o ser divino «atreve-se» a descer até ao não-ser que é a matéria. O mundo sensível resulta assim de uma «queda cósmica» do divino no mundano: ele é a divindade decaída, degradada, materializada.

A matéria é vista como pura negatividade, limite de toda a positividade e, em última análise, como antípoda do Uno, princípio e sede do bem, ela é a raiz de toda a multiplicidade e dispersão e, como tal, a raiz de todo o mal.

No mundo sensível, o homem é um microcosmos que em si re(as)sume todo o universo, não só enquanto ser ambivalente de espírito e matéria (em que é comum aos outros viventes), mas sobretudo enquanto câmara de ressonância do sofrimento do mundo e responsável pela sua superação, através da via de retorno ao Uno originário. É pelo homem que tudo tende a regressar à sua origem divina.

6.3. Processo do real: Uno, «*exitus*» e «*reditus*»

O real existe, em três momentos ontológicos fundamentais, como permanência (1º momento) e processo: a saída (*exitus*) do Uno (2º momento) e o retorno (*reditus*) a ele (3º momento). Em termos hegelianos — Hegel inspira-se, além do mais, também no neoplatonismo —, são os momentos do «em si», do «fora de si» e do «para si» do real. Assim:

1º O Uno é, em si mesmo, permanência e auto-identidade, fora e anteriormente a todo o proceder.

2º Do Uno procede tudo o que há fora e aquém dele, até atingir o limite extremo da matéria. Esta processão (gr. *proodos*, *próodos*; lat. *exitus* = saída) dá-se por *emanação*. Esta é redutível ao conceito filosófico de geração, pois é uma transformação da própria substância originária e originante na originada. Não é uma criação do nada. A *emanação* pode definir-se como a produção, necessária e eterna, de uma hipóstase inferior pela correspondente hipóstase superior, resultando da plenitude desta e dando-se à maneira de irradiação da luz originária, ou de transbordamento ou desdobramento da substância originante. É degradante, já que cada hipóstase produzida é sempre inferior à produtora, um seu subproduto. A plenitude irradiante, de que resulta a silenciosa produção (*poiésis*) de uma nova hipóstase, dá-se pela contemplação (*theoria*): autocontemplação do Uno, primeiro, e contemplação da hipóstase superior pela inferior, depois.

Assim, o Uno, antocontemplando-se, produz o Espírito; este, que guarda em si a nostalgia³⁴ da origem, volta-se para o Uno, em contemplação, plenifica-se e produz a Alma universal; esta, por sua vez, nostálgica do Espírito, volta-se para ele em contemplação, plenifica-se e produz as almas individuais; e estas, nostálgicas da Alma universal, e, em última análise, do Uno, voltam-se para eles e, não produzindo já mais nada, porque estão impedidas pela barreira limitante da matéria, que, por outro lado, constitui a raiz da sua miséria e desgraça de ser, iniciam o processo de retorno.

3º Trabalhadas por esta nostalgia ou *éros* (desejo de retorno ao Uno originário), as almas buscam fugir à dispersão na multiplicidade da matéria, raiz do seu mal-ser e, conseqüentemente, do seu mal-estar. O mal-estar, ou sofrimento, das almas de todas as coisas ganha ressonância na alma do homem.

O regresso (*reditus*) ao Uno dá-se por uma via de ascese ou purificação ou catarse, que culmina numa união ou fusão mística. O primeiro nível de purificação (ética) dá-se pela prática das virtudes civis (prudência, justiça, fortaleza e temperança); o segundo (purificação estética) dá-se pela prática das virtudes estéticas (amor e arte); o terceiro (purificação dialéctica) dá-se pelas virtudes dianoéticas, isto é, pelo exercício da filosofia. Esta progressiva purificação tende a levar à união reidentificante com o Uno, por meio do *êxtase* místico.

O neoplatonismo, além de ambivalente, em razão do seu carácter simultaneamente filosófico e religioso, é uma filosofia profundamente ambígua, reflectindo-se essa ambiguidade na própria expressão linguística do pensamento do seu fundador. A ambiguidade do pensamento consiste, essencialmente, na simultânea afirmação da transcendência absoluta do Uno (ou Deus) e da sua identificação com todos os estratos de ser que lhe são inferiores (como sua forma degradada e decaída). Esta identificação constitui-o como um sistema panteísta. Como tal, nele, a resolução da dualidade e multiplicidade na unidade originária permanece, ela mesma, ambígua: é a mesma essencial substância que é simultaneamente una e múltipla, divina e mundana.

³⁴ De nostos (regresso) + algia (dor), nostalgia é a dor pela ausência de um passado, com desejo de regresso a ele.

Esta filosofia representa ainda uma visão do mundo e da vida essencialmente negativa: o mundo é Deus decaído, materializado, alienado, fora de si; no sofrimento deste mundo é, afinal, o próprio Deus que anda sofrendo, é Deus decaído, fora de si à procura de si.

Depois de Plotino, os neoplatónicos mais famosos foram: Porfírio, seu discípulo directo, organizador e editor das *Enéadas*, que escreveu também uma introdução ao livro das *Categorias* de Aristóteles (*Isagoge*), e imprimiu ao neoplatonismo uma orientação racionalizante; e Proclo, pensador rigoroso e claro, que o sistematizou.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

- BRUN, Jean, *O Neoplatonismo*, col. «Bibl. Básica d Filosofia», Edições 70, Lisboa, 1991.
BEIERWALTES, W., *Pensare l'Uno*, 2 vols, Vita e Pensiero, Milano, 1991, 1992.
ID., *Plotino*, 2 vols., *Vita e Pensiero*, Milano, 1993.
O'MEARA, Dominic, *Plotin. Une introduction aux «Ennéades»*, Cerf (Paris) / Editions Universitaires de Fribourg (Suisse), 1992.
TROTTA, Alessandro, *Il problema del tempo in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.
GILSMERLAN, P., *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1990.

FILOSOFIA PATRÍSTICA

INTRODUÇÃO

1. Contexto histórico

Abrangendo os primeiros oito séculos da era cristã, a Patrística acompanha a grande curvatura da transição da Idade Antiga para a Idade Média. Desde o século I o Cristianismo vai-se afirmando e consolidando. Desde o século III os bárbaros invasores vão impondo a sua presença. O Império Romano do Ocidente vai-se progressivamente arruinando até chegar ao seu termo em 476. Os séculos que se seguem são particularmente obscuros, marcados pela presença bárbara e seu primitivismo cultural.

Toda a Patrística vive, contudo, ainda sob o signo da cultura clássica greco-romana, em decadência nos primeiros tempos, em ruínas nos últimos. Os Padres da Igreja são todos eles homens formados nessa cultura. Ainda quando vivem sob o domínio bárbaro, não são bárbaros, mas educadores de bárbaros. Escrevem em latim clássico tardio, no Ocidente, ou em grego, no Oriente. Têm geralmente uma educação superior e alguns pertencem mesmo à nobreza romana.

Este é um tempo de declínio do espírito pagão e de progressiva afirmação do espírito cristão. É a era de ouro da elaboração da teologia patrística, uma teologia muito mais positiva e hermenêutica que especulativa ou filosofante. É por esta altura que, na sequência dos quatro grandes concílios — de Niceia (325), de Constantinopla (381), de Éfeso (431) e de Calcedónia (451) —, e suas lutas contra as heresias, se fixam os grandes dogmas da fé cristã e o credo da Igreja.

Esta forte afirmação da fé cristã nos primeiros séculos, por um lado, e os efeitos da barbarização nos últimos, por outro, — perturbação social, insegurança, destruição, primitivismo cultural — explicam que, salvo o caso de Santo Agostinho, a filosofia não tenha tido aí grande presença.

2. A designação «patrística»

O adjetivo «patrística», que muitas vezes também é usado como substantivo, indica quer a época quer a teologia, a filosofia e a cultura em geral ligadas aos chamados «Padres da Igreja» ou simplesmente «Padres». Esta palavra conserva aqui o significado originário do termo latino *patres* (pais). É a era dos pais da teologia ou da fé cristã racionalmente elaborada. No Ocidente, prolonga-se até Santo Isidoro de Sevilha (séc. VII); no Oriente, até São João Damasceno (séc. VIII).

3. Fundo grego da Filosofia Patrística

A Patrística rejeitou sistematicamente duas correntes gregas consideradas incompatíveis com o Cristianismo. Foram elas o epicurismo e o cepticismo. Aristóteles teve poucas simpatias e pouca presença. A sua metafísica aparecia como excessivamente fria e a sua ética demasiado naturalista e horizontalista. Nos primeiros tempos, o estoicismo foi bem recebido por alguns, e ainda Santo Agostinho (sécs. IV-V) se inspira nele para a sua doutrina da *lex aeterna*, das razões seminais e da cidade de Deus.

Mas a preferência geral dos Padres, com projecção na própria Escolástica, foi para o platonismo e o neoplatonismo. A sua ontologia idealista, o seu espiritualismo, o seu desprezo do mundo, o seu sentido religioso e místico da vida, a sua escatologia, continham muitas afinidades com a doutrina cristã. Sobretudo a partir de Santo Agostinho e por influência dele, a Patrística vive sob os signos de Platão e de Plotino.

4. Divisão da Patrística

A Patrística divide-se ora segundo um critério geográfico-linguístico ora segundo um critério cronológico. No primeiro caso, há a considerar uma Patrística ocidental ou latina e uma Patrística oriental ou grega³⁵. Correspondem respectivamente e *grosso modo* ao espaço do Império Romano do Ocidente, onde se difundiu a língua latina, e ao espaço do Império de Alexandre, onde se difundira a língua grega.

Segundo o critério cronológico, a Patrística divide-se em

- 1º Patrística Incipiente (sécs. I-III);
- 2º Apogeu da Patrística (sécs. IV-V);
- 3º Patrística Tardia (sécs. VI-VIII).

³⁵ A colecção mais célebre e completa dos escritos dos Padres, levada a cabo no século XIX por J. P. Migne, designa-se justamente por MIGNE, *Patrologia Latina* (PL) e MIGNE, *Patrologia Grega* (PG).

PATRÍSTICA INCIPIENTE

1. Fé cristã e filosofia grega

O tempo da Patrística Incipiente interessa à história da filosofia, essencialmente, na medida em que aí se dá a primeira confrontação entre a fé cristã e a razão pagã. Está-se num tempo em que o paganismo tem ainda grande vitalidade, mas em que também o Cristianismo vai progressivamente difundindo e afirmando a sua doutrina pelo mundo culto de então. Do ponto de vista filosófico, este era o mundo de influência grega ou mundo helenístico.

Mais que o reconhecimento ou a rejeição da mundividência cristã pela pagã e vice-versa — que também estão em causa — o problema que se levanta é de carácter epistemológico, isto é, o da natureza, validade e possibilidade de mútuo entendimento de duas fontes de saber, que são a da razão e a da fé. Os pensadores de então vêem-se obrigados a procurar compreender e definir o estatuto epistemológico de cada uma, a relação entre uma e outra e, particularmente, a função da filosofia relativamente ao saber da fé ou à teologia, então nascente.

Esta problemática surge quer no interior do Cristianismo quer a partir do paganismo. Dentro do Cristianismo, a hipótese do recurso à filosofia e o recurso efectivo surgem no interior do esforço teológico, quer em sentido positivo quer negativo. Positivamente, a filosofia pareceu necessária para a compreensão dos dogmas da fé e a consequente elaboração da teologia. Negativamente, a mesma necessidade foi, por vezes sentida, para combater as heresias, especialmente a do Gnosticismo.

Teoricamente e *a priori*, três fundamentais posições podem ser assumidas. Curiosamente, boa parte, senão todas elas, tiveram já verificação histórica na Patrística Incipiente. Ao longo da história do pensamento, até aos nossos dias, elas renovam-se e repetem-se no essencial, múltiplas vezes, com predominância ora de uma ora de outra, acompanhando, de resto, a problemática paralela das relações entre a Igreja e o mundo e, em geral, entre o sagrado e o profano.

a) *Relação de oposição.*

Na relação Igreja-mundo, corresponde à atitude de rejeição da Igreja por parte deste (laicismo, secularismo) e/ou deste por parte da Igreja (Igreja-Cristandade, Igreja-cidade fechada, tendo o mundo por inimigo). No campo específico do saber, trata-se da rejeição do valor da fé pela razão (*racionalismo*) ou da auto-suficiência da fé, com desprezo da razão (*fideísmo*).

A atitude racionalista é já típica dos filósofos gregos que escutaram S. Paulo no Areópago de Atenas (cf. Act. 17) e de que se faz eco na Primeira Carta aos Coríntios; e, em geral, é seguida pelos pensadores pagãos³⁶. Do lado cristão, a atitude fideísta

³⁶ Do lado do paganismo merece relevo a posição de Celso, filósofo platónico do século II. Na sua obra *Discurso verdadeiro*, não só se propôs denunciar, no plano político, a suposta ameaça que o Cristianismo representava para o Estado romano, como também, no plano filosófico, procurou demonstrar que o essencial da

aparece particularmente em Santo Ireneu (séc. II) e Tertuliano (sécs. II-III). Ambos consideram a filosofia como mãe das heresias.

b) *Relação de identificação*

Na relação Igreja-mundo, está presente sempre que se dá a munda-nização da Igreja (mundanismo) ou a sacralização do mundo (sacralismo). A Igreja-Cristandade representa, em certa medida, no interior desta, uma tal sacralização, frequentemente em conflito com o poder temporal que tentava dominar aquela (cesaropapismo). No campo do saber, reflecte-se na tentação de reduzir a fé a um saber natural e humano (*Gnosticismo*) ou, ao contrário, de absorver a filosofia no único saber da teologia (*teologismo*, paradigma da *sapientia christiana*).

c) *Relação de distinção e união*

Esta posição reconhece, por um lado, a superioridade da fé relativamente à razão e, por outro, a natureza distinta de cada uma delas e a sua autonomia relativa. Segue a norma de S. Tomás: *distinguir para unir*. Nessa base, defende, como positiva e construtiva, a relação de abertura, diálogo e colaboração entre as duas, atribuindo todavia à fé uma função de guia e norma da razão. Do lado da razão e da filosofia estamos perante o que podemos chamar o princípio da secularidade da ordem profana das coisas e, em especial, do saber da razão ou da filosofia relativamente ao saber da fé ou à teologia. Esta atitude foi assumida na prática e também teorizada, na Patrística Incipiente, por S. Justino e pela Escola de Alexandria.

2. São Paulo e a filosofia

A problemática a que nos estamos referindo teve a sua primeira verificação histórica no contexto da missão evangelizadora do apóstolo S. Paulo. Paulo era um homem formado na cultura helenística, de que Tarso, sua terra natal, era um centro florescente. Convertido do Judaísmo ao Cristianismo no espectacular episódio da estrada de Damasco, assumiu a missão de levar o Evangelho de Cristo ao mundo pagão. Nessa missão percorreu a Grécia, tendo pregado em diversas cidades, com destaque para Éfeso, Atenas e Corinto. Foi na segunda destas cidades — na capital da filosofia — que, pela primeira vez, enfrentou a filosofia grega e a mentalidade racionalista dos gregos. O relato deste episódio pode ler-se no livro dos *Actos dos Apóstolos*, escrito por São Lucas, seu companheiro em algumas viagens:

Enquanto Paulo os esperava em Atenas [a Silas e Timóteo, seus companheiros de viagem], o espírito fremia-lhe de indignação por ver a cidade repleta de ídolos. Discutia na sinagoga com judeus e prosélitos e na ágora com todos os que lá apareciam. Alguns filósofos epicuristas e estoicos trocavam impressões com ele. Uns diziam: «Que quererá dizer este papagaio?» Outros: «Parece que é um pregador de deuses estrangeiros.» Isto porque anunciava Jesus e a Ressurreição. Levaram-no com eles ao Areópago e disseram-lhe: «Poderemos saber que nova doutrina é essa que andas a ensinar? Aquilo que dizes é muito estranho e gostaríamos de saber o que isso quer dizer.» [...]

fé cristã — a crença em Jesus Cristo como Deus feito homem — era uma absurdo. À razão filosófica, segundo ele, repugnava a ideia de que Deus, de sua natureza transcendente, eterno, impassível, encarnasse, entrasse na história, se tornasse sofredor como qualquer mortal e, mais ainda, morresse numa cruz.

Então, de pé no meio do Areópago, Paulo tomou a palavra: «Atenienses, vejo que sois em tudo os mais religiosos dos homens. Percorrendo a vossa cidade e examinando os vossos monumentos sagrados, até encontrei um altar com esta inscrição: *Ao Deus desconhecido*. Pois bem! Aquele que venerais sem conhecer é o que eu vos anuncio. (Act 17, 16-23).

E continuou o seu discurso falando sobre o mistério de Deus invisível, Criador de tudo quanto existe e Redentor da humanidade por meio de Jesus Cristo morto e ressuscitado. Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, começou a divisão no auditório. Uns riam-se dele, enquanto outros, mais condescendentes, se limitaram a dizer-lhe: «ainda voltaremos a ouvir-te falar disso». Alguns, porém, abraçaram a fé, entre os quais um tal Dionísio, que ficou conhecido por o Areopagita (Act. 17, 32-34).

Este episódio é, do lado de Paulo, profundamente significativo da sua posição em face da filosofia grega. O Apóstolo reconhece-lhe ao mesmo tempo o valor e os limites. Considera-a como caminho de procura da verdade, caminho respeitável mas insuficiente, já que esbarra contra os limites próprios da razão natural, com dificuldade para conhecer o mistério do verdadeiro Deus e impotente para alcançar as superiores verdades supra-rationais que só a revelação sobrenatural pode dar a conhecer. Enquanto procura da verdade, a filosofia apresenta-se-lhe sobretudo como propedêutica da fé, sendo esse o seu valor maior. Ela tende a conduzir às portas do mistério que só a fé pode desvelar. É, no fundo, um *intellectus quaerens fidem*, uma razão que, no seu limite, tende a fazer perguntas à fé. São essas portas do mistério do Deus desconhecido ou do desconhecido de Deus que Paulo se propõe abrir com o anúncio do Evangelho cristão.

Este relativo optimismo parece contudo ter-se desvanecido na sequência da reacção negativa dos gregos ao seu discurso. Só então Paulo parece ter-se apercebido de que, entre o mistério cristão que lhes anunciava e a mentalidade ou os hábitos de pensamento dos gregos havia uma enorme inadequação. Tratava-se, afinal, de duas ordens de verdades e de duas ordens de conhecimento não de todo fáceis de conciliar: a verdade e o conhecimento racionais da filosofia e a verdade e o conhecimento supra-rationais da fé. Não se tratava, pois, na verdade de fé que lhes anunciava, apenas de uma nova visão do mistério do mundo e da vida. Estava em causa sobretudo um problema epistemológico: o da transcendência da fé ou da Revelação relativamente à razão. Do que Paulo se dá conta é de que a mentalidade grega é racionalista, isto é, tendente a identificar o real com o racional ou, pela negativa, a não aceitar como real senão o que estava ao alcance da razão. Por isso se riram das superiores verdades que lhes propunha como objecto de fé.

É dessa reacção negativa ou dessa rejeição da fé cristã pela razão filosófica grega que Paulo se faz eco na *Carta aos Colossenses*, onde faz esta exortação aos cristãos: «Vede que ninguém vos engane com falsas e vãs filosofias, fundadas nas tradições humanas e nos elementos do mundo e não em Cristo» (Col 2, 8); e sobretudo na *Primeira Carta aos Coríntios*, onde escreverá:

Cristo enviou-me a pregar o Evangelho, não porém com sabedoria de palavras, que seria desvirtuar a cruz de Cristo. Porque a linguagem da Cruz é loucura para os que se perdem mas poder de Deus para os que se salvam, isto é, para nós, pois está escrito:

«Destruirei a sabedoria dos sábios e a razoabilidade dos bem-pensantes [leia-se: dos racionalistas].

Onde está o sábio? Onde está o erudito? Onde está o investigador deste mundo? Porventura não considerou Deus louca a sabedoria deste mundo? Ora, já que o mundo, com a sua sabedoria, não reconheceu Deus na sabedoria divina, aprouve a Deus salvar os crentes por meio da loucura da pregação. Enquanto os judeus pedem sinais e os gregos buscam a sabedoria, nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos. Mas para os eleitos, tanto judeus como gregos, Cristo é o poder e a sabedoria de Deus. (1 Cor 1, 17-24).

Como se vê, a diatribe de Paulo está centrada na contraposição entre duas ordens de sabedoria: a «sabedoria de Deus», que é a da fé, e a «sabedoria do mundo», que, no seu pensamento, é a dos gregos e de todos os que não ultrapassam o horizonte da razão. À primeira vista, pode parecer que ele está aqui a contradizer a sua primitiva confiança na filosofia como caminho tendente a abrir a mente à fé. Pode parecer mesmo que está a declarar guerra à filosofia. Na verdade não é assim. Se declara guerra, não é à filosofia mas ao filosofismo ou racionalismo, enquanto excesso de valor atribuído à razão e à filosofia, um valor absoluto que não deixa lugar àquela abertura da razão e da filosofia às superiores verdades supra-rationais da fé.

No entanto, a verdade é que esta posição de S. Paulo influenciou negativamente o pensamento filosófico da Idade Média. A ela se deve, em parte, o menosprezo, quando não o positivo desprezo, que grande parte dos medievais dedicaram à filosofia. O fideísmo, que dominou toda esta época, com especiais incidências em alguns autores e correntes, tem aqui um dos seus principais fundamentos.

3. Justino, mártir (séc. II)

Era natural da Palestina, da cidade de Flávia Neápolis (Siquém, hoje Naplusa, na Samaria). Andou à procura da sabedoria passando por diversas escolas filosóficas: estóica, peripatética, pitagórica e platónica. Acabou por se converter ao Cristianismo, onde lhe pareceu ter encontrado a verdade que procurava. Abriu uma escola em Roma, cidade onde acabou por sofrer o martírio em 163. Escreveu duas *Apologias* e o *Diálogo com Trifão*.

A sua própria vida foi experiência de um *intellectus quaerens fidem*, de uma razão (sem o saber) em demanda da fé. Daí que, nos seus escritos, reconheça a validade relativa e a função propedêutica da filosofia pagã, a qual, juntamente com erros, contém também sementes de verdade, constituindo-se como tal como uma preparação para a verdade plena do Cristianismo.³⁷ Escreve na segunda *Apologia* :

A doutrina de Platão não é incompatível com a de Cristo, mas não se casa perfeitamente com ela, não mais que as dos outros, dos estóicos, dos poetas e dos escritores. Cada uma delas viu, do Verbo divino que estava disseminado pelo mundo, aquilo que estava em relação com a sua natureza, chegando desse modo a expressar uma verdade

³⁷ «*Praeparatio evangelica*» (preparação para o Evangelho), conforme o título de um escrito de Eusébio de Cesaréia (cf. Migne, PG 21, 28 a-b).

parcial. [...] Os escritores puderam ver a verdade de modo obscuro, graças à semente do Logos que nele foi depositada.

Esta posição — justamente conhecida como doutrina sobre as «sementes do Verbo» — é o que se tem chamado um primeiro esboço da teoria do Verbo iluminador, que será mais amplamente ensinada por Clemente de Alexandria e Santo Agostinho. Inspira-se na doutrina estoíca das «razões seminais» (*logoi spermatikoi*).

4. Tertuliano (Sécs. II-III)

Era um cristão africano, natural de Cartago. Tinha um carácter rigorista e extremista e um temperamento violento e duro. Como profissional de retórica, foi um polemista vigoroso. Escreveu bastantes obras, merecendo destaque o *Apologético* e *O testemunho da alma*.

A sua posição na problemática que nos ocupa foi de um fideísmo extremo. Tertuliano defende a absoluta auto-suficiência da fé e rejeita qualquer recurso à filosofia por parte dos cristãos. A fé torna inútil qualquer outra doutrina. Um filósofo cristão e um cristão filósofo eram para ele um absurdo. Nada há de comum entre Atenas e Jerusalém, entre a Academia e a Igreja. Os filósofos são os patriarcas das heresias. Escreve na primeira das obras referidas:

Em seu conjunto, que semelhança se pode perceber entre o filósofo e o cristão, entre o discípulo da Grécia e o candidato ao Céu, entre o traficante de fama terrena e aquele que faz questão de vida, entre o vendedor de palavras e o fazedor de obras [...] ?

E em *Carne de Cristo* escreve, ainda com mais ênfase: «O Filho de Deus foi crucificado: não me envergonho disso precisamente porque é vergonhoso. O Filho de Deus morreu: isto é crível porque é uma loucura. Foi sepultado e ressuscitou: isto é certo, porque é impossível»³⁸.

5. O gnosticismo

O gnosticismo constituiu, a partir do séc. II, um movimento religioso sincretista e difuso, em que se misturavam filosofia e misticismo provenientes de diversas fontes (platonismo, filonismo, cristianismo, etc). Em relação ao problema da

³⁸ As expressões latinas «*prorsus credibile est, quia ineptum est*» e «*certum est, quia impossibile est*» foram resumidas pela tradição pelo famoso «*credo quia absurdum*» (creio porque é absurdo) atribuído a Tertuliano. São, no fundo, expressões fortes, hipérboles próprias de um orador com o temperamento deste africano. Não são para serem tomadas à letra, mas exprimem bem o seu pensamento. O que elas querem dizer não é certamente que a fé tem por objecto coisas absurdas, mas sim realidades misteriosas; não se crê em razão da evidência intrínseca dessas coisas ou porque se entende — já não seria crer — mas crê-se porque está para além do nosso entendimento. Onde se diz «impossível» ou «absurdo» deve ler-se misterioso ou supra-racional.

Tertuliano não dispunha, no seu tempo, de uma certa clareza de conceitos de algumas correspondentes distinções de que hoje dispomos. De facto, mistério não é absurdo e absurdo não é mistério. Absurdo é o absolutamente inteligível; mistério é o que, sendo de si inteligível (ao menos perante a inteligência divina), não o é perante a inteligência humana ou razão. O mistério não é racional, é supra-racional, está acima da inteligência humana, mas não é absolutamente inteligível; a inteligência humana ou razão pode ter acesso a ele mediante a revelação de Deus. Por isso, é objecto de fé, não de ciência.

relação entre a filosofia e a fé, ele representa uma espécie de racionalismo teológico, na medida em que reduz a fé à razão. Aquilo que os cristãos consideram como um conhecimento sobrenatural (a fé), isto é, como resultado de uma revelação divina, os gnósticos reduzem-no a uma forma superior da razão ou da filosofia. É portanto fruto do esforço do homem, não é dom de Deus. A essa forma e nível superiores chamam eles a *gnose*. É própria apenas de alguns espíritos eleitos.³⁹

Como se vê, o gnosticismo inscreve-se no esquema de identificação da razão filosófica com a fé.

6. Escola catequética de Alexandria

O primeiro lugar onde o Cristianismo e a filosofia pagã encontraram um geral espírito de abertura e acolhimento mútuos foi Alexandria, a cidade capital do helenismo. O que caracterizava o helenismo era justamente esse espírito ecuménico e universalista, aberto ao diálogo intercultural. Desde a sua fundação por Alexandre Magno, Alexandria tornara-se cidade-encruzilhada das diferentes culturas e correntes de pensamento. Nisso se distinguia de Atenas, capital da filosofia, que se habituara a um certo racionalismo difícilmente conciliável com as correntes do pensamento religioso.

Foi num clima intelectual assim que, cerca de 180, surgiu a Escola Catequética de Alexandria, a *Didaskaléion*. Fundada por Panteno, um estóico convertido à religião cristã, teve os seus dois mestres maiores em Clemente e Orígenes. No que se refere à problemática das relações entre a razão e a fé, reveste-se de particular interesse o primeiro deles.

CLEMENTE nasceu por volta de 150 e foi aluno e sucessor de Panteno na direcção da escola. Deixou escritos o *Protréptico*, um discurso apologético dirigido aos gregos, o *Pedagogo* e os *Strómata* (*Tapetes*, miscelânea). Tinha um carácter aberto e conciliador, em consonância com o espírito alexandrino. Um grande patrologista, Quasten, considera-o fundador da teologia especulativa, «iniciador arguto e feliz de uma escola que se propunha defender e aprofundar a fé com o auxílio da filosofia».

A relação entre a razão filosófica e a fé religiosa é, pois, encarada por ele de modo positivo. Entre o excesso do fideísmo (Tertuliano) e o excesso do racionalismo (Gnosticismo, que propõe como mais alto nível de conhecimento o da «gnose», entendida como esforço da razão), Clemente afirma uma posição de equilíbrio. Entre a filosofia e a fé há uma harmonia ou concordância. A fé é

³⁹ O gnosticismo desenvolveu-se no contexto de mal-estar existencial típico do tempo, com especial sensibilidade ao problema do mal e do sofrimento e com preocupação de estabelecer para o homem um caminho de salvação. No essencial, a sua concepção ontológica, antropológica, teológica e soteriológica é a seguinte. Realça a transcendência de Deus, a sua absoluta separação da matéria, que não é criatura dele. Tem uma concepção pessimista do mundo sensível e da matéria em geral. A matéria é má em si mesma e a fonte de todo o mal, resultando da acção maléfica de um demiurgo, um dos seres intermédios (a que os gnósticos chamam *eões*) que preenchem a distância entre Deus e o mundo. A libertação ou redenção do mal implica logicamente a libertação da matéria. É obra do homem, não obra de Deus. O homem é uma dualidade de espírito e matéria. A libertação do mal é operada pela prevalência daquele sobre esta. Há três categorias de homens: os *hílicos* ou materiais, inteiramente dependentes da matéria; os *psíquicos*, que dão a prioridade à alma; e os *espirituais*, isto é, aqueles poucos eleitos que atingem o nível místico do conhecimento ou a *gnose*, pela qual é operada a salvação ou redenção do mal.

irredutível à razão filosófica e superior a ela (é supra-racional); como tal é ela que deve servir como critério superior de verdade e não ao contrário. Mas a razão filosófica pode ser útil àquela; as principais filosofias gregas — ele exclui, por razões de incompatibilidade, a sofística e o epicurismo — podem prestar valioso auxílio à compreensão das verdades da fé ou à reflexão teológica. A verdadeira gnose (*gnosis*), a «gnose cristã» é o superior conhecimento das verdades da fé (*pistis*) mediado pela filosofia. É um conhecimento já de ordem mística, esotérico, reservado a poucos.

Esta posição é afirmada a partir de um duplo fundamento:

a) *Ordenação hierárquica do saber*

Esta ordenação, que se inspira em parte na tradição greco-romana e em parte no Cristianismo e que preludia a que virá a ser estabelecida para toda a Idade Média por Santo Agostinho no seu livro *De doctrina christiana*, pressupõe que cada nível inferior se orienta como propedêutico para o imediato nível superior. Deste modo, todo o saber humano se orienta para o saber divino, e concretamente a filosofia orienta-se directamente para a compreensão da fé, cujo nível mais elevado é o da «gnose». Assim:

1º Propedêutica das crianças: ler, escrever e contar.

2º Sete disciplinas encíclicas⁴⁰: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometria, astronomia e música.

3º Filosofia.

4º Fé.

5º Gnose.

b) *Doutrina do Verbo iluminador*

Na linha do que encontrámos em Justino, e acrescentando a ideia de uma misteriosa pedagogia de Deus, Clemente ensina que o Verbo ou Logos divino é o Pedagogo dos homens, que os conduz progressiva e invisivelmente na direcção de uma verdade sempre mais plena. Um mesmo Verbo, que é a própria luz da verdade divina ou plena, fonte de toda a luz de verdade, foi iluminando e conduzindo o mundo pagão por meio dos filósofos e o povo de Israel por meio dos profetas. Conduziu-os na direcção de Cristo ou da própria Verdade divina em carne e rosto humanos, Cristo, o Verbo Encarnado. Na verdade cristã está pois a plenitude da verdade para a qual caminham todos os homens. Há assim uma espécie de dois Antigos Testamentos a convergir num único Novo Testamento, como dois rios que confluíssem num único grande rio. Não pode, consequentemente, existir oposição entre a verdade da filosofia e a verdade da fé.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

BRETON, Stanislas, *Saint-Paul*, PUF, Paris, 1988.

JUSTIN MARTYR, *Oeuvres Complètes*, «Bibliothèque» Migne, Paris, 1994, 432 pp.

LÉONARD, André, *Pensée des hommes et foi en Jésus-Christ*, Paris-Namur, 1980, pp.

⁴⁰ A expressão aparece já em Plutarco, significando um conjunto de disciplinas que constituem um inteiro ciclo de aprendizagem. Neste caso, trata-se do inteiro ciclo que hoje chamaríamos secundário ou médio.

APOGEU DA PATRÍSTICA

SANTO AGOSTINHO

Introdução

1. Vida: etapas de um itinerário espiritual

A principal fonte de conhecimento da vida de Santo Agostinho é a sua própria autobiografia, exarada na I Parte (livros I a IX) das *Confissões*. A segunda é a *Vita Sancti Augustini* escrita pelo seu discípulo Posídio. Hoje são bastantes as biografias publicadas, incluindo algumas em língua portuguesa⁴¹. A vida de Agostinho reveste-se de especial interesse para a compreensão da sua obra de pensador e deve ser vista sobretudo como um itinerário espiritual e existencial ou como história de uma alma.

Infância e adolescência. Aurélio Agostinho nasceu em 354, em Tagaste⁴², na antiga Numídia romana. Seu pai era Patrício, um pagão que só recebeu o baptismo pouco tempo antes de morrer. A mãe, Mónica, era uma fervorosa cristã e uma verdadeira santa, tendo exercido sobre o espírito do filho uma notável influência. Agostinho dirá mais tarde que bebeu o nome de Cristo com o leite materno. Segundo o costume do tempo, porém, não foi baptizado na infância.

Fez os estudos correspondentes ao programa escolar da época, orientando-se para a especialização em Retórica. Esta disciplina, desde a tradição criada pela sofística grega e acolhida pela escola romana, preparava especialmente para a actividade forense. O *rhetor* (orador) exercia papel algo análogo ao que hoje desempenham os advogados no tribunal e os parlamentares no parlamento. Ao tempo de Agostinho esta profissão estava, porém, pouco cotada, pelo que ele preferiu dedicar-se ao ensino da disciplina que aprendera. Haveria de ser professor de Retórica primeiro em África e depois em Roma e Milão, cidade aonde foi ter por influência dos maniqueus.

Crise religiosa e moral. Neste entretanto, porém, o jovem Agostinho atravessou uma grave e longa crise religiosa e moral. O ambiente estudantil em Madaura, ainda na África, a influência de alguns professores e a própria convivência do pai fizeram-no esquecer na prática a formação religiosa recebida na infância. Aos dezasseis anos, o despertar das paixões, agravado por um ano de ociosidade por interrupção dos estudos, emancipou-o da influência maternal e mergulhou-o numa vida licenciosa (*Conf.* II, 1-3). Aos dezoito, ligou-se estavelmente a uma mulher (*Conf.* IV, 2)⁴³, com a qual desejava mesmo casar se não fosse a oposição dos pais, que preferiam vê-lo casado com outra jovem. Dessa mulher nasceu um filho, Adeodato, que haveria de morrer em plena juventude.

Conversão. Aos dezanove anos, cumprindo o programa de estudos, Agostinho precisou de ler o livro de Cícero, *Hortensius* (*Conf.* III, 4). Era por razões de exemplaridade estilística, mas a verdade é que nele se continha uma exortação ao estudo da filosofia. Ao lê-la, sentiu nascer em si a vocação filosófica, enquanto apelo misterioso e profundo à procura da sabedoria, como aquilo que

⁴¹ Veja-se a Bibliografia Sumária no fim deste capítulo.

⁴² Actual Souk-Ahras, na franja oriental da Argélia.

⁴³ Nas *Confissões* Agostinho evita revelar o nome desta mulher. O nome Flória com que Jostein Gaarder, na base de um suposto manuscrito do século XVI, a identifica no seu livro *A vida é breve* (trad. port.: Presença, Lisboa, 1998) é presumivelmente imaginário.

verdadeiramente confere sabor à vida. Foi uma primeira conversão, um primeiro abalo de inquietação existencial na falsa tranquilidade em que a sua vida repousava. Não foi apenas conversão a um novo sentido da vida mas ao verdadeiro sentido da vida. No arco desta fundamental conversão, entretanto, outras conversões de sentido particular e pontual haveriam de inscrever-se.

Foi «apanhado» em primeiro lugar pela seita dos maniqueus⁴⁴. Aderiu a ela e nela permaneceu na categoria de «ouvinte», pensando encontrar aí a sabedoria que procurava e, com ela, a paz do coração (*Conf.* III, 6-7). No fundo, buscava aí o que em geral se procura nas seitas: um refúgio e segurança contra a insegurança e a angústia existenciais. Ao fim de nove anos acabou desiludido (*Conf.* V, 3-7).

Conhece entretanto, em Milão, o bispo (Santo) Ambrósio (*Conf.* V, 13-14), cuja fama de bom pregador despertou nele a curiosidade de o ouvir, por razões de gosto profissional. Acabou por se deixar seduzir pela doutrina que ensinava, travou amizade com ele e passou a ouvi-lo assiduamente. Não foi, porém, ainda a conversão ao Cristianismo. A desilusão do maniqueísmo fora para ele um profundo abalo, que o deixou abatido e em desespero cepticista de jamais encontrar a verdade que procurava. Aderiu então ao probabilismo da Nova Academia (*Conf.* V, 10; VI, 4.11). Ao mesmo tempo, sentindo a íntima necessidade de uma referência segura de verdade, exterior e superior à própria razão, parceu-lhe poder encontrá-la na Sagrada Escritura (*Conf.* VI, 5). Era já o que alguém chamou a «conversão do espírito» à fé cristã.

Por essa altura, teve acesso a alguns «livros platónicos» — que na verdade parece serem escritos dos que hoje chamamos neoplatónicos. Entusiasmou-se com o pensamento que veiculavam, alegrou-se com a sua proximidade do Cristianismo e voltou a acreditar na filosofia. (*Conf.* VII, 9).

A conversão total, do coração, da mente e da vida, à fé cristã teve lugar entre 386 e 387, quando Agostinho vivia os seus 32 para 33 anos. O seu relato é dado com algum pormenor nos livros VIII e IX das *Confissões*. Intervieram aí diversos factos e factores. A descoberta do mistério da Encarnação pareceu-lhe resolver o problema da distância que separa o homem de Deus. Foi profundamente impressionado pelo relato da conversão do «rhetor» Vitorino, feito por Simpliciano (*Conf.* VIII, 2) e pela narração da conversão de (Santo) Antão à vida de eremita, em resposta ao apelo evangélico de vender tudo e dar aos pobres para seguir a Cristo sem reservas (*Conf.* VIII, 6). Tudo terminou na violenta tempestade de lágrimas no jardim de Milão (*Conf.* VIII, 8.12). Uma misteriosa voz cantante de criança com o seu «toma e lê, toma e lê» e a subsequente leitura de um passo da *Carta de São Paulo aos Romanos*, que abriu à sorte, foram para Agostinho o golpe final. A partir daí a resolução de se render a Cristo estava tomada. A tempestade passou. Penetrou-lhe no coração «uma espécie de luz serena e todas as trevas da dúvida fugiram».

Em breve renunciou à cátedra, passou alguns meses retirado em Cassiciaco, juntamente com a mãe, o filho e alguns amigos, a preparar-se para o baptismo que recebeu das mãos de Santo Ambrósio na Vigília Pascal de 387.

O ministério do pastor. Resolveu voltar a África. No caminho, enquanto esperava embarque em Óstia, viu a mãe fechar os olhos pela última vez (*Conf.* IX, 8 ss). Dois anos mais tarde, em plena juventude, morreu o filho Adeodato. Uma vez na terra de origem, foi sucessivamente ordenado sacerdote e bispo, tendo em pouco tempo sucedido a Valério na Sé de Hipona (hoje Annaba). Todo o resto da sua vida foi essencialmente trabalho de pastor, nele se incluindo as numerosas obras que escreveu. Teve um ministério difícil por causa das heresias que se viu obrigado a combater em três frentes: maniqueísmo, pelagianismo e donatismo. Morreu em 430, quando os vândalos cercavam a cidade.

⁴⁴ O maniqueísmo, que é uma derivação do gnosticismo, surgiu na Pérsia (é por vezes chamado gnosticismo persa) por obra de Mani, que a si mesmo se considerou como o Paráclito prometido por Cristo para completar a sua revelação. É, como o gnosticismo, uma doutrina sincretista, uma amálgama confusa de diversas doutrinas: mazdeísmo persa, gnosticismo, platonismo, cristianismo... Professava um radical dualismo. O universo do real é constituído por duas realidades irreductíveis em perpétua luta entre si: Deus e o Demónio, dos quais derivaram respectivamente o mundo do espírito e o da matéria, o do bem e o do mal ou da luz e das trevas. Configurado e funcionando segundo o figurino das seitas religiosas, admitia duas categorias de membros: os «eleitos», que viviam num nível de maior purificação da matéria ou do mal, mediante uma vida de castidade e renúncia ao casamento, aos trabalhos manuais e a certos tipos de alimentação; e os «ouvintes», que, vivendo uma vida menos elevada ou desmaterializada, forneciam o necessário à vida dos eleitos.

Os restos mortais de Agostinho juntamente com a sua biblioteca foram milagrosamente poupados ao incêndio de Hipona pelos vândalos. Em princípios do séc. VI, pensa-se que por Fulgêncio de Ruspas, aqueles foram trasladados para Cagliari, na Sardenha. Já no séc. VIII (cerca de 720), o rei lombardo Liutprando «resgatou-os» por alto preço, transferindo-os para Pavia, na Itália, onde repousam, ainda hoje, na basílica de S. Pedro.

2. Personalidade

A vida de Agostinho desvela por si mesma o essencial perfil da sua personalidade. Destaquemos, ainda assim, alguns traços mais salientes. Em primeiro lugar, a sua insaciável sede de verdade ou de sabedoria, que faz dele um verdadeiro filósofo no sentido originário do termo. Não era todavia um temperamento cerebral, mas um homem de coração, que soube devolver o próprio pensamento à sua raiz afectiva e vivencial. Possuía uma inteligência intuitiva e penetrante, sem deixar de revelar grande poder de análise reflexiva, servida por uma memória feliz e fiel e uma enorme capacidade de trabalho. Tinha o instinto da metafísica, mas também uma admirável capacidade psicológica de analisar a alma humana. Como escritor, foi um estilista esmerado.

A dupla e simultânea atracção para os mais altos sentimentos e voos do espírito e para o que ele considera o «visco do falso amor» terreno configurou-o como personalidade dramática, bipolar, nisso revelando a dupla herança, da mãe e dos seus altos sentimentos religiosos e cristãos e do pai com o seu gosto pagão da vida, e ainda a coexistência em si mesmo da força de vontade romana e da ardente sensualidade inerente ao sangue púnico e africano. A evolução da trajectória da sua vida fez que a primeira componente acabasse por levar a melhor sobre a segunda, sobrepondo o apelo divino e celeste que levava em si ao «demasiado humano» de si mesmo. Mas a experiência dramática reflecte-se na visão dramática do homem e da vida que deixou traduzida no seu pensamento.

No história da cultura, «é talvez o filósofo mais genial e profundo que o cristianismo produziu». Homem de fronteira, «colocado pela Providência numa encruzilhada histórica, em íntimo contacto com a cultura latina, grega e oriental, e entre o mundo antigo, que está a morrer, e o medieval, que amanhece, Santo Agostinho recolhe a herança da antiguidade e transmite-a cristianizada à Idade Média. Harnack chamou-o o primeiro «homem moderno». Melhor seria chamá-lo de «homem eterno», pois poucos pensadores penetraram como ele nos eternos problemas do homem e do seu destino»⁴⁵.

A influência que exerceu sobre o pensamento, a cultura e a civilização da Idade Média e, mediante esta, na modelação de toda a tradição ocidental foi de tal ordem que — por mais que hoje se encontre em inegável processo de esquecimento⁴⁶ — Santo Agostinho tem sido fundadamente considerado como Mestre do Ocidente.

3. Obra literária

Santo Agostinho escreveu imenso, não obstante a sua vida ter sido preenchida de imensos outros trabalhos. Na sua obra da velhice, *Revisões*, faz recensão de noventa e três títulos. Muitas das obras são de teor quase exclusivamente teológico, apenas em algumas da fase juvenil predominando a reflexão filosófica. Referem-se aqui apenas aquelas que se revestem de maior interesse para o estudo da sua filosofia.

Diálogos filosóficos. Escritos na juventude, a maior parte dos quais em Cassiciaco, quando Agostinho se preparava para o baptismo: *Contra Academicos* (Contra os Académicos), *De beata vita* (Sobre a felicidade), *De ordine* (A ordem), *Soliloquia* (Solilóquios), *De immortalitate animae* (A imortalidade da alma). Em Roma escreveu *De quantitate animae* (A grandeza da alma) e em Tagaste *De Magistro* (O Mestre) e *De musica* (A música).

⁴⁵ F. Klimke - E. Colomer, *Historia de la Filosofía*, 3ª ed., Editorial Labor, Barcelona, 1961, p. 156.

⁴⁶ Eduardo Lourenço, no Colóquio sobre Santo Agostinho realizado na Faculdade de Teologia de Lisboa no XVI centenário do seu Baptismo, versou, a propósito, o tema *Santo Agostinho — Tabu do Ocidente?* Vd. «Didaskalia», 19 (1989) pp. 69-79.

Contra os maniqueus. Entre outras: *De libero arbitrio* (O livre arbítrio), *De natura boni* (A natureza do bem), *De vera religione* (A verdadeira religião).

Escritos exegeticos. Os de maior interesse filosófico são: *De doctrina christiana* (A doutrina cristã) e *De Genesi ad litteram* (Comentário literal ao *Genesis*).

Grandes tratados. Uma obra sistemática sobre a Santíssima Trindade, com grande importância também para o conhecimento da sua filosofia da alma humana, *De Trinitate*; um grande ensaio sobre filosofia e teologia da História, *De civitate Dei* (A cidade de Deus).

Gêneros novos. Uma obra autobiográfica, onde vasou também muito do seu pensamento, *Confessiones* (Confissões), a sua obra mais lida e admirada; e uma recensão geral da própria obra literária, *Retractationes* (Revisões), onde passa em revista todos os escritos anteriores, dando conta do objectivo, da ocasião e da ideia-mestra de cada um, e fazendo por vezes algumas rectificações.

4. Santo Agostinho e a filosofia pagã

Agostinho conheceu razoavelmente a filosofia grega, nas suas principais correntes e escolas. Uma vez convertido à religião cristã, não as rejeita sem mais, antes as respeita e lhes reconhece um relativo valor e delas se serve para a sua reflexão teológica. Não estando, por outro lado, ainda claramente estabelecida a distinção epistemológica entre o saber estritamente filosófico e o saber da fé, ou entre filosofia e teologia, designa esta, por vezes, como filosofia, entendendo por esta palavra, etimológica e genericamente, o amor da sabedoria, o qual, num cristão, é necessariamente integrante de razão e fé.

É assim que, em face das filosofias do paganismo, considera que a «nossa filosofia cristã» é «a única filosofia verdadeira» (*una est vera philo-sophia*)⁴⁷. Isso supõe que a sabedoria cristã, que decorre da Revelação ou da fé, é a única que representa a verdade plena a respeito do mundo e da vida. No seu entendimento, os pensadores não cristãos não são plenamente filósofos: conhecem o bem, mas não o amam; estão no outro extremo dos cristãos não filósofos, que amam o bem mas não entendem.⁴⁸ Porém, tal não obsta a que, entre as filosofias pagãs haja uma maior ou menor aproximação dessa verdade plena, ao lado de outras que, globalmente ou na sua substância, não são verdadeiras, porque em contradição com a verdade cristã. Entre as primeiras estão especialmente o socratismo, o platonismo, o neoplatonismo e o estoicismo, de que Agostinho se serviu na sua reflexão sobre a fé. Na segunda categoria, a do que chama «filosofias deste mundo», coloca especialmente o epicurismo (cf. *De ord.* I, 2; *De Trin.* XIV, 1, 2).

A sua posição anda próxima da que já fora assumida por Justino e Clemente de Alexandria. Toda a verdade tem a sua fonte no mesmo Verbo divino: «Todo o bom e verdadeiro cristão considera que, onde quer que se encontre a verdade, ela é proveniente do seu Senhor» (*De doct. chr.* II, 18, 28). O critério da verdade das filosofias é a sua maior ou menor participação dessa plena verdade que, em Jesus Cristo, Verbo Encarnado, se tornou verdade revelada.

⁴⁷ *Contr. Julian.* IV, 14, 72.

⁴⁸ Cf. Juan Peguerols, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, pp. 28-29.

5. Razão e fé: estrutura e dinâmica do saber

5.1. *Estrutura do saber: a «sapientia christiana»*

Antes da conversão, Agostinho nutriu grande apreço pela filosofia, especialmente enquanto dialéctica que o ajudava na sua reflexão sobre as coisas. A conversão, porém, como acontece em geral com os grandes convertidos, marcou-o profundamente. Depois dela, a única sabedoria que lhe interessa é a que provém de Cristo, quer dizer, da revelação cristã. Se a filosofia ainda continua a interessá-lo, é na medida em que lhe serve de auxiliar para a sua compreensão da fé e, em todo o caso, sem estatuto de saber autónomo. Na sua maneira de ver, tal como na pessoa do sábio cristão não há separação entre o homem, o cristão e o santo, assim não há entre o filósofo, o teólogo e o místico. Filosofia, teologia e mística constituem, no cristão, uma só *sabedoria cristã* (*sapientia christiana*), em que aquelas componentes se encontram integradas e hierarquizadas numa unidade englobante. É o que podemos considerar como uma concepção totalitária do saber teológico.

Em Santo Agostinho, não há, pois, excepto, em certa medida, em algumas obras da juventude, uma filosofia separada ou uma filosofia só filosofia. Se falamos de uma filosofia agostiniana, temos de a considerar a partir deste conceito e de a abstrair de um pensamento que, na sua concretude, é um misto de filosofia e teologia e se encontra exarado em obras que são sobretudo teológicas, por vezes mesmo em modo de exegese ou comentário directo aos textos bíblicos.⁴⁹

5.2. *Dinâmica do saber: o filosofar na fé*

Em Santo Agostinho, a dinâmica do saber é uma dinâmica circular entre a fé e a razão.⁵⁰ Esta circularidade anda expressa de muitas maneiras e em muitos textos, e pode sintetizar-se particularmente na sua dupla e famosa exortação: *Intellige ut credas, crede ut intelligas*, entende para creres, crê para entenderes (*Serm.* 43, 9). A razão ajuda a fé a fundamentar-se e a entender-se; a fé ajuda a razão abrindo-lhe os horizontes sobre os quais há-de exercer a sua reflexão e garantindo-lhe a verdade do saber.

Ela não se dá todavia em modo de círculo vicioso, em que se verificasse a chamada «petição de princípio»: crer «porque sim», sem razões de crer. Com efeito, embora o pensamento comece por se alimentar da fé em que se vive como cristão, procura submeter-se à instância da razão para fundamentar nela as razões de crer. Antes de crer, a razão é necessária para dar razão do *acto* de crer; depois de crer, para entender os *conteúdos* da fé. Assim o exprime o Santo Doutor: «A autoridade [da Revelação] exige a fé e encaminha o homem para a razão. A razão leva o homem ao entendimento consciente. Por outro lado, nem mesmo a autoridade pode ser considerada desprovida de um fundamento racional, desde que se considere [pela razão] a quem se devota a fé.» (*De ver. rel.* 24, 45).

Como se pode ver, do que se trata, afinal, é daquilo que, na dinâmica do processo interpretativo, se designa hoje por «círculo hermenêutico», o qual parte da

⁴⁹ Sobre o conceito agostiniano de filosofia e em que sentido se tem considerado haver uma filosofia agostiniana, veja-se F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, pp. 333-357.

⁵⁰ Veja-se, sobre esta circularidade, Manuel da Costa Freitas, *Razão e Fé no pensamento de Santo Agostinho*, «Didaskalia» 29 (1999) 249-255.

«pertença» para a «distanciação», voltando de novo ao seu princípio. A «pertença» é aqui a pertença ao mundo da fé, em que se nasce ou, pelo menos, se está, no início do processo do pensamento. A «distanciação» dá-se pela reflexão racional que procura compreender mais profunda e claramente aquilo que é objecto de fé.

Além de não ser vicioso, o círculo não é fechado, porque se abre em espiral para além do próprio entendimento, na tensão de uma sempre crescente elevação mística: «A fé busca, a inteligência encontra. É por isso que o profeta diz: 'Se não crerdes, não compreenderéis'. Por outro lado, a inteligência busca ainda Aquele que encontrou. [...] Portanto, o homem deve ser inteligente para buscar Deus.» (*De Trin.* ...).

Como se exprimiu Van Steenberghen, referindo-se a Santo Agostinho, «esta [sua] inteligência, saída da fé, expande-se em sabedoria»⁵¹.

No concreto do filosofar do cristão, a ordem interior do saber e a tensão mística inerente à circularidade aberta da razão e da fé exprimem-se na dinâmica progressiva do *crer, entender, saber*. O sábio cristão começa por crer, busca em seguida o entendimento do que crê — nisso se incluindo as razões de crer —, mas tende, além disso, a elevar-se ao conhecimento místico acima de todo o entendimento. Só este constitui a verdadeira sabedoria, horizonte supremo de toda a humana procura. Em referência à exortação evangélica «*procurai e achareis*», pela fé, o homem torna-se capaz de encontrar a verdade que procura; pela razão procura encontrar, pela tensão mística chega ao encontro. Assim o exprime nesta passagem:

Se não fosse uma coisa acreditar e outra entender, e se não devêssemos primeiro acreditar nas superiores e divinas verdades que aspiramos a entender, sem razão teria dito o profeta [Isaías, 7, 9]: «Se não acreditardes, não entenderéis». Também Nosso Senhor, tanto por palavras como por obras, aos que chamou à salvação exortou-os primeiramente a acreditar. Em seguida, porém, ao falar do dom que havia de conceder aos crentes, não afirmou: «Esta é a vida eterna: que acreditem; mas: esta é a vida eterna: que te conheçam a Ti, verdadeiro Deus, e Aquele que enviaste, Jesus Cristo.» Depois, aos que já acreditavam disse: «Procurai e achareis». Efectivamente, nem se pode dizer encontrado aquilo em que se acredita sem se entender, nem ninguém se torna capaz de encontrar Deus se antes não acreditar no que depois há-de entender. Por conseguinte, obedecendo aos preceitos do Senhor, investiguemos solícitamente. Com efeito, o que investigamos por exortação dele, encontrá-lo-emos, mostrando ele mesmo como havemos de encontrá-lo, na medida em que essa verdades podem ser encontradas nesta vida e por pessoas como nós. Deve-se com efeito pensar que tais verdades são mais evidente e profundamente penetradas e alcançadas pelas pessoas mais perfeitas, mesmo enquanto habitam na terra; após a vida presente, certamente por todos os que são bons e devotos. Cumpre-nos esperar que assim acontecerá a nós, e desejar e amar essas verdades por todos os modos, desprezando tudo o que é terreno e humano.⁵²

Como se pode ver pela última frase do texto citado, na conquista da sabedoria, imperfeita neste mundo e perfeita no mundo futuro, desempenha também um importante papel o coração ou o amor: «não se entra na verdade senão pelo amor»⁵³. O amor da sabedoria, além de purificar o coração de afectos ao que é «terreno e humano» (função catártica), torna-se o condimento que confere à verdade procurada

⁵¹ «Cette intelligence, issue de la foi, s'épanouit en sagesse» (o. c., p. 338)

⁵² *De lib. arb.* II, 2, 6.

⁵³ «Non intratur in veritatem nisi per caritatem» (*C. Faustum man.* 33, 18).

o carácter de verdadeira sabedoria, isto é, daquilo que dá sabor à vida, trazendo consigo a felicidade (função eudemónica ou beatificante). A sabedoria, enquanto verdade amada, torna-se uma verdade saborosa e saboreada, uma fruição gozosa da verdade, um «*gaudium de veritate*» (*Conf. X*, 13, 33).

6. O filosofar agostiniano

6.1. *Vivência e reflexão*

No seu processo de pensar, Santo Agostinho foi mais que um mero intelectual curioso ou um filósofo (e teólogo) de gabinete, a quem apenas interessasse o saber pelo saber. Filosofar era para ele algo que tinha a ver com o sério e o decisivo da vida: era empenhar-se a fundo e com o inteiro peso do seu ser na busca daquilo que realiza o homem, do sentido supremo da sua vida, da sabedoria em seu pleno significado. Era, no fundo, percorrer um caminho de salvação. Assim o exprimiu já quando, no repouso de Cassiciaco, escreveu estas palavras: «Discutamos, segundo as nossas forças, não sobre a glória, que é coisa leve e pueril, mas sobre a própria vida e a esperança que temos de ser felizes» (*Contr. Acad. III*, 9, 18).

O seu pensamento anda por isso intimamente ligado à vida, mergulha nela as suas raízes, procede da sua experiência existencial de homem, de cristão e de pastor. Filosofia (e teologia) do homem concreto e vivente, os problemas a que pretendia responder eram muitas vezes problemas que se lhe punham a partir da vida. Nessa medida, é um pensamento vivido antes de ser um pensamento pensado. Mesmo que o desenvolva em modo de reflexão filosófico-teológica, a reflexão anda muitas vezes intimamente imbuída de vivência. As *Confissões*, em seu modo de longa oração ou diálogo com Deus sobre os mistérios da vida e do ser, são o exemplo mais eloquente dessa interpenetração de vivência e reflexão ou de um pensamento amassado em suor e lágrimas, feito de «palavras de alma» a traduzirem «gritos de pensamento» (*Conf. X*, 2, 2). Vem daí, sobretudo, o fascínio que este livro tem exercido sobre tantos espíritos ao longo da história do Ocidente.

O pensamento agostiniano configura-se assim, em larga medida, como uma filosofia e teologia experimentais, intimamente ligadas à concretude da existência, donde tomam ponto de partida. Nessa medida ele é um pensamento-testemunho, feito na base da escuta atenta do mistério do ser, dando conta do que «ouviu» na sua meditação sobre ele. Ele emerge da vida ou do ser assumidos como de algo do próprio pensador, de modo que este não o desenvolve em distanciamento abstracto e friamente racional da mesma vida ou do ser, mas radicados neles. A proximidade ao ser pensado advém-lhe da vivência e esta, sendo experiência vivida, é-o pela mediação do coração ou do sentimento. Agostinho sente o que pensa, pensa sentindo. E fala (ou escreve) do que experienciou e procurou compreender. Por isso também, o seu pensamento é largamente hermenêutico, em esforço interpretativo não só dos textos bíblicos mas também da própria experiência da vida, que naqueles reconhece andar já divinamente interpretada ou revelada.

6.2. *Estilo expositivo*

Esta colagem do pensamento à vida, pessoal e pastoral, explica, ao menos em parte, o carácter digressivo, frequentemente assistemático e mesmo, algumas vezes, algo anárquico, da sua exposição. O pensamento brota muitas vezes da inspiração do coração, outras vezes dos problemas que se punham ao Bispo de Hipona na sua vida de pastor, designadamente sempre que tinha de enfrentar as heresias que surgiam a perturbar e confundir o rebanho dos cristãos.

Movendo-se entre o literário, o retórico, o hermenêutico e o científico, o estilo literário-filosófico e teológico de Agostinho anda nisso mais próximo de bastantes autores nossos contemporâneos do que dos grandes pensadores da filosofia clássica grega, da Escolástica medieval e da maior parte dos filósofos modernos. Eis como o define um dos seus estudiosos:

Augustin ne s'est jamais appliqué à organiser scientifiquement un savoir quelconque; il n'a pas eu le souci de constituer la philosophie, la théologie et les sciences positives en disciplines autonomes; on ne trouve pas, chez lui, les préoccupations de méthodologie scientifique qui sont celles du professeur et du savant. S'il a des principes et une doctrine philosophiques, il n'a pas de synthèse philosophique exprimée littérairement, ni même pensée indépendamment de la synthèse chrétienne. D'autre part, s'il aime la vérité de toute son âme, Augustin ne consent pas à la dépouiller des artifices de la littérature et de l'éloquence; l'austérité, la discipline du labeur méthodique, de la recherche impersonnelle et désintéressée n'ont pas attiré ce travailleur infatigable, mais ardent, toujours tourné vers les fins morales du savoir: l'amour du contemplatif ou le zèle de l'homme d'action.

[...]

Bref, l'absence d'ordre systématique et de précision technique, l'habitude de la digression, l'inachèvement de la pensée, la confusion de la philosophie et de la théologie, le recours aux artifices littéraires seront toujours des procédés incompatibles avec la rigueur scientifique.⁵⁴

6.3. *A busca da sabedoria beatificante*

O que fazia Agostinho correr pelos caminhos da filosofia — entendida esta sempre no seu sentido amplo e englobante de filosofia e teologia — era pois o desejo natural de ser plenamente feliz (*beatus*) e a convicção de que a felicidade plena é a que advém da posse da sabedoria. Filosofia era para ele, verdadeira e vitalmente, paixão da sabedoria, entendida, na sua plenitude de significado, como aquilo que dá sabor à vida ou que traz consigo a felicidade da vida. Por isso deixou escrito: «O único motivo que leva o homem a dedicar-se à filosofia é o desejo de ser plenamente feliz» (*De civ. Dei*, XIX, 1)⁵⁵. Esse desejo imanente ao coração humano é que constitui, pois, o impulso natural do filosofar.

Na sua própria experiência de filósofo, foi isso que sentiu quando, em plena juventude, lendo no *Hortensius* de Cícero a exortação ao estudo da filosofia, sentiu acordar em si a vocação filosófica adormecida. Assim comenta e documenta esta viragem da sua vida: «O que me deleitava naquela exortação era o facto de as suas

⁵⁴ F. Van Steenberghe, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, pp. 278-279.

⁵⁵ «Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit».

palavras me excitarem fortemente e acenderem em mim o desejo de amar, buscar, conquistar, reter e abraçar, não já esta ou aquela seita, mas sim a mesma Sabedoria, qualquer que ela fosse.» (*Conf.* III, 4).

6.4. *Inquietude espiritual e fidelidade existencial*

Este despertar filosófico, porém, só foi possível em virtude de duas características da alma agostiniana: a inquietude espiritual e a fidelidade existencial. Eram, no fundo, dois valores humanos. Foi por eles que foi levado à conversão. Pela primeira, Agostinho jamais pôde adormecer ou sossegar inteiramente nos caminhos da insensatez ou da loucura juvenil — que é ausência de sabedoria — e do alheamento filosófico ou da renúncia a buscar essa sabedoria. Pela segunda, não obstante esses caminhos, percorridos com paixão e loucura, manteve sempre o seu espírito aberto à verdade⁵⁶. Não o fez, é certo, sem dramatismo. Dividido entre dois apelos de sentido contrário, buscou fora de si o que afinal habitava dentro de si: «Eis que habitavas dentro de mim, e eu a procurar-Te lá fora» (*Conf.* X, 27). Mas era a Verdade — ou o próprio Deus — o que procurava, mesmo quando a buscava nos prazeres da vida. Por isso, logo que se apercebeu onde ela verdadeiramente se encontrava, a ela se entregou inteiramente: «Retinha-me longe de Ti aquilo que não existiria se não existisse em Ti. Porém chamaste-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhaste, cintilaste, e logo afugentaste a minha cegueira! Exalaste perfume: respirei-o suspirando por Ti. Saboreei-Te e agora tenho fome e sede de Ti. Tocaste-me e ardi no desejo da tua paz.» (*ibid.*).

A inquietude espiritual foi pois, para Agostinho, o estímulo ou o despertador que tornou efectivo e manteve permanentemente em acção o impulso natural da sua fome de sabedoria, jamais deixando que se sentisse saciado pelos «alimentos terrestres»⁵⁷, ou pela vida errante assumida como se fosse vida em verdade, ou repousando em falsos sistemas de tranquilidade existencial. Agostinho nem foi um superficial diletante nem um espírito medíocre e acomodaticio. Foi um espírito interrogativo e um perpétuo caminhar da verdade. A inquietude espiritual determinou nele a sua existência de filósofo, em permanente dialéctica de procura e encontro, em que a procura conduzia ao encontro provisório e imperfeito, e este de novo o remetia para renovada procura, na direcção da sabedoria beatificante na sua plenitude, isto é, em Deus, onde o seu coração esperava repousar em absoluto. Disso nos deixou o seu testemunho quando escreveu, no início das *Confissões*: «Criaste-nos para Ti, Senhor, e o nosso coração permanece inquieto enquanto não repousar em Ti» (*Conf.* I, 1).

A filosofia tornou-se assim, para ele, verdadeiro amor da sabedoria, um amor erótico, no sentido platónico do termo. Tal como, no *Banquete* de Platão, Éros era filho da pobreza e da necessidade de buscar o que lhe faltava, assim foi em

⁵⁶ Por fidelidade existencial deve entender-se a fidelidade do homem ao projecto fundamental de *existência* inscrito na sua própria essência ou natureza. Ele implica essencialmente essa abertura incondicional à verdade que realiza a vida e que é a sabedoria no pleno sentido da palavra. Ela é, pois, o desejo de encontrar a verdade e de viver na verdade.

⁵⁷ A expressão é de André Gide e serve de título de uma das suas obras (*Les nourritures terrestres*).

Agostinho o seu *éros* filosófico. Da sua experiência de homem inquite-to extraiu, de resto, no plano da reflexão, toda uma filosofia da inquietude.

6.5. *O caminho da interioridade ou a filosofia como itinerário da alma para Deus*

A sabedoria procurada ou a plena verdade da vida identificava-a Agostinho com Deus: «Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade» (*Conf.* X, 24). Daí que filosofar fosse para ele fazer caminho para Deus. Também nisto as *Confissões* são um livro paradigmático. Mas já num dos primeiros escritos, ao colocar-se a questão do objecto da sua pesquisa intelectual escrevera: «O que eu desejo conhecer é Deus e a alma [...], absolutamente mais nada.» (*Sol.* I, 2); «Que me conheça a mim, que te conheça a Ti» (*Sol.* II, 1). Filosofar era para ele uma actividade, não só existencial, mas também religiosa. Era postar-se, activamente, diante de Deus, em tensão de alma para Ele: «Que eu Te procure, Senhor, invocando-Te» (*Conf.* I, 1).

A verdade procurada era por ele vislumbrada à maneira de uma *memoria Dei*, de uma memória de Deus no interior do homem, isto é, na alma. Filosofar era exercitar essa memória, indo ao encontro do fundo mais recôndito dela, lá onde a alma comunica com Deus, ou onde Ele está presente anunciando-se ao conhecimento, ao mesmo tempo que se revela como, em Si mesmo, transcendente a ela: «Passarei, então, para além da memória, para Te encontrar.»⁵⁸ (*Conf.* X, 17). A verdade, pois, não se encontra fora do homem, mas dentro dele: «A verdade habita no interior do homem»⁵⁹ (*De ver. rel.* 39, 72). O caminho mais curto para ela, como para o próprio Deus, é consequentemente, pensa Agostinho, o caminho interior. A filosofia, como actividade, segue o caminho da interioridade: ela é um itinerário da alma para Deus. Como tal, implica um movimento de conversão, quer dizer, um dar a volta, primeiro do exterior para o interior, em seguida do inferior para o superior⁶⁰. É pelo caminho interior que, através do seu olhar interior, o homem tem acesso à verdade superior que o habita. Daí que Gilson tenha definido a filosofia agostiniana como uma «metafísica da conversão» ou «metafísica da experiência interior». A primeira volta é a do recolhimento; a segunda, a da transcendência. Agostinho, de resto, tinha presente a sua própria experiência de «homem exterior», todo mergulhado e disperso na vida exterior ou sensitiva, onde procurara em vão a felicidade da vida. Reconheceu depois que foi experiência de extravio, de falso caminho, de desvio da verdade. E tinha certamente também presente a platónica alegoria da caverna. Eis como se exprime neste passo da sua obra:

Não busques fora de ti; entra dentro de ti mesmo, porque é no homem interior que habita a verdade; e, se achares que a tua natureza é mutável, transcende-te a ti mesmo; mas não esqueças que, ao ascenderes para além do cume do teu ser, te estás a elevar acima da tua

⁵⁸ «Onde Te encontrei, para Te conhecer, senão em Ti mesmo que estás acima de mim?» (*Conf.* X, 26).

⁵⁹ «In interiori homine habitat veritas».

⁶⁰ «...ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora» (*Enarr. in Ps.* 145, 5).

alma, dotada de razão. Encaminha, pois, os teus passos para onde se acende a luz da razão.
61

Filosofar tornou-se assim para Agostinho um deixar-se conduzir pela «memória de Deus», por «esse aviso, essa voz interior que nos convida a pensar em Deus, a buscá-lo, a desejá-lo sem tibieza», aviso e voz que «nos vêm da fonte mesma da verdade» à maneira de «íntimo resplendor em que nos banha o Sol das almas».

6.6. Sabedoria e ciência

Para Agostinho a sabedoria, sendo o horizonte último de todo o saber, deve galvanizar toda a humana pesquisa da verdade. Ela é obra da *razão superior*, a qual, seguindo a via interior, tende para a contemplação da divina Verdade superior. Além dela, admite, sem dúvida, um lugar para a ciência. Esta é obra da *razão inferior*, que procura conhecer as realidades inferiores do mundo sensível e temporal à luz das verdades superiores ou eternas.

O verdadeiro sábio não é, pois, o que se fixa nas coisas deste mundo, mas aquele que pratica o recolhimento, que «afasta a sua mente de todos os laços corporais e se concentra em si mesmo [...], consagrando-se ao estudo de si mesmo e de Deus, para gozar, já nesta vida, do domínio da razão, no qual consiste a perfeita felicidade» (*Contr. Acad.* I, 8, 23). Nessa ordem de ideias, a ciência só se averigua eticamente legítima na medida em que se constitui e se assume como propedêutica da sabedoria⁶².

7. Existencialidade e essencialidade

Em relação ao objecto das suas preocupações e à correspondente temática sobre que incide, o pensamento de Santo Agostinho desenvolve-se em duas linhas fundamentais. Embora no concreto da sua elaboração elas andem frequentemente cruzadas ou mesmo sobrepostas, para efeito de exposição didáctica prestam-se a uma apresentação em separado. Uma é a linha do pensamento existencial, outra a do pensamento essencial.

Na primeira linha, o Mestre de Hipona — que por isso pode ser considerado como um existencialista «avant la lettre» — desenvolve o seu pensamento sobre a existência humana, quer perspectivada no plano individual quer no plano colectivo (social e histórico). As *Confissões* e *A Cidade de Deus* representam paradigmaticamente, na predominância do seu conteúdo, um e outro destes dois planos do pensamento existencial. O termo «existência» é aqui entendido segundo o essencial significado que tem nas modernas filosofias existencialistas. Ela é aquilo que, na linguagem

⁶¹ *De vera religione*, 39, 72.

⁶² «Se a verdadeira distinção entre sabedoria e ciência radica na referência do conhecimento intelectual das realidades eternas à sabedoria, e o conhecimento racional das temporais à ciência, não é difícil discernir a qual das duas se deve conceder a precedência e a qual o último lugar. [...] Uma coisa é o conhecimento intelectual do eterno e outra a ciência racional do caduco, e ninguém duvidará em dar a precedência ao primeiro.» (*De Trin.* XII, 15, 25).

vulgar, designamos como «a vida», entendida não no seu nível biológico ou mesmo psicológico, mas no seu nível especificamente humano e não no plano abstracto e intemporal mas na concretude da sua realização temporal. É a vida enquanto autoconstrução ou auto-realização, tarefa ou projecto e *a-fazer*. É o ser próprio do homem concreto, que na realidade é um vir-a-ser dependente das livres decisões de cada um, o seu fazer-se o que é. É um *ek-sistir*, um ser em êx-odo, fazendo caminho, o «caminho da vida».

Na segunda linha, Santo Agostinho preocupa-se com o conhecimento das essências, isto é, daquilo que as coisas são: o que é a verdade e o conhecimento (Gnoseologia); o que é o ser em geral (*Ontologia geral*), o que é cada um dos grandes sectores em que o ser se encontra realizado (*Ontologias regionais*): Deus (*Teologia filosófica*), o mundo (*Cosmologia*), o homem (*Antropologia*); o que é o bem e o que é o mal (*Ética*). Teoricamente, ele assume a divisão, consagrada pelo helenismo e tradicional no seu tempo, entre Lógica, Física e Ética, que, não obstante a diferença de terminologia, corresponde às três grandes secções que referimos. Esta divisão tripartida gosta mesmo de a ligar ao mistério da Trindade divina ou a Deus enquanto «Dador da inteligência», «Autor de todas as naturezas» e «Inspirador do amor que leva a uma vida feliz e boa» (*De civ. Dei*. XI, 25).

Na prática estas três secções estão de facto contempladas no corpo do seu pensamento, que é, nesse sentido, um pensamento dotado de uma vigorosa sistematicidade interna, embora na sua exposição escrita não apareça dado em forma muito sistemática (ausência geral de sistematicidade externa). Justamente na medida em que se ocupa do sistema das essências que constituem o quadro geral de referência para a própria existência, esta linha de pensamento, que chamamos essencial, também pode por isso ser designada por linha do pensamento sistemático.

A unidade lógica de fundo que liga as diferenças e confere a sistematicidade ao pensamento corresponde a uma unidade real ou ontológica. Agostinho tudo unifica na ideia de Deus, porque é Ele que, no plano do ser, confere unidade ao conjunto dos seres e de todas as essências. Deus é a Verdade iluminadora, fonte de toda a verdade, a Verdade subsistente e criadora, raiz de todo o ser, e a Verdade beatificante, horizonte de todo o amor e de todo o agir. Procurar a verdade é assim, para ele, procurar Deus. O seu pensamento é por isso um pensamento todo ele teocêntrico.

PENSAMENTO EXISTENCIAL

1. Influências

O pendor existencial do pensamento agostiniano compreende-se a partir de pelo menos três factores de influência. Em primeiro lugar, é preciso ter em conta a própria personalidade e a vida de Agostinho. Temperamento apaixonado, personalidade dramática, espírito inquieto, homem profundamente empenhado na existência concreta, na própria como homem e cristão e na alheia como pastor, tendo passado por experiências traumatizantes na sua juventude e sofrendo, no ministério episcopal, fortes provocações no plano da doutrina, não estava

vocacionado para ser um filósofo de gabinete, como foi por exemplo São Tomás de Aquino, ou um académico ocupado com questões de escola.

Por outro lado, e conjugando-se com o primeiro factor, é preciso ter em conta o ar do tempo em que Agostinho viveu. Desde o primeiro helenismo que o que as correntes filosóficas buscavam era a sabedoria, no preciso sentido teórico-prático em que ele a buscou. Era o ideal ou o paradigma do sábio, do homem que conhece o sentido último da vida e por ela a orienta, que cada filosofia procurava definir. Através dele tentava-se superar a angústia e a inquietude existenciais, atingindo o estado de perfeita paz interior, daquela absoluta imperturbabilidade ou «vida imperturbável» (*Conf.* II, 10, 18) que os gregos designaram como *ataraxia* (ataraxia). Foi, afinal, essa mediação entre a tradição cultural e o mal-estar existencial de Agostinho que nele operaram primeiro a leitura do *Hortensius* de Cícero e depois a dos livros dos neoplatónicos.

Finalmente, no pendor existencial do pensamento agostiniano exerceu sem dúvida influência o Cristianismo, com toda a sua força de religião que oferece ao homem um caminho de salvação.

2. O homem-mistério

A inquietude existencial de Agostinho tem a sua raiz, antes de mais, na dificuldade em se apreender a si mesmo, em se conhecer na sua íntima essência. A interrogação que faz sobre si mesmo serve-lhe, aliás, de ponto de partida para a interrogação sobre o homem em geral. Nisso, Agostinho revela a profundidade do seu olhar perscrutador e o vigor da sua intuição. Na juventude, enleado no materialismo da vida, que cega o olhar interior e embota a sensibilidade espiritual, alimentou uma certa ilusão de luminosidade antropológica e existencial. Não se apercebera ainda de que o homem é sobretudo um abismo de mistério. Dessa sonolência enganosamente optimizante se desfez porém, para sempre, desde que a perda inesperada de uma grande e íntimo amigo morto em plena mocidade o veio despertar para esse lado sombrio e obscuro do ser e da vida humanos. É assim que nos deixa o seu testemunho: «Com tal dor entenebreceu-se-me o coração. Tudo o que via era morte. [...] Tinha-me tornado para mim próprio uma grande interrogação» (*Conf.* IV, 4, 9).

Como pensador sensível ao misterioso *quid* que distingue o homem de todos os demais seres que constituem o cosmos, apercebe-se, desde aí, de que ele é efectivamente um ser assombroso e misterioso. Por isso, é com assombro que passa a contemplar o enigma de si mesmo e do homem em geral: «Grande abismo é o homem, Senhor!» (*Conf.* IV, 14, 22); «Não chego a apreender a totalidade do meu ser. Será porque o espírito é demasiado estreito para se conter a si mesmo? [...] Este ponto faz brotar em mim uma admiração sem limites que me subjugue» (*Conf.* X, 8, 15). E não compreende que as pessoas se espantem com outras maravilhas menores da criação, sem se darem conta daquela que está presente nelas mesmas (cf. *ibid.*). Só com Pascal, já em pleno século XVII, voltaremos a ouvir exclamações semelhantes.

Nesta sensibilidade à misteriosidade do ser humano Agostinho contrasta com a moderna tendência, de raiz especialmente materialista e positivista, para ver nele

apenas um animal mais evoluído, como tal redutível a um mero problema resolúvel com o progresso das ciências antropológicas.

3. O homem dramático

O homem que Agostinho conheceu, especialmente através da sua própria experiência, mas também por influência da visão antropológica própria do Cristianismo, se não se identifica com o homem radicalmente pessimista, que foi sobretudo o homem filho da cultura oriental, também anda longe do homem otimizado do humanismo grego e clássico em geral, bem como de um certo optimismo antropológico moderno, filho do Iluminismo. O homem agostiniano é um homem estruturalmente dividido em si mesmo, incoincidente consigo, desajustado de si, atraído simultaneamente por apelos de sentido contrário. É, numa palavra, um homem dramático. Desse dramatismo da condição humana deixou Agostinho múltiplas reflexões e sobretudo múltiplos testemunhos da sua própria experiência da vida. Dão-se aqui, a título exemplificativo, alguns tópicos mais fundamentais⁶³.

Infelicidade, inquietude, perdição. Definido como «lugar de infelicidade» (*Conf.* IV, 7, 12), «o homem é miserável e anseia ser feliz» (*De Trin.* XIV, 15, 21). A este tema dedica Agostinho expressamente o diálogo *De beata vita* (Sobre a felicidade da vida). A felicidade perfeita coincide com a perfeita paz do coração. Mas neste mundo ela não lhe é dada. Se é verdade que «é feliz quem possui Deus» (*De beata vita*, II, 11), porque para repousar nele é que fomos criados, «o nosso coração permanece inquieto» enquanto n'Ele não repousar. Só Ele é capaz de dar ao homem aquela «paz tranquila» que é «a paz do sábado que não entardece» (*Conf.* XIII, 35, 50). Enquanto não goza dessa plenitude beatificante, o homem encontra-se distante de si mesmo, perdido de si, sempre inquietamente à procura de si.

Exterioridade, dispersão, enredamento. O drama humano agrava-se na medida em que, na procura de si, o homem se volta para fora de si. Nessa medida, mais se perde do que se encontra. Perde-se na *dis-persão* de si mesmo em que, contraditoriamente, desejava encontrar-se. De si mesmo, em referência ao extravio da sua juventude, assim o testemunha Agostinho: «Concentro-me, livre da dispersão em que me dissipei e me reduzi a nada, afastando-me da vossa unidade para inúmeras bagatelas» (*Conf.* II, 1, 1). Entre a extro-versão, que é dispersão, e a con-versão, que é intro-versão e recolhi-mento, vive o homem a sua condição de existente. O sabor neoplatónico desta condição dramática é evidente: a dispersão do espírito na multiplicidade própria da vida exterior arrasta consigo a fragmentação do ser e a sua aniquilação.

Por outro lado, a vida exterior transforma-se facilmente em teia ou trama em que o homem acaba enredado e tramado. O tópico do enredamento aparece com

⁶³ Sobre a ideia agostiniana do homem como ser estruturalmente dramático veja-se o capítulo VI ("Santo Agostinho") de Bernard Groethuysen, *Antropologia Filosófica*, Editorial Presença, Lisboa, 1982, pp. 101-125.

alguma frequência nos escritos de Agostinho⁶⁴, bem como o seu antitético, que é o tema da verdadeira liberdade⁶⁵, cujo desejo é dialecticamente despertado por aquele. Da sua própria experiência de enredamento brotou este grito de angústia: «Quem me desembaraçará deste nó tão enredado e emaranhado?» (*Conf.* II, 10, 18).

Distanciamento, exílio, miséria. O homem tem em Deus a sua casa paterna ou a sua pátria, aquilo que Agostinho chamará o seu «lugar próprio». Mas, vivendo no mundo, facilmente se deixa seduzir por ele como lugar do seu repouso, tomando o exílio pela pátria: «Ainda que desterrados do gozo imutável, não estamos separados ou fora da sua órbita, e daí o buscarmos nestas coisas mutáveis e temporais a eternidade, a verdade e a felicidade» (*De Trin.* IV, 1, 2). Tal como o filho pródigo da parábola evangélica, toma então a indigência pela abundância, quando, na verdade, toda a abundância que não é Deus é para ele indigência (Cf. *Conf.* XIII, 8, 9). Assim de si mesmo o sentiu Agostinho quando escreveu: «Na adolescência afastei-me de Ti, andei errante [...], tornando-me para mim mesmo uma região de fome» (*Conf.* II, 10, 18).

Temporalidade, instabilidade, inconsistência. A dialéctica existencial da mudança e da imutabilidade, com as suas antíteses temporalidade / eternidade, instabilidade / permanência, inconsistência / consistência, e semelhantes, é sem dúvida um dos tópicos mais caros a Santo Agostinho, no interior do seu pensamento existencial⁶⁶. Ela denota a sua sensibilidade à miséria de ser no tempo como ser-depois-de-não-ser-para-deixar-de-ser (cf. *De lib. arb.* III, 7, 21). Tal como já Parménides intuía, Agostinho sabe que «ser e permanecer são correlativos» (*De Eccl. Cath.* VI, 8); ser verdadeiramente é permanecer (*De lib. arb.* III, 8, 23; *Conf.* VII, 11, 17). Por isso o homem não se conforma com o seu devir, que é deixar de ser, e, no seu naufrágio existencial, tenta agarrar-se às coisas como se fossem eternas, quando, na verdade, só foge à voracidade do tempo «permanecendo junto de Deus sempre estável e eterno» (*Conf.* IV, 11, 16). Eis como o exprime neste texto:

Para qualquer parte que se volte a alma humana é à dor que se agarra se não se fixa em Ti, por mais que se agarre às belezas existentes fora de Ti e de si mesma. Estas nada teriam de belo se não proviessem de Ti. Nascem e morrem. Nascendo, começam a existir; crescem para se aperfeiçoarem; e, quando perfeitas, envelhecem e morrem. Nem tudo envelhece, mas tudo morre. Por isso, os seres quando nascem e se esforçam por existir, quanto mais depressa crescem para existir tanto mais se apressam a não existir. Tal é a sua condição. [...] As coisas caminham para não existirem, e dilaceram a alma com desejos pestilenciais, porque ela quer existir e gosta de descansar no que ama. Mas não tem onde, porque as coisas não são estáveis: fogem.⁶⁷

Enfermidade, pecado, decaimento. O drama existencial do homem assume particular intensidade no plano moral. Também aqui Agostinho sabe-o por experiência própria. O homem é moralmente um enfermo, um ser *in-firmus*, falto de firmeza na sua

⁶⁴ Vd. p. ex.: *Conf.* II, 7, 5; II, 10, 18; III, 1, 1; III, 8, 16; VII, 7, 11; X, 34, 51; *De lib. arb.* II, 16, 41).

⁶⁵ Vd. p. ex.: *De lib. arb.* I, 15, 32; II, 13, 37; II, 16, 41; III, 18, 52.

⁶⁶ Vd. p. ex.: *Conf.* II, 10, 18; IV, 9, 14; IV, 10, 15; VII, 11, 17; XI, 29, 41; *De beata vita* II, 8; II, 11; *De nat. boni* XX, 20; *De lib. arb.* I, 13, 29; III, 7, 21.

⁶⁷ *Conf.* IV, 10, 15.

vontade. Por isso passa a vida a pecar. Em última análise, esta «enfermidade da alma» que é o «visco da concupiscência», é inerente ao seu estado de decaimento, como lhe ensina a Revelação cristã. O homem é um ser decaído, não verifica em si aquele estado virginal que constitui o projecto originário de Deus para ele.

4. A essencialidade na perspectiva da existencialidade

Na obra de Santo Agostinho, a perspectiva de fundo existencial abarca o próprio pensamento essencial ou sistemático. Problemática gnoseológica, problemática ontológica e problemática ética inscrevem-se no interior do único grande problema: o da existência humana. Fora desta perspectiva, aliás, não há para o Santo Doutor, como mais tarde para São Bernardo de Claraval, legitimidade para o saber. A vã curiosidade, o saber pelo saber, é por ele considerado indigno do homem (cf. *Conf*, X, 35, 54).

Todo o discurso agostiniano, na senda da verdade ou da sabedoria, é assim, mais que ontológico e essencial, axiológico e existencial. Ele busca o bem ou o valor da verdade e, em última análise, a Verdade beatificante. O ser interessa-lhe em função do agir, a reflexão em função da vivência, as essências em função da existência.

PENSAMENTO ESSENCIALISTA

Gnoseologia:

Conhecimento da verdade e Verdade iluminadora

1. *Existência da verdade*

O problema que, nesta linha, se punha a Agostinho era o da existência da verdade *em nós*. Só pela sua resolução positiva se poderia superar o ceticismo. Os cépticos tradicionais não negavam a existência da verdade *em si*, mas a possibilidade da sua posse por nós ou da sua existência em nós. Isto traduz-se, em última análise, pelo *problema da certeza* : podemos ou não conhecer a verdade com a segurança da certeza?

De facto, a verdade em si torna-se presente em nós através do conhecimento. Todo o verdadeiro conhecimento é conhecimento de alguma verdade. Conhecimento é *presença* da verdade em nós. E esta presença é, normalmente *presentificação*, quer dizer, a verdade em si tornando-se presente em nós.

Mas a verdade só está em nós *em posse plena* quando a possuímos com firmeza. E só a possuímos com firmeza quando não apenas sabemos a verdade, mas sabemos que a sabemos, isto é, sabemos que o que sabemos é verdade. Este saber reduplicado — o saber a verdade como a verdade — é propriamente a *certeza*. Em referência

àquele conceito (mais tradicional) de verdade que se designa como verdade-correspondência, também se define como o assentimento *firme* da mente a um qualquer enunciado (afirmação ou negação). Certeza é firmeza, segurança, solidez no juízo, ausência de receio de nos enganarmos. Enquanto não tivermos esta segurança, verdadeiramente não estamos em posse da verdade, não a temos em segurança, em plena posse. A dúvida — suspensão do assentimento, indecisão entre sim e não —, quando incide sobre algo que, afinal, é verdade, significa ou implica que essa verdade se nos escapa, que não a agarramos, que não a possuímos, que não *está* (estavelmente, firmemente) em nós.

O problema da existência da verdade foi para Agostinho um problema real, em razão da experiência que fez do cepticismo académico. É também um problema vital para a causa da sua dedicação à filosofia, como busca da sabedoria, com toda a importância de que esta se revestia para ele. Era o problema da fundamentação crítica de todo o edifício do saber ou da porta de entrada para o acesso a ele: porta aberta? porta fechada? Um problema que se desdobrava em dois: inicialmente era o problema daquela possibilidade de existência da verdade em nós em posse plena: o *problema da certeza*. Depois disso, uma vez certificado de que podemos ter a verdade em nós, Agostinho vai querer saber como é que a verdade em si se torna verdade em nós: era o *problema da via do conhecimento* dessa verdade.

A superação do cepticismo ou a certeza de que podemos ter a verdade em nós resolveu-a ele pela via de uma tríplice intuição originária ou evidência imediata, que se impunha à sua consciência com a força impositiva do irrecusável: a intuição que se lhe impõe pela via do «*cogito*» (*verdade interior* da própria existência como ser vivente e pensante); a que se impõe pela evidência sensível (*verdade exterior* da existência do mundo material); e a que se lhe impõe ao meditar sobre a actividade do pensamento (*verdades supe-riores* que estruturam a mente e regulam o pensamento). Vejamos.

1º A primeira intuição emerge na consciência espontaneamente no próprio processo da posição do problema (cf. *Sol.* II, 1, 1). Quando dá consigo a pôr-se o problema da certeza, Agostinho descobre que já tem pelo menos uma certeza, que é tríplice: a de que existe como ser vivente e pensante ou a do seu ser, do seu viver e do seu pensar (*De lib. arb.* II, 3, 7; *De Trin.* X, 10, 13). Esta certeza impõe-se mesmo quando o pensador se põe a hipótese de se enganar: «se me engano, existo» (*De Trin.* XV, 12, 21); «se alguém duvida, vive» (*De Trin.* X, 10, 14)⁶⁸. O cepticismo absoluto é impossível porque contraditório: nega-se no próprio acto da sua afirmação. Pela analogia com o que se conhece de Descartes, esta via tem sido considerada como a do «*cogito*» agostiniano.

2º Por outro lado, uma vez em posse desta verdade interior, Agostinho dá-se conta de que, ao abrir-se para o mundo exterior ou sensível, a consciência vê como certa a existência desse mundo. Podemos, pensa ele, enganar-nos sobre muitos dos seus fenómenos, mas não sobre a existência do mundo material⁶⁹. É a certeza da verdade exterior.

⁶⁸ Vd. ainda: *De lib. arb.* II, 3, 7; *De ver. rel.* 39, 73; *De civ. Dei*, XI, 27, 2.

⁶⁹ «No que se refere ao mundo da natureza conheço alguma coisa» (*Contr. Acad.* III, 10, 23; III, 11, 24-26).

3º Finalmente, quando medita sobre a actividade do pensamento acerca das realidades do mundo exterior, descobre que a consciência as «julga» ou as «mede» ou se «regula» por «critérios» ou «medidas» ou «regras» aprióricas, isto é, que estão nela antes de qualquer experiência e que são superiores a tudo quanto é do mundo exterior. São absolutas e necessárias, imutáveis e eternas, transtemporais e transespaciais. Tais são os primeiros princípios da ontologia, da ética, da estética e da dialéctica⁷⁰, e ainda as verdades matemáticas.

São as chamadas verdades superiores ou "verdades eternas", que Agostinho designa indiferentemente por "verdades imutáveis" ou ainda "ideias" inatas, "ideias exemplares", "formas eternas", "espécies eternas", "razões eternas". Formam o nosso próprio mundo inteligível interior, concebido em analogia com Platão como participação do mundo inteligível superior que é o próprio Verbo de Deus. A Deus servem como modelos para a criação do mundo (*exemplarismo*); no homem, como regras que regulam o seu conhecimento do mesmo mundo, pelo qual faz a ciência.

2. *Natureza, fundamento e fonte da verdade*

Uma vez certificado de que podemos ter a verdade em nós, porque, de facto, a temos — *ab esse ad posse valet illatio* —, Agostinho medita sobre as características dessa verdade. A partir delas conclui que o seu último fundamento e a sua fonte originária estão em Deus. Para melhor compreensão do seu pensamento, convém que consideremos em separado as «verdades eternas» e a verdade em geral.

Em relação às verdades eternas, a) elas manifestam-se como «ideias inatas», que estão em nós *a priori*, isto é, anteriormente (em anterioridade gnoseológica) ao nosso conhecimento do mundo sensível.; b) além disso, manifestam-se como sendo de natureza transcendente, isto é, como superiores quer a nós quer ao mundo sensível ou exterior: absolutas e necessárias, imutáveis e eternas, intemporais e inespaciais. Tanto o homem como o mu

ndo são contingentes, mutáveis, corruptíveis, temporais e espaciais.

Dotadas assim de tais características, as verdades eternas reclamam um fundamento ontológico que lhes garanta o seu valor de transcendência, isto é, um Ser superior a nós, absoluto e necessário, imutável e eterno, intemporal e inespacial. O Ser com tais características é Deus. As verdades eternas têm, pois, a sua sede última no «mundo inteligível divino», isto é, em Deus (ou no seu Verbo eterno).

Se, entretanto, elas estão presentes também em nós, forçoso é considerarmos que estão em nós provenientes de Deus como sua fonte. São em nós participações das verdades eternas subsistentes no «mundo» divino.⁷¹

⁷⁰ Cf. *Contr. Acad.* III, 11, 24-26; III, 12, 27; III, 13, 29; *De lib. arb.* II, 10, 18; II, 16, 41.

⁷¹ «O objectivismo ontológico da verdade reclama um idealismo teológico, isto é, um reino inteligível e exemplar, conforme ao qual foi criado o universo. Pelo que, em última instância, conformar-se com a verdade das coisas é adequar-se, quanto possível, à Verdade criadora, causa exemplar e raiz do mundo. A verdade que chamamos *lógica* tem fundamentos ontológicos e teológicos» (Victorino Capánaga, Introdução às *Obras de San Agustín*, vol. I, BAC, Madrid, 1950, p. 611).

Mas o problema põe-se, de facto, também em relação à verdade em geral. Com efeito, bem vistas as coisas, mesmo que se trate de verdades acerca de algo contingente deste mundo, isto é, de verdades exteriores enquanto verdades de facto, ou da verdade interior de que atrás falámos, essas verdades têm características de transcendência: são absolutas e necessárias, imutáveis e eternas, intemporais e inespaciais.⁷² Santo Agostinho ilustra-o com o seguinte exemplo: suponhamos que o mundo acaba; a verdade de que o mundo acabou não acaba com o mundo; será eternamente verdade que o mundo acabou. E é-o de modo absoluto e necessário, imutável e eterno, intemporal e inespacial, por mais que o facto em si mesmo seja destituído de tais características.

Deste modo, toda a verdade se revela dotada de características divinas e, como tal, participante da própria Verdade subsistente ou divina. Ela tem em Deus o seu último fundamento e a sua fonte originária: «Todo o verdadeiro é verdadeiro pela Verdade» (*De ver. rel.* 39, 73; *Sol.* II, 2, 2).⁷³ É n'Ele que estão, como em seu último reduto e fundamento, a eterna Verdade, as verdades eternas e a eternidade das verdades contingentes; não dentro de mim (*intra me*), nem fora de mim (*extra me*), mas acima de mim em Deus (*in Te, supra me*).

3. Da verdade em si à verdade em nós: o conhecimento como iluminação

O problema que se põe então é o de como é que a verdade em si (a verdade em Deus, ou a Verdade que é Deus), se torna presente em nós, participada por nós. Dito por outras palavras: como é que nós conhecemos a verdade como verdade? Uma vez mais, para melhor entendermos, convém distinguir as «verdades eternas» e a verdade em geral.

No que se refere às verdades eternas, analisando fenomenologicamente o processo do conhecimento — especialmente em *O Mestre* e no livro X das *Confissões*⁷⁴ —, Agostinho verifica que as coisas sensíveis do mundo exterior as conhecemos pelos sentidos, arquivando as suas imagens no «palácio da memória» que é a nossa própria consciência. Uma vez aí retidas, podemos chamá-las à lembrança, retirando-as do esquecimento em que se encontram como que adormecidas.

Mas há «realidades» de que não nos vêm imagens pelos sentidos e que todavia se encontram também na memória. Assim, p. ex., o que Agostinho aprendeu nas artes liberais: «as noções de literatura, de dialéctica, as diferentes espécies de questões e todos os conhecimentos que tenho a este respeito» (*Conf.*, X, 9); e também «as noções e as regras inumeráveis dos números e das dimensões» (X, 12). E podíamos

⁷² Leibniz, nos tempos modernos, distinguirá entre verdades de facto ou contingentes e verdades de razão ou necessárias.

⁷³ O mesmo é dizer que a verdade é, no seu último fundamento, um valor em si mesmo, aquilo pelo qual é verdadeiro tudo o que é verdadeiro. A verdade, pois, transcende-nos, é-nos superior, é maior que nós. Como tal impõe-se-nos *de além de nós*. Não somos nós que a fazemos, encontramos-la sendo o que é e submetemo-nos a ela. Ela é *em si* mesma, antes de ser em nós. Não a fazemos ser: «a verdade é o que é» (*Sol.* II, 6, 9); e esta característica — poderíamos acrescentar nós — assemelha-a já ao próprio Deus, que a Si mesmo se define como «Aquele que é». Revela-se como participação do ser divino.

⁷⁴ Veja-se especialmente *Conf.* X, 8-27.

acrescentar todas as demais «verdades eternas». Essas não entraram na memória pelos sentidos, «mas — diz — reconheci-as existentes em mim, admitindo-as como verdadeiras» (X, 10). Apresentam-se como «ideias» que hoje diríamos *a priori*, existentes em nós antes de qualquer experiência sensível, servindo de critério para julgarmos da verdade desta (*ibid.*).

«Temos a impressão de que já em tempos aprendemos e conhecemos estas coisas» (X, 11), observa Agostinho. Elas apresentam-se também (à semelhança das imagens adquiridas pelos sentidos) como que arquivadas na memória, a partir da qual as evocamos. E, de facto, acabará por transformar a teoria platónica da reminiscência em uma original *teoria da iluminação*: em vez de reminiscência «é preferível pensarmos que, conforme disposição do seu Autor, a essência da alma intelectual descobre nas realidades inteligíveis da ordem natural as referidas recordações, contemplando-as numa luz incorpórea especial» (*De Trin.* XII, 15, 25). Analisando, por exemplo, as normas éticas do comportamento humano, escreve:

E por que regras julgam [as pessoas] senão por aquelas em que vêem como deve viver cada um? E onde as vêem? Não na sua natureza, porque, sem dúvida, ainda que seja a mente que vê tais coisas, é manifesto que ela é mutável, e estas regras, pelo contrário, são imutáveis [...]; não as vêem numa maneira de ser da sua alma, porque estas regras são regras de justiça, e consta que as suas almas são injustas.

Onde, pois, estão escritas estas regras? Onde conhece o que é justo e o que é injusto? onde vê a necessidade de alcançar o que não possui? Onde hão-de estar escritas senão no livro daquela luz que se chama Verdade? É nele que toda a lei justa se encontra escrita e como que impressa no coração do homem, realizador de justiça, e não como se emigrasse [de um mundo divino], mas por uma espécie de intro-impressão, como do anel [carimbo, sinete] que passa à cera sem abandonar o suporte.»⁷⁵

Estas são as *verdades eternas* ou verdades imutáveis, presentes na alma como regras do nosso julgar e do nosso agir sobre o mundo as coisas temporais e mutáveis.

Mas em todo o juízo que fazemos e em que pretendemos afirmar a verdade das coisas, fazemo-lo porque já conhecemos a *Verdade*. Se não a conhecêssemos, não poderíamos distinguir entre o verdadeiro e o falso, nem poderíamos afirmar nenhuma verdade com aquele valor ou aquelas características que fazem da verdade algo de divino em nós.

Também aqui, a presença da verdade em nós como participação da Verdade subsistente ou divina, supõe um processo de comunicação dessa Verdade divina à nossa mente. Esta comunicação a nós da Verdade em si é igualmente descrita por Agostinho como um processo de *iluminação interior*.⁷⁶ A Verdade é luz e luz que se comunica. No mais íntimo ou no mais alto da nossa alma é «aí onde se acende a luz da razão» (*De ver. rel.*, 29, 72). Nessa intimidade (ou altitude) ela bebe a verdade que está nela, proveniente de além dela. A verdade é, pois, luz que se comunica, proveniente da Luz divina.⁷⁷ Da parte do homem este processo é, correlativamente,

⁷⁵ *De Trin.* XIV, 15, 21.

⁷⁶ Não confundir esta *iluminação* natural com a *revelação* sobrenatural da fé, que é outra coisa.

⁷⁷ Sobre a interpretação mais aprofundada desta iluminação divina, veja-se F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, pp. 383-389. Sobre o tema da *memoria Dei*, vd J. Pegueroles, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, pp. 183-219 (cap. IX).

um *deixar a verdade aflorar na luz* (o seu vir à luz) — e nisto está o chamado socratismo cristão de Agostinho: a verdade não nos vem à mente de fora de nós, mas do nosso interior.

Este processo de iluminação — seja em relação às «verdades eternas» seja em relação à verdade em geral — Agostinho também o traduz, da parte de Deus, em termos de «*íntimo magistério*» (*De Trin.* XIV, 15, 21), ensino, palavra ou verbo interior. Deus é o mestre interior de quem o homem é discípulo. Da parte deste, a descoberta da verdade como verdade é um aprender, um ser discípulo do Mestre interior (o Verbo divino). Esta é a ideia essencial desenvolvida em *O Mestre*.

Em referência à reminiscência platônica, Agostinho, como já vimos, fala também do conhecimento da verdade em termos de *memória* e *recordação*. Com efeito, a presença da Verdade em nós por iluminação de Deus é um pré-conhecimento. Pensar é, neste sentido, um transformar este pré-conhecimento impresso e conatural em re-conhecimento expresso e artificial. Na medida em que supõe um pré-conhecimento da Verdade, é também um exercício activo de memória, um esforço por se lembrar, um trazer à superfície da consciência a verdade latente na sua profundidade, um cogitar, entendido, segundo a raiz latina da palavra como *cogitare*, que é a forma frequentativa de *cogere*, que significa obrigar, forçar — entenda-se forçar as ideias a vir à tona da memória (Cf. *Conf.* X, 11).⁷⁸ Com efeito, a verdade está sempre presente no íntimo da alma; mas nem sempre presente à superfície ou no campo da consciência. Por isso, é preciso evocá-la, chamá-la da ausência à presença. Este chamar à presença ou ao «presente» da consciência é o que Agostinho concebe como acto de «lembança» ou de exercitação da «memória», em analogia com a reminiscência platônica. Em rigor, porém, a memória agostiniana não é reminiscência. É uma memória do presente, não do passado. «Recordar-se» é, para Agostinho, *re-conhecer* a verdade já *pré-conhecida* nessa memória metafísica ou transpsicológica que, sendo memória da Verdade, é *memória de Deus*. Enquanto que «se lembra» da Verdade, do mesmo modo que do Bem, da Beleza, da Justiça, etc., a alma «lembra-se» de Deus.

Ontologia:

A criação e a Verdade subsistente e criadora

A ideia fundamental que preside a toda a ontologia agostiniana, e que serve de chave hermenêutica para a sua compreensão, é a ideia da *criação*. Ela é o traço de união não só que une, numa mesma condição essencial, o homem e o mundo, mas também que permite a constituição de uma ontologia de Deus ou uma teologia filosófica. Tudo o que acerca das realidades mundanas podemos dizer, no plano ontológico, é enquanto que elas são criaturas de Deus criador que o podemos dizer. Como tais elas têm em si a marca do seu Artífice, são seus *vestígios*, participação e

⁷⁸ De múltiplas outras expressões faz uso Santo Agostinho para exprimir este mistério do humano conhecimento da verdade por iluminação. Assim, p. ex.: Deus é como que «o Sol das almas»; Deus é a luz, a alma os olhos; «se a nossa natureza, para ser, precisa de Deus como criador, para conhecer a verdade precisa dele como doutor» (*De civ. Dei* XI, 25).

semelhança dele (*ontologia vestigial, exemplarismo*). E tudo o que, acerca de Deus, podemos saber no plano da razão natural é enquanto que Ele é o criador do mundo que o podemos saber, tomando portanto ponto de partida nas criaturas enquanto vestígios do Criador em que esplende a luz da sua verdade.

1. Deus

Na filosofia de Santo Agostinho, Deus é verdadeiramente o tema central e onnipresente. Ele é a atmosfera em que se move o seu génio de pensador, a meta do seu itinerário existencial e a âncora do seu coração e do seu pensamento. Procurá-lo, conhecê-lo sempre mais e melhor, repousar nele, era a grande necessidade do seu coração. E era para ele uma atitude soteriológica, uma busca de salvação: «Quando Te procuro, meu Deus, busco a vida eterna. Procurar-Te-ei, para que a minha alma viva. O meu corpo vive da minha alma e esta vive de Ti» (*Conf. X*, 20).

1.1. *Existência de Deus*

A afirmação da existência de Deus apresentava-se a Agostinho como tarefa relativamente fácil, e a sua negação como «loucura de poucos»⁷⁹. O ateísmo como fenómeno generalizado ou de cultura é um fenómeno dos tempos modernos mais recentes, desde o século XIX. Esta facilidade, porém, era relativa, porque estava bem consciente do carácter misterioso e paradoxal da realidade divina. Deus era para ele simultaneamente próximo e longínquo, imanente e transcendente. Ele é o «*internum aeternum*» (*Conf. IX*, 4, 10), «mais íntimo que a minha própria intimidade, mais alto que o mais alto de mim mesmo» (*Conf. III*, 6, 11), «o mais interior de toda a coisa, pois todas as coisas existem nele, e o mais exterior, pois está acima de todas elas» (*De Gen. ad lit. VIII*, 26, 48). Presente e ausente: presente, por isso o conhecemos; ausente, por isso o procuramos (cf. *Conf. X*, 18).

A evidência impositiva da sua existência, que é a sua presença no nosso espírito, aliada a esta ausência que é a nossa distância dele, fez que Agostinho se preocupasse mais com o desenvolvimento de *vias* ou *itinerários* da nossa aproximação espiritual dele do que com *provas* demonstrativas da sua existência. A sua atitude é, também aqui, mais existencial que académica.⁸⁰ Tensão mística e esforço demonstrativo andam contudo conjugados. A sua trajectória essencial segue o já nosso conhecido caminho da conversão: do exterior para o interior, do inferior para o superior. É uma trajectória que implica três momentos: pergunta ao mundo, volta-te para dentro de ti, transcende-te a ti mesmo (cf. *Conf. X*).

As vias agostinianas podem reduzir-se a três essenciais, correspondendo cada uma a uma das componentes da estrutura triádica do homem. Este é um ser que

⁷⁹ *Sermo* 69, 3. Chega mesmo a aduzir como prova da existência de Deus o argumento do *consensus gentium* (consenso das pessoas): «É tal o poder do verdadeiro Deus que ele não pode permanecer totalmente oculto à criatura racional, desde que ela tenha começado a fazer uso da razão. Exceptuando-se alguns homens, cuja natureza está completamente corrompida, toda a espécie humana confessa que Deus é criador do mundo»

⁸⁰ Veja-se, p. ex.: *De lib. arb.* II, 3 a 17; *De ver. rel.* 29, 52; 39, 72; *En. in Ps.* 41, 7; *Serm.* 141, 1-3; *In Ioan.* XX, 12-13.

existe, pensa e ama. De cada uma destas componentes do seu ser pode tomar ponto de partida para subir até Deus. Ele é «a causa da constituição do universo, a luz do conhecimento da verdade e a fonte onde bebemos a felicidade» (*De civ. Dei*, VIII, 10).

O seu conhecimento racional pressupõe, de facto, um pré-conhecimento e, de certo modo, limita-se a confirmá-lo: é um re-conhecimento. Deus é o *primum cognitum*, o primeiro que é conhecido pela inteligência humana. Está presente nesta como memória: a *memoria Dei*. Só conhecemos e entendemos o ser porque conhecemos natural e previamente o Ser; só afirmamos a verdade das coisas por referência à Verdade; só desejamos o bem porque desejamos o Bem. Deus é assim o fundo e o horizonte em que naturalmente nos movemos.

1.1.1. *Via do ser*

Toma como ponto de partida a realidade ontológica do mundo, na sua condição essencial de criatura. Tudo, no mundo da criação, é vestígio de Deus, sua participação e semelhança, a dizer que não existe por si mas pelo Ser subsistente e criador. É *descensus* e *ascensus*, descida e ascensão, processão e anagogia. Tudo nele procede de Deus e tudo reenvia o espírito humano que o habita e contempla para as alturas do seu Criador. O mundo é por isso uma teofania. Agostinho explora particularmente alguns aspectos mais relevantes.

Assim, por exemplo, o da beleza e ordem do universo, que o revelam como admirável obra de arte e remetem o espírito de quem o contempla para o divino Artista seu autor.

Outro ponto de partida é o da hierarquia dos seres do mundo. Escalo-nados do menos perfeito para o mais perfeito, por um lado, dizem-nos que não são a própria Perfeição, mas apenas participações dela; por outro, na sua própria escala ascendente de mais e mais perfeição ontológica, apontam para um absolutamente Perfeito que lhes serve de fundamento.

Outro ponto de partida é ainda o da contingência do mundo. A contingência é insuficiência no ser, é ser sem que tivesse de ser, sem a solidez do necessário. O contingente só pode existir por força do Necessário. Agostinho prova a contingência do mundo pela mutabilidade das suas criaturas. Mudar é ser inconsistentemente. O ser que muda reclama como fundamento o Ser imutável: «O céu e a terra existem e proclamam terem sido criados, pois mudam e variam» (*Conf.* XI, 4, 6).

A via do ser assume frequentemente a forma de prova, embora geralmente mais sintética e intuitiva que analítica e discursiva. O seu raciocínio sumário é deste teor: o mundo não é o Ser, logo existe o Ser; ou: o mundo é finito, logo existe o Ser infinito.

1.1.2. *Via da verdade*

Também conhecida como *prova das verdades eternas* ou *prova noológica*, porque se funda na natureza daquelas verdades ou na presença da verdade no espírito humano (*nous*). Podemos encontrá-la explanada especialmente em *De lib. arb.* II. O seu esquema nuclear é relativamente simples e a sua lógica interna já ficou explicada atrás, no apartado 2 da Gnoseologia (sobre a natureza e o fundamento da verdade).

Da verdade participada em nós somos levados a afirmar a Verdade em si, subsistente e iluminadora. Em breves termos: se a verdade se nos impõe com seu carácter absoluto, imutável, etc, é porque existe o Absoluto, o Imutável, etc, que lhe confere esse valor.

1.1.3. *Via do amor*

É a via existencial por excelência. Alguns chamam-lhe via ou prova psicológica, por ser fundada no desejo natural de possuir Deus. É típica do homem naturalmente religioso, espiritualmente inquieto, que busca o perfeito repouso da alma. Funda-se nas ideias de peso (ou amor) e de «lugar natural» (de que adiante falaremos), aplicadas ao homem. O «lugar» próprio do homem, onde se sacia, aquieta e repousa o seu espírito, é Deus. Daí que Agostinho tenha dito, com plena lógica existencial no interior do seu pensamento: «Criaste-nos para Ti, Senhor, e o nosso coração permanece inquieto enquanto não repousar em Ti» (*Conf.* I, 1, 1).

1.2. *Essência de Deus*

Acerca daquilo que Deus é, ou da sua essência, escreveu Agostinho muitas coisas. Todos os atributos com que o caracterizamos (grande, eterno, imutável, onnisciente, amoroso, bondoso, etc.), podem, porém, resumir-se em três, correspondentes à própria Trindade das Pessoas divinas conhecida pela fé: Deus é o o Sumo Ser, a Verdade Fontal e o Sumo Bem; a «eterna Verdade e verdadeira Caridade e cara Eternidade» (*Conf.* VII, 10, 6).

1.3. *O nosso conhecimento e linguagem sobre Deus : inefabilidade, analogia, teologia negativa*

Com o seu génio metafísico e profundo, Agostinho teve uma particular percepção do carácter misterioso de Deus. Deus é maior que a inteligência do homem. Por isso este jamais pode dizer que tem a compreensão do que Ele é: «Se [dizes que] compreendes, é por que não é Deus» (*Serm.* 125, 5). Só quem faz alguma ideia de Deus sabe que não faz dele grande ideia. Em consequência, também não podemos dizer dele grande coisa que verdadeiramente diga o que Ele é. Deus é inefável, quer dizer, indizível na linguagem de que dispomos: «A supereminente excelência da Divindade transcende a capacidade da linguagem humana. Quando se trata de Deus, o pensamento é mais verdadeiro que as palavras, e a realidade mais verdadeira que o pensamento» (*De Trin.* VII, 4, 7).

A inefabilidade divina tem, pois, como consequência que Deus é intraduzível em linguagem humana. Traduzi-lo é sempre traí-lo. Para que não o seja, ou melhor, para que tenhamos consciência dessa traição da linguagem e do próprio pensamento, precisamos de o exprimir sempre mediante um *sim* e um *não*, isto é, mediante uma afirmação e uma negação. Afirmamos o que é, negamos que o seja do mesmo modo que o são as criaturas. Se dizemos, por exemplo, que Deus é grande, temos de supor que não é grande em grandeza mensurável ou quantitativa; se dizemos que é eterno,

não podemos imaginar a eternidade como se fosse um tempo infinito. Na verdade, o que nós conhecemos por conceitos próprios, tirados da nossa experiência directa, são apenas as criaturas. «Deus — como escreveu S. João — jamais alguém O viu» (Jo 1, 18). O que dele conhecemos e dizemos, se, no plano da Fé, é o que Ele nos disse de Si mesmo (na Revelação sobrenatural), no plano natural da razão só sabemos o que d'Ele nos dizem as criaturas, enquanto efeitos e vestígios d'Ele que guardam uma certa semelhança com a sua causa. Assim, todos os atributos que lhe damos, damos-los por semelhança e diferença, isto é, por analogia⁸¹: «Os meus conceitos só se aplicam a Deus de modo analógico» (*De Trin.* V, 1, 2).⁸²

Isto significa que, em última análise, de Deus mais propriamente sabemos o que não é do que o que é. Deus é mais mistério escondido que verdade revelada, mais silêncio que palavra. É isto a teologia negativa ou apofática, aquela a que são especialmente sensíveis os grandes místicos, os quais, em face de um Deus contemplado sobretudo como infinito Silêncio, melhor sabem calar e adorar do que falar e discorrer. É a teologia da «sábã ignorância» (*Ep.* 130, 28). A ela Agostinho gosta ainda de acrescentar a teologia superlativa, que consiste em elevar tudo o que pensamos e dizemos de Deus a um grau superlativo absoluto.⁸³

2. O mundo da criação

2.1. *Optimismo ontológico*

A doutrina da criação permitiu a Santo Agostinho desenvolver uma ideia de mundo saudavelmente optimista. O mundo, exactamente por ser criatura de Deus, *posto* (lat. *positum*) no ser por Ele, é positivo, não negativo. No mundo criado, «uma obra boa foi realizada por um Artífice bom» (*De civ. Dei*, XI, 21). Este optimismo — que contrasta com o seu pessimismo antropológico-existencial — é afirmado contra toda uma tradição dualista, de raiz oriental e com especial presença no platonismo e neoplatonismo. Agostinho afirma-o especial e directamente contra os maniqueus, sobretudo na obra *De natura boni* (A natureza do bem), procurando resgatar todo o mundo da criação do domínio tenebroso do Diabo, a que aqueles o consideravam sujeito, para uma atmosfera positiva e luminosa.

É esta visão da criação que lhe permite também a essencial e possível compreensão do mistério do mal. O mal não é, como para os maniqueus, algo de

⁸¹ Deus é, pois, transcategorial: nenhuma das categorias que nos servem para pensar e dizer as criaturas lhe serve. «Devemos, quanto nos seja possível, representar-nos Deus como bom sem a categoria da qualidade, grande sem a categoria da quantidade, criador sem ser por indigência, colocado acima de tudo sem qualquer situação local, abarcando tudo sem nada revestir, omnipresente sem estar em lugar nenhum, eterno sem tempo... Quem assim discorre sobre Deus, ainda que não chegue a conhecer o que é, evita todavia, com copiosa diligência e quanto lhe é possível, pensar dele o que não é» (*De Trin.* V, 1, 2).

⁸² A doutrina da analogia permite a Agostinho evitar três erros fundamentais. O primeiro é o do *panteísmo*, que tem implícito um conhecimento unívoco de Deus e confunde a arte com o Artífice (cf. *De ver. rel.* 36, 67; *In Jo.* XLII, 10). O segundo é o do *antropomorfismo* e tem pressupostos semelhantes. O terceiro é o do *agnosticismo*, que pressupondo que entre Deus e o mundo não há qualquer semelhança mas equivocidade, considera impossível qualquer conhecimento dele.

⁸³ Cf. p. ex.: *Conf.* I, 4, 4; X, 6, 8; XI, 4, 6.

positivo, posto no mundo por um Ser Maligno, mas uma privação de bem, possível em razão da condição de finitude de toda a realidade criada. O mal não é eficiência mas deficiência (cf. *De civ. Dei*, XII, 7).

2.2. O processo criador

2.2.1. A Palavra criadora

Como é que Deus criou o mundo? Agostinho responde inspirando-se no livro do *Gênesis*, onde se diz repetidamente «Disse Deus: — Faça-se... E fez-se». O mundo foi criado pela Palavra criadora de Deus, que é o seu Verbo eterno: «Deus fez todas as coisas, e fê-las pelo seu Verbo [...]. Não há artífice mais excelente, nem arte mais eficaz que a sua palavra» (*De civ. Dei* XI, 21). «É necessário concluir que falaste e os seres foram criados. Criaste-os pela tua palavra» (*Conf.* XI, 5).

Esta palavra, sendo o próprio Verbo divino, consubstancial a Deus e eterno como Ele, é dita na eternidade, embora o seu efeito surja fora dela, não porém num tempo pré-existente, paralelo à eternidade divina, mas no tempo que surge ele mesmo com o mundo criado. Como diz no seu diálogo com o Criador: o Verbo de Deus é «Deus junto de Ti que és Deus, o qual é pronunciado em toda a eternidade e no qual tudo é pronunciado eternamente», Ele que «tudo diz simultânea e eternamente. Se assim não fosse, já haveria tempo e mudança» (*Conf.* XI, 7). «Antes do mundo» não havia, por conseguinte, «antes», porque o «antes» e o «depois» só existem no interior do tempo.

2.2.2. Criação, geração e fabricação

Agostinho tem o cuidado de explicar que criação não é nem geração nem fabricação. A *geração* dá-se quando um ser dá origem a outro ser por desdobramento, transformação ou metamorfose da sua própria substância. Assim, os pais terrenos geram os seus filhos, os seres vivos geram outros seres vivos e os próprios minerais geram outros minerais. A geração do mundo a partir da substância divina foi o processo com que o neoplatonismo tentou explicar a sua origem.⁸⁴

A criação também não é *fabricação*. Esta é a produção de uma coisa por alguém a partir de uma substância ou matéria que lhe é estranha. Assim o escultor faz as suas esculturas ou o marceneiro os seus móveis. Assim também Platão considerou que foi feito o mundo de uma matéria eterna pré-existente por obra do Demiurgo que apenas lhe imprimiu as formas que o configuram.

A *criação* estritamente dita é produção do mundo do nada de si mesmo (*ex nihilo sui*), pelo poder que Deus tem de dar o ser, mas não como transformação da sua própria substância. É portanto o dom integral do ser, que é totalmente outro em relação ao Criador.

⁸⁴ Análogo, mas não idêntico, é o que a Revelação cristã afirma relativamente à Trindade divina, onde o Pai gera eternamente o Filho da sua própria substância — «gerado, não criado», como se diz no Credo cristão —, não, porém, por qualquer processo de transformação.

2.2.3. *Participação, enformação, iluminação*

Se o mundo é tirado do nada de si e do nada nada se pode tirar, e se, por outro lado, não é formado da própria substância divina, donde tirou então o seu ser? Agostinho responde, inspirando-se em Platão, com a doutrina da *participação*. Ser criatura é participar do ser do Criador, ou seja, é ter parcialmente o que Ele é em plenitude. Se este é o Ser por essência («*essentia, non participatione*»⁸⁵), o *Ser em si e por si*, o mundo *tem* (algum) ser participado daquele. Deus, pelo seu poder divino, sem perder nada de si nem a si mesmo se alterar, fez participante do seu ser divino o universo criado. Assim, toda a criatura tem mais ou menos ser. O seu conjunto escalona-se hierarquicamente por graus ou medidas sempre limitadas de ser, mas nenhuma delas é o próprio Ser.

Obra de arte realizada pelo divino Artista, o mundo da criação tal como é visto por Agostinho obedece a uma concepção estética. Inspirando-se simultaneamente no *Génesis* — onde se diz que ao princípio a matéria era informe — e em Platão com a sua teoria do Demiurgo modelador, Agostinho pensa que a criação implica uma obra de modelação ou *enformação* realizada pelo Criador sobre a matéria informe, em conformidade com as ideias eternas do seu Verbo divino, Forma de todas as formas, que são os modelos ou ideias exemplares imutáveis de tudo o que é mutável e temporal. Assim, por detrás de cada ser contingente e temporal esconde-se em Deus um pensamento eterno. Da enformação da matéria informe resulta um mundo formoso, verdadeiro espectáculo de beleza ou formosura onde se reflecte a Beleza divina. A matéria informe, porém, não é, como em Platão, pré-existente; também ela é tirada do nada.⁸⁶

Ainda inspirando-se no *Génesis* — onde se diz que, ao princípio, «as trevas cobriam a face do abismo»; e «disse Deus: Faça-se a luz. E a luz foi feita» (Gén 1, 2-3) — mas também em Platão, no neoplatonismo e no evangelho de S. João, Agostinho, no interior de toda uma metafísica da luz, concebe o processo criador como um processo de *iluminação*. Criar é iluminar a matéria tenebrosa. Deus é a Luz substancial e eterna; o mundo, na sua luminosidade ontológica, um reflexo da luz divina.

2.2.4. *A matéria informe e tenebrosa*

No livro XII das *Confissões* Agostinho interroga-se e reflecte demoradamente sobre a natureza da matéria informe e tenebrosa. Ela não era «o nada absoluto» (XII, 3), mas possuía «um grau ínfimo de ser» (XII, 4). Era «um meio termo entre a forma e o nada», «um certo nada, que é e não é» (XII, 6), «um abismo sobre o qual não havia luz», «um quase nada informe, mas já capaz de receber forma». Não se pode

⁸⁵ *De Trin.* VI, 5, 7.

⁸⁶ «Criaste, portanto, o mundo da matéria informe. Criaste do nada este quase-nada, donde depois fizeste as grandes coisas que nós, os filhos dos homens, admiramos.» (*Conf.* XII, 8).

conceber como matéria eterna porque este quase nada também foi feito do nada (XII, 8). Porém, também não se integra ainda sob o domínio do tempo: «esse caos, essa terra invisível e informe não foi numerada entre os dias [da criação]. Onde não há nenhuma forma nem nenhuma ordem, nada vem e nada passa; e onde nada passa não pode haver dias nem sucessão de espaços de tempo» (XII, 9; cf. ainda XII, 29 e XIII, 33).

2.2.5. *Matéria corporal e matéria espiritual: hilemorfismo universal*

Se a criação é enformação de uma matéria informe, segue-se que todas as criaturas são matéria enformada. Agostinho teve por isso necessidade de distinguir duas ordens de matéria: a matéria corporal, de que são feitos todos os seres do mundo físico, e a matéria espiritual, de que são feitos os seres espirituais (anjos e alma humana). Difícil foi para ele conhecer a natureza desta matéria espiritual. O seu conceito aproxima-se do da matéria prima aristotélica, excluindo em todo o caso a sua inscrição em qualquer tipo de matéria extensa ou quantificada. Esta tese do hilemorfismo universal será sistematicamente acolhida pela corrente agostiniana da filosofia escolástica, designadamente na escola franciscana, ao passo que será rejeitada por S. Tomás de Aquino e pela escola dominicana.

2.2.6. *Criação simultânea e criação sucessiva: as razões seminais*

O processo da criação, segundo Santo Agostinho, que uma vez mais se inspira no *Génese*, dá-se em três momentos ontológicos (não cronológicos) fundamentais:

1º Criação da matéria informe e tenebrosa

2º *Criação simultânea* : a) de criaturas na sua forma definitiva, pela enformação daquela matéria. Deste modo foram criados o dia e a noite, o firmamento, a terra, o mar e em geral tudo o que pertence ao plano do inanimado ou do mineral. b) de «razões seminais» (*rationes seminales*), isto é, potencialidades ou virtualidades («sementes» em sentido metafísico) de um sem número de criaturas que, cada uma segundo o seu tempo e o seu modo, haveriam de aparecer sobre a terra no decurso do tempo. Assim foi em tudo o que pertence ao reino da vida: plantas e animais.

3º *Criação sucessiva* destas criaturas pela sua chamada à existência, a partir das suas «razões seminais», no decurso do tempo.

Além da inspiração bíblica, estamos perante uma cristianização da doutrina estoica das razões seminais (*logoi spermatikoi*). Além disso, esta visão do mundo como *natureza*, isto é, como seio materno donde nascem as espécies viventes — em que se reflecte o antigo mito da terra-mãe, ainda subjacente no pensamento cosmológico dos pré-socráticos — atribui ao processo cósmico uma relativa autonomia, valorizando as causas segundas em face da Causa Primeira. Com isso ficam dignificados tanto o mundo criado como o Criador, que aí assume o papel masculino de Pai fecundador da mãe-natureza.

Este evolucionismo, porém, diverge notoriamente daquele que se vem afirmando nos tempos modernos, não só porque lhe subjaz uma ideia de Providência

criadora e de finalismo na criação (em vez da teoria moderna do *acaso*), mas também porque não se trata de um transformismo. Cada espécie nova provém directamente da sua razão seminal e não de espécies mais rudimentares por transformação.

2.3. O mistério do tempo

Já atrás observámos que, segundo Agostinho, o mundo foi criado por um acto que, da parte de Deus criador, se situa fora do tempo, na eternidade. O tempo surgiu com o mundo e com o movimento ou a mudança que neste se verifica. O que é então que distingue o tempo da eternidade?

Tempo e eternidade. A eternidade é a duração própria de Deus, o tempo a duração própria do mundo. Aquela é inerente à absoluta imutabilidade, este inere à mudança ou movimento. A eternidade não se pode, pois, definir como um tempo infinito ou indefinido, sem princípio nem fim: simplesmente ela não é tempo: «Deus é eterno, sem tempo» (*De Trin.* V, 1, 2).

O que define a eternidade é a ausência de sucessão, que é a característica do tempo. A eternidade é a duração simultânea, sem antes nem depois, sem futuro nem passado. Ela é puro presente, um perpétuo «hoje». Se tem simultaneidade com o tempo, não é, pois, em decurso paralelo com este, isto é, em sucessão de anos, mas em sua altitude divina, que abrange numa vez só todo o futuro, todo o presente e todo o passado (cf. *Conf.* XI, 13).

A eternidade, sendo puro presente, é pura presença do ser Divino em si mesmo. O seu ser é o seu permanecer (*De lib. arb.* II, 8, 23; *Conf.* VII, 11, 17), o seu estar todo em posse de si. Diferentemente, o ser que existe no tempo não se possui assim numa vez só e totalmente; apenas se vai possuindo na transitoriedade do tempo que flui. É por isso estruturalmente inconsistente e instável. O seu presente ou a sua presença em si é apenas o fugidio instante em que um futuro que ainda não é se escoa para um passado que já não é. Verdadeiramente ele não é, vai sendo e, do mesmo golpe, vai deixando de ser. O seu ser é o seu devir, passagem fugaz do que ainda não é para o que já não é. Para ele ser é passar. E nem o tempo subsiste sem o ser que passa. Com este é o próprio tempo que «tende para o não-ser» (*Conf.* XI, 14). Sendo no tempo, o homem não é repousadamente; anda, inquieto, ausente de si à procura de si, do seu «lugar» de repouso, que é o seu ser sem deixar de ser, o seu ser repousadamente. Só por participação na eternidade divina, dada por graça, o homem se eterniza, encontrando-se plenamente em si.

O que é o tempo? Esta pergunta fê-la Agostinho insistentemente a si próprio e ao Deus seu dialogante. O tempo aparecia-lhe como realidade paradoxal, simultaneamente clara e misteriosa: «Que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos... O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fez a pergunta, já não sei» (*Conf.* XI, 14).

Mas terá o tempo mesmo alguma realidade? Por um lado, parece que sim. Dele falamos todos os dias e nele situamos os acontecimentos da vida como passados, presentes ou futuros. Por outro lado, porém, o tempo apresenta-se como algo de tal

maneira fugidio e inconsistente que se afigura difícil garantir-lhe alguma realidade. Impossível de apreender, do lado da sua objectividade, na sua natureza fugidia, torna-se difícil de apreender (ou aprender o que é), na subjectividade da consciência, pela inteligência que sobre ele se debruça.

Evidente é, sem dúvida, que o tempo é algo do movimento. Onde não há movimento ou mudança não há tempo. Mas ele não é o movimento, mas apenas a sua medição. É em razão disso que podemos falar de tempos breves e tempos longos, de tempos futuros e tempos passados. Mas como é possível esta medição do movimento, se «o passado *já não* existe e o futuro *ainda não* existe» (XI, 15) e o presente só existe deixando de existir, além de, em si mesmo, não ser tempo?

Bem vistas as coisas, pensa Agostinho, só o presente é real. Mas o presente, como tal, não é tempo porque é instantâneo; e, se permanece como presente, então é eternidade e não tempo. Então como é que medimos o movimento com medidas de futuro e de passado, de modo a podermos falar do futuro das coisas que hão-de vir e do passado das que já foram? A sua resposta é a seguinte: é na nossa alma — ou na nossa consciência, diríamos hoje — que existe o futuro das coisas futuras, o presente das coisas presentes e o passado das coisas passadas. Mas existem aí como presente, doutra forma não teriam realidade. O que verdadeiramente é real é, pois, a expectação presente das coisas futuras, a visão presente das coisas presentes e a lembrança presente das coisas passadas (XI, 20). O tempo não pode, consequentemente, ser concebido sem uma dupla redução: a sua redução ao presente, para que seja real; e a sua redução à subjectividade da alma, para que seja tempo.

Assim Agostinho chegou à definição do tempo como uma distensão da alma (*distensio animi*) ou da consciência que através da expectação se distende para o futuro e através da lembrança se distende para o passado. Embora lhe reconheça um duplo fundamento objectivo, na realidade do movimento e na realidade do presente, em si mesmo é algo de subjectivo. Deste modo, porque é presente, tem realidade; porque é distensão, é tempo; e porque é distensão da alma, é realidade subjectiva.

2.4. *Estrutura metafísica do ser criado: modo, espécie, peso*

O exemplarismo agostiniano tem uma consequência curiosa na estrutura metafísica das criaturas. Visto que estas são criadas por Deus, que é uma Trindade de Pessoas divinas — Pai, Filho e Espírito Santo — elas reflectem em si esta tríada, apresentando em si mesmas uma estrutura ternária, consti-tuída pelo *modo*, *espécie* e *peso*. O modo é também designado por *medida*, a espécie por *forma* e por *número*, e o peso liga-se com a *ordem*. O modo inscreve na criatura a marca da sua dependência do Pai, como causa eficiente; a espécie, a marca da dependência do Filho ou Verbo divino, como causa exemplar; o peso, a relação com o Espírito Santo como causa final. O primeiro é o próprio *ser* da criatura; a segunda é o seu *ser isto ou aquilo*; o terceiro, o seu sê-lo estavelmente ou repousadamente.

Todas as coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, formosas e ordenadas, e tanto menos bem encerram quanto menos moderadas, formosas e ordenadas. Estas três coisas, pois: o modo, a forma e a ordem — e passo em silêncio outros inumeráveis bens

que se reduzem a estes — estas três coisas, repito, ou seja, o modo, a beleza e a ordem, são como bens gerais, que se encontram em todas as coisas criadas por Deus.⁸⁷

O modo é a medida (*mensura*) ou o grau de ser de cada coisa, que a coloca no seu nível próprio no plano vertical ou na hierarquia do universo do ser. Os diferentes modos das coisas são os seus diversos graus de ser na hierarquia do universo.

A espécie ou forma é a propriedade distintiva no plano horizontal ou entre a pluralidade dos seres de um mesmo nível hierárquico. Como tal, é o seu princípio de manifestação, o que a revela como o que é, na sua identidade e diferença. E é também o seu princípio ou fonte de formosura ou especiosidade; por ela, cada coisa é formosa (lat. *formosa*, *speciosa*). Com a espécie relaciona Agostinho o *número*, em termos algo indefinidos e em ligação com a tradição pitagórica.⁸⁸ O número relaciona-se, tal como a espécie, com a beleza do cosmos e a harmonia universal. É pelo número, quer dizer, pela justa proporção das criaturas no universo criado, que este se constitui como cosmos, isto é, mundo belo, racionalmente ordenado por obra de uma superior Inteligência ordenadora. Neste sentido, o número é o grande mediador entre o mundo sensível e o mundo inteligível, tal como a matemática o é entre as ciências da natureza e a ciência metafísica.

O peso merece a Santo Agostinho uma particular atenção. Na sua própria definição, «o peso é um certo impulso imanente a cada ser que o faz tender para o seu lugar próprio» (*En. in Ps.* 29, 10). Acerca dele escreve nas *Confissões*:

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo encaminha-se para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhes compete. O azeite derramado na água aflora à superfície. A água vertida sobre o azeite submerge-se debaixo deste. Movem-se segundo o próprio peso, e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no lugar próprio estão inquietas, mas quando o encontram, ficam em ordem e repouso.⁸⁹

Como se vê, o peso relaciona-se, antes de mais, com o «lugar» próprio ou «lugar» natural de cada coisa.⁹⁰ Este, outra coisa não é que o seu fim natural ou o «para onde» ela tende, onde se realiza e, a seu modo, é feliz ou repousa. Por isso o peso tende a levar cada coisa à fruição do seu fim ou do seu bem próprio, que constitui o seu *deleite*. Mas o peso relaciona-se também com a *ordem* e a *paz*. As coisas estão em ordem quando cada coisa está no seu lugar. E nessa medida, estão em paz. Daí a definição agostiniana da paz como «*tranquillitas ordinis*», «a tranquilidade na ordem» (*De civ. Dei*, XIX, 13).

O peso explica a ordem que tende a reinar na Natureza: afinidades químicas, tendências instintivas, apetites naturais, tudo se reduz a diferentes formas de peso. Também o homem tem o seu próprio peso, que, neste caso, leva também o nome de

⁸⁷ *De nat. boni*, 3.

⁸⁸ Veja-se, p. ex.: *De lib. arb.* II, 16, 41-44; *De ord.* II, 15, 42.

⁸⁹ *Conf.* XIII, 9.

⁹⁰ «Lugar» é aqui usado em sentido essencialmente metafísico, ainda que possa eventualmente coincidir com um lugar físico.

amor. «O meu amor é o meu peso; para onde quer que vá é ele quem me leva» (*Conf.*, XIII, 9). O homem pesa para Deus. «Ele é o nosso descanso. É o nosso lugar» (*ibid.*). Daí que o humano coração viva inquieto enquanto não repousa nele (cf. *Conf.* I, 1). Daí também que a ordem ética do agir humano seja definida por Agostinho como ordem do amor.

Estas três componentes metafísicas do ser criado ligam-se a três momentos ontológicos do processo criador: *invocação*, *enformação* e *conversão*. Os seres são chamados (*uocatio*) por Deus ao ser. Respondem aparecendo na luz com a sua forma própria (*formatio*, *illuminatio*) e voltando-se para ele com a sua tensão de perfeição específica ou com o seu peso (*conuersio*), completando a sua formação na realização do seu fim próprio.

2.5. O mal e a sua compreensão

Já atrás se deu a fundamental compreensão agostiniana do mal que existe no mundo. Ele não é uma substância nem nada de positivo em si mesmo. Não é eficiência, mas deficiência. Não é ser, mas privação de ser. Assim se evita ter de o atribuir a Deus como sua causa; ou mesmo a um deus maligno ou Demónio, como faziam os maniqueus. Para melhor o compreender, Agostinho distingue três níveis em que podemos ver a existência do mal.

No seu nível ontológico, isto é, no universo das coisas criadas, muitas coisas, enquanto que aparecem como *imperfeição da obra criada*, pode parecer que são um mal. Por exemplo, a existência de certos animais nocivos, os cataclismos naturais, e coisas semelhantes. Esse mal tem a sua compreensão por uma tríplice via. Em primeiro lugar, é preciso ter em conta que se trata mais propriamente da finitude própria de tudo o que é criado. Em segundo lugar, isso que aparece como manchas na obra da criação, são mais propriamente sombras que, por efeito de contraste, mais fazem ressaltar a luz. Finalmente, é preciso olhar o mal, não apenas na perspectiva estreita e curta em que nos aparece à primeira vista, mas na visão panorâmica e abrangente de todo o universo criado. Nesta perspectiva alargada, o que antes nos parecia mal, ganha sentido e razão de ser e, integrado agora no grande conjunto do universo, contribui para a sua harmonia global.

No seu nível moral, o mal chama-se *pecado*. Este dá-se por obra da nossa vontade deficiente. Ela é deficiente, não porque lhe falte radicalmente a capacidade de escolher o bem (aquilo que Agostinho chama o *livre arbítrio*), mas porque é uma vontade enferma (lat. *in-firma*), sem firmeza e sem facilidade para preferir o bem ao mal (aquilo que Agostinho chama a *liberdade*).

No seu nível físico ou ôntico, o mal, constituído por coisas como as doenças, os sofrimentos e a própria morte, é *deficiência na natureza das coisas*, e é consequência do pecado original. As suas manifestações têm carácter e função de penas e, por vezes, de cirurgia de Deus para curar males maiores de ordem moral.

3. O homem

3.1. *Imagem e semelhança de Deus: o homem como «pessoa»*

Agostinho meditou longamente sobre o mistério do homem. Não o fez, porém, à maneira grega, considerando o homem genérico e abstracto, olhado *sub specie aeterni*, mas na persistente interrogação sobre si mesmo como homem concreto e vivente. E fê-lo também no permanente diálogo religioso, da razão e da vontade, com Deus. É no permanente voltar-se para dentro de si mesmo (*redire in semetipsum*) que ele se descobre como sendo essencialmente interioridade. E é no permanente diálogo dramático da sua razão e da sua vontade com o plano divino e a vontade de Deus a seu respeito que descobre o seu eu. Descobre-se como um «eu» em face de um «Tu», em relação interpessoal. Mais: descobre-se como imagem e semelhança do próprio Deus, em conformidade com o ensinamento da Bíblia. Sendo interioridade, o homem é espírito autoconsciente. É alguém que se possui a si mesmo, à semelhança de Deus, alguém que tem a sua própria existência, que existe por si na medida em que é chamado a decidir por si o seu próprio ser, alguém com a sua própria autonomia existencial irredutível. Numa palavra, Agostinho descobre-se como pessoa.

Ele insiste particularmente no carácter de imagem e semelhança de Deus, que constitui o fundamento desta dignidade pessoal do ser humano. O homem é imagem e semelhança de Deus, fundamentalmente, porque é capaz de (ver e possuir) Deus (*capax Dei*) e, deste modo, o possuir, aproximando-se do ser próprio deste na medida em que é chamado a viver uma vida semelhante à vida divina: em sabedoria, santidade, incorruptibilidade, beatitude. A alma «é imagem [de Deus] porque é capaz dele e pode ser participante de Deus» (*De Trin.* XIV, 11). A imagem e semelhança de Deus dá-se, pois, incoativamente na condição humana da existência no mundo; de modo acabado, na condição da vida futura (cf. *De lib. arb.* II, 20, 54).

3.2. *O mistério da alma* ⁹¹

Esta semelhança com Deus é, no plano ôntico, a própria alma. Conhecê-la, tal como se revela em face de si mesmo e na sua relação com Deus — conhecer «Deus e a alma» (*Sol.* I, 2) —, foi uma das suas grandes preocupações. No livro X das *Confissões*, Agostinho faz uma operação de desnudamento de tudo quanto povoa o «palácio» interior da memória, para, no mais fundo dela, descobrir o mistério da própria alma. O mais importante do seu pensamento a este respeito encontra-se aí e também na obra *A Trindade*.

Pode parecer estranho que boa parte do pensamento sobre a alma se encontre numa obra sobre o mistério da Trindade divina. Mas é justamente em razão da sua fundamental ideia da alma como imagem e semelhança de Deus que isso acontece. Como imagem de Deus, a alma humana traz consigo, em mais evidência e em mais proximidade, a marca das três Pessoas do único Deus: o Pai, o Filho ou o Verbo e o

⁹¹ Veja-se, a propósito, E. Dubreucq, *Chair, corps et âme. Les formulations de la question de l'âme chez S. Augustin*, «Recherches de Science Religieuse», 84/3 (1996) 351-372.

Espírito Santo. Como Este é uno e trino, assim também a alma. Ela é *memória, inteligência, vontade*; é *mente, conhecimento e amor*. A sua vida própria é *ser, conhecer e amar* (cf. *De Trin.* IX, 4; XIV, 6). E esta vida obedece, como em Deus, a uma circularidade interna: «Cada uma está nas outras duas: A mente que se conhece e se ama está no seu amor e conhecimento; o amor da mente que se conhece e se ama está na sua mente e no seu conhecimento; e o conhecimento da mente que se ama e se conhece está na sua mente e no seu amor, porque se ama como cognoscente e se conhece como amante» (*De Trin.* IX, 4, 7).

Esta circularidade de vida na alma, em que o próprio conhecimento acaba penetrado de sentimento, representa também um notável equilíbrio e uma nova maneira de ver em relação à tradição do pensamento grego, especialmente aristotélico. Para Agostinho, a vida intelectual e a vida afectiva influem-se e completam-se mutuamente. O pensamento ocidental, no seu pendor racionalista, não soube, infelizmente, na maior parte dos casos, preservar este equilíbrio.

3.3. *Origem da alma e sua imortalidade*

A origem da alma foi para Agostinho um problema agudo, a que não chegou a dar uma resposta definitiva. Por ser espiritual, ela não pode ser uma emanção do corpo, por geração, antes deveria ter origem por criação directa de Deus (*hipótese criacionista*). Mas, por outro lado, essa solução pareceu-lhe deixar sem explicação a transmissão do pecado original de pais a filhos, desde Adão e Eva. Pelo contrário, para a explicar, parecia-lhe ser necessário admitir que a alma dos filhos promana das almas dos pais por um processo de reprodução, assim «à maneira de uma lucerna que se acende noutra lucerna, de tal modo que, sem que nenhuma daquelas sofra com isso qualquer diminuição, delas resulta uma nova chama» (*hipótese generacionista ou traducianista*).⁹²

Em *De lib. arb.* III, 20 e 21, chega a pôr quatro hipóteses: «se [as almas] surgem por reprodução; se cada uma é criada de per si em cada um dos que nascem; se, pré-existindo em qualquer parte, são enviadas por Deus ou se [na mesma suposição] descem espontaneamente para os corpos dos que nascem» (III, 21, 59). As duas últimas hipóteses, de inspiração platónica, acabaram por ser abandonadas. Mas, entre as duas restantes, Agostinho permaneceu a vida toda hesitante. Ainda quando, no fim da vida, escreveu as *Revisões*, confessa que não atinou a desvendar este enigma.⁹³

Como quer que seja, a alma humana é imortal. As provas desta imortalidade vai Agostinho, em parte, buscá-las a Platão. Além disso, aduz provas próprias, como a da autoconsciência, que implica a espiritualidade e esta a incorruptibilidade; ou do desejo natural e inato de felicidade perfeita, que, não se obtendo neste mundo, supõe

⁹² A sua compreensão do mistério do pecado original era ainda bastante primitiva. Por outro lado, por mais que tenha afirmado o mal como deficiência e não eficiência, Santo Agostinho parece não ter considerado suficientemente a sua aplicação ao mistério da transmissão do pecado original originado. Na verdade, este deveria ser entendido, não como uma mancha positiva (eficiência), mas como uma herança negativa (deficiência).

⁹³ Vd, a propósito, A. Solignac, *Créationisme et traducianisme*, apud Paul Agaesse, *L'Antropologie Chrétienne selon Saint Augustin*, Centre Sèvres, 1986, pp. 119-121. Ex. fornecido pelo Prof. Doutor Roque Cabral.

a projecção da alma no mundo transcendente e divino; ou a da sua participação na Verdade imutável e eterna: «Se a alma morresse, morreria também a Verdade».

3.4. *Vocatio, conuersio, formatio*

A ideia de imortalidade da alma conjuga-se, porém, com a da sua origem. Obedece ao esquema de todo o ser criado, onde se implicam três momentos: *(in)vocação*, *conversão* e *(en)formação*. Os seres infra-humanos são chamados (*uocatio*) por Deus ao ser, respondem voltando-se para ele (*conuersio*) aparecendo na (sua) luz ou forma e assim ficam formados (*formatio, illuminatio*). Na alma humana, porém, acresce a este processo, situado no plano ontológico, um segundo processo, já existencial e ético, em que a relação com Deus e vice-versa é consciente e livre ou pessoal (e humana, da parte da alma). Esta reconhece-se chamada por Deus ao ser (*uocatio*), volta-se para Ele com o seu peso próprio (*conuersio*), e assim tende a formar-se à sua medida, isto é, à medida de Deus para o qual tende e no qual é chamada a ser divinamente (*formatio*).

Nas suas mãos está, pois, o seu realizar-se ou formar-se segundo a sua vocação e o seu peso próprios. Dado que este nível é o do seu ser consciente e livre, ela pode desviar-se, não co(r)respondendo à sua natural vocação. Quer dizer que a conversão pode dar lugar à *aversão* (*auersio*), e a formação à deformação, ficando a alma na condição de *disformidade* (*informitas*), isto é, de incacabamento, de não formação segundo o seu fim próprio.⁹⁴

3.5. *Homem interior e homem exterior*

Diferentemente do que afirmava Platão, Agostinho considera que o homem não é apenas a sua alma. É certo que a sua linguagem denota algumas vezes, apesar de tudo, um certo tom platónico, como quando afirma que, depois do pecado, o corpo se tornou uma prisão para a alma ou que «o homem é uma alma racional que tem um corpo para seu uso» (*De mor. Eccl.* I, 27, 52). São expressões que mostram alguma afinidade com Platão, mas que devem ser entendidas no contexto global do pensamento agostiniano: «o homem inteiro, corpo e alma, deve ser designado pela sua melhor parte, isto é, pela alma» (*De Trin.* VII, 4, 7). O homem é, pois, também o seu corpo, entendido este, porém, não como pura matéria prima, à maneira de Aristóteles, mas como corpo vivente e sensiente. Enquanto alma espiritual, ele é «homem interior»; enquanto corpo animal, é «homem exterior». Enquanto homem interior, vive no recolhimento a sua vida interior, aí se abrindo para Deus através da sua clarabóia superior; enquanto homem exterior, dispersa-se pelo mundo das coisas sensíveis.

Isto supõe que, além da alma espiritual, há no homem uma alma vegetativa e sensitiva: «Quanto de comum temos na alma com os animais, diz-se, e com razão, que pertence ainda ao homem exterior. Não é somente o corpo que constitui o homem exterior: informa-o um espírito vital que infunde vigor ao seu organismo corpóreo e a todos os sentidos, dos quais está admiravelmente dotado para perceber as coisas externas» (*De Trin.* XII, 1, 1). Se em alguns textos (p. ex.: *Conf.* X, 6)

⁹⁴ Vd, a propósito, J. Pegueroles, o. c., pp. 146-150.

identifica simplesmente o homem exterior com o corpo e o interior com a alma, deve entender-se neste sentido.

3.6. *Imanência e transcendência*

Pela sua dupla condição de homem exterior e homem interior, o homem agostiniano revela-se como criatura bipolar, aberta pelas janelas dos sentidos para o mundo exterior e aberta, em parábola, pela brecha do espírito, para o mundo superior; atraída para este pelo seu peso próprio e atraída para o mundo das coisas terrenas pelo contrapeso da sedução destas; imanente ao mundo como todos os seres materiais e transcendente a ele, cidadão de dois mundos, habitando na fronteira de um e de outro, entre os limites do tempo e o horizonte da eternidade; capaz do pior e do melhor, de se perder e de se encontrar, possuindo o próprio Deus — como *capax Dei* que é (*De Trin.* XIV, 8, 11) —, seu bem supremo. Por isso é um ser paradoxal, misterioso e estruturalmente dramático.

Esta antropologia, que traduz no fundo o essencial de uma antropologia cristã, representa uma nova visão do homem, em face da antropologia grega e pagã. É uma antropologia que traduz uma radical deslocação do seu centro de gravidade: do mundo para Deus. Daí que o homem agostiniano seja visto como um ser aberto, inacabado, sempre inquieto ou sempre insatisfeito com tudo o que não represente para ele a plenitude do Infinito que constitui o horizonte do seu existir.

De facto, na sua bipolaridade, em que o verdadeiro centro de gravidade é Deus, o homem agostiniano não é apenas um corpo habitado e animado por uma alma. É sobretudo uma alma ela mesma habitada e animada pelo espírito de Deus: «Assim como a alma é a vida do corpo, assim Deus é a vida feliz da alma» (*De civ. Dei* XIX, 26). Fora da órbita de Deus a alma morre: «Deus, de quem exilar-se é morrer; a quem voltar é reviver; em quem habitar é viver» (*Sol.* I, 1, 3). É deixando-se levar pelo seu peso próprio para esse centro de gravidade que a alma verdadeiramente vive, e, com ela, o todo humano.

3.7. *O homem no tempo: distensão, extensão, intenção*

Já tivemos ocasião de referir a miséria de ser no tempo. Ela é própria do ser humano, tal como o mesmo tempo (não há tempo físico ou cósmico em si mesmo; só há tempo no espírito do homem). O homem é, ao mesmo tempo, consciente de ser no tempo e desejoso de ser eterno. A consciência de ser no tempo é nele consciência da distensão (*distensio*) que constitui o tempo. Mas esta não é uma consciência neutra. Implicando a consciência de ser disperso, fragmentado, espalhado no tempo, sem verdadeira unidade ou estabilidade no ser (encontrando-se *sendo* e não *ser*) arrasta consigo o desejo de ser estavelmente, unificadamente, em plena posse de si e não em fuga ou ausência de si. Numa palavra, a condição humana de ser no tempo implica em si o desejo de ser eterno.

A fragmentação no tempo é o que Agostinho designa por *extensão* (*extensio*). Estender-se é aqui sinónimo de espalhar-se (*ex-tensio* = tensão desagregadora). O homem sente-se espalhando ou dispersando no tempo o seu ser. A consciência desta fragmentação, entretanto, no homem que leva consigo uma memória da eternidade

(na medida em que conhece ou, pelo menos, pré-conhece o ser em plenitude), suscita nele o desejo dessa eternidade. E então, a extensão transforma-se, para ele, em *intenção* (*intentio*), no sentido de «tensão-para» a eternidade. É, afinal, o seu peso para, da sua inquietude temporal, repousar na «paz tranquila» do «sábado que não entardece» (*Conf.* XIII, 35).

Ética: o sentido da vida e a Verdade beatificante

1. O supremo bem e o sentido último da vida

O que define o sentido de todo o ser é o seu peso próprio. O homem, conforme se depreende da sua própria experiência e também do ensinamento da fé, pesa para Deus, seu lugar natural ou lugar do seu absoluto repouso existencial: «Criaste-nos para Ti e o nosso coração permanece inquieto enquanto não repousar em Ti» (*Conf.* I, 1, 1). Agostinho parte da sua própria experiência interior de inquietude, que supõe semelhante em todo o ser humano. A inquietude radical do homem é o indício de que este é uma criatura inacabada (*inchoata creatura*) destinada porém a tornar-se criatura acabada (*perfecta creatura*), perfeita, isto é, completamente feita e por isso feliz, satisfeita (lat. *satis-facta* = feita quanto baste) (cf. *De Gen. ad lit.* I, 4, 9). Mas o acabamento da parábola humana só se verifica na infinitude divina para onde abre. Deus é portanto o o acabamento natural do homem, o remate da sua construção existencial, e por isso o seu supremo bem, aquele cuja posse o realiza plenamente, trazendo consigo a perfeita felicidade ou beatitude.

2. A ordem do amor (plano subjectivo)

A ordem ética no plano subjectivo (isto é, no plano do sujeito que age) consiste, por conseguinte, em o homem se deixar conduzir pelo seu peso próprio para o seu lugar próprio. Quem diz peso diz amor: «o meu amor é o meu peso; para onde quer que vá é ele quem me leva» (*Conf.* XIII, 9, 10). A lei ética fundamental pode, pois, ser enunciada nestes termos: «ama, e faz o que quiseres» (*In ev. Io.* X, 7, 8). Quem se deixa conduzir pelo verdadeiro amor, neste sentido agostiniano, vai pelo caminho certo. Esta lei está inscrita no coração de cada criatura humana, como «lei íntima», *lex intima* (*En. in Ps.* 57, 1; *De lib. arb.* I, 6, 15). É uma «lei natural», porque se inscreve na própria natureza do homem. E é uma lei que funciona em dois planos, desdobrando-se assim em duas.

Enquanto que exprime o impulso instintivo e necessário do coração humano, é lei ontológica. Neste plano, ela é semelhante à lei do peso ou do amor que rege o agir de todos os seres da natureza: homens, animais, vegetais e minerais. Exprime o desejo de ser feliz (*velle beate vivere*) inerente a todas as coisas (leis psicológicas, biológicas e físicas). Mas, no homem, dotado de razão e de vontade livre, ela carece de ser assumida nesse plano da consciência e da decisão livre, transformando-se em lei moral ou «lei da razão» e «lei da vontade». Como tal, ela exprime, além daquele desejo e em função da sua verdadeira realização, a vontade de viver rectamente (*velle*

bene vivere), acrescentando ao impulso do peso ou do *amor* a componente da *ordem*. Assim o amor se torna um amor ordenado.

A ordem ética é assim constituída como «ordem do amor», *ordo amoris* (*De civ. Dei* XV, 22). É que, se nas outras criaturas o amor é sempre ordenado, porque fazem sempre o que a natureza quer que façam, no homem, ser dotado de livre arbítrio e em cujo horizonte de vida se deparam outros bens além do Bem supremo, o amor verdadeiro é muitas vezes contrariado por falsos amores, os amores das coisas terrenas a tentarem ocupar o lugar do único lugar próprio do seu coração, que é Deus. O coração humano pode assim desviar-se para esses falsos amores e, nessa medida, trazer a desordem ao amor (cf. *De lib. arb.* I, 13, 20; III, 1, 3). O homem precisa, por isso, de manter a razão vigilante e procurar sempre rectificar ou imprimir rectidão ou ordem ao amor que está exposto a seguir o impulso dos falsos amores. «Ama e faz o que quiseses» deve assim ser entendida no sentido de: «ama rectamente (ou ordenadamente), e faz o que quiseses», isto é, «ama consciente e livremente o que já amas instintivamente no mais fundo do teu coração».

Esta «lei da razão» e «lei da vontade» é a própria *lei eterna* impressa na natureza do homem. Com efeito, «quando a razão, mente ou espírito governa os movimentos irracionais da alma, então e só então podemos dizer que domina no homem o que deve dominar, e domina em virtude daquela lei que dissemos ser a lei eterna» (*De lib. arb.* I, 8, 18). Por lei eterna entende Agostinho «o plano divino ou a vontade de Deus que manda respeitar a ordem natural e proíbe perturbá-la».⁹⁵ Os conceitos agostinianos de lei natural e lei eterna revelam influência do estoicismo, que até Agostinho chegou através de Cícero. O mesmo se diga quanto à sua doutrina sobre a *lei temporal*, que ele só considera justa na medida em que se funda na lei eterna (*De lib. arb.* I, 6, 15).

3. A ordem do amor (plano objectivo): «usar» e «fruir»

Como se deduz do que dissemos, a ordem do amor traduz-se, no plano objectivo (ou do objecto desse amor), na recta ordem dos fins e dos meios.⁹⁶ Agostinho não diz que não podemos amar as criaturas, mas que não as podemos amar com o amor que é devido apenas ao Criador. Quer dizer, não podemos colocar o Fim último onde apenas deparamos com fins intermédios ou com meros meios. O Fim último e Bem supremo, Deus, deve ser amado absolutamente, de tal modo que só nele podemos repousar o coração. Repousar o coração é *gozar* ou *fruir* (*frui*). Nos bens do mundo, enquanto que são fins intermédios, podemos gozar relativamente, isto é, referindo-os ao Fim último e gozando-os como degraus da nossa ascensão para Ele. É o que ele chama amar as criaturas não por si mas «por Deus» ou amá-las com «amor dirigido ao Criador» (*De Trin.* IX, 8, 13). Das coisas que são meros meios apenas podemos *usar* (*uti*). Inverter esta ordem é subverter a ordem objectiva do

⁹⁵ «Ratio seu voluntas Dei ordinem naturalem servari iubens, turbare vetans» (*Contr. Faustum* XXII, 27).

⁹⁶ «Vive santa e rectamente aquele que sabe dar o seu valor a todas as coisas. Tal será o que tem o amor ordenado, de modo que nem ame o que não deva ser amado nem deixe de amar o que deva ser amado, nem ame mais o que deve ser menos amado, nem ame em igual medida o que exige mais ou menos amor, nem, finalmente, ame menos ou mais o que deve ser amado por igual.» (*De doctr. chr.* XXVII, 28).

amor.⁹⁷ Na linha do princípio metafísico da hierarquia da criação, a recta ordem ética objectiva implica pois a subordinação dos bens inferiores aos superiores, dos valores relativos ao Valor absoluto, das coisas mutáveis ao Bem imutável, das criaturas ao Criador.

O amor das criaturas por elas mesmas é «concupiscência» (*cupiditas*); o amor de Deus e das criaturas em Deus é «amor-caridade» (*caritas*). Cf. *ibid.*⁹⁸

A subversão da ordem ética introduz na vida humana o *pecado*. O pecado consiste na «aversão de Deus e conversão às criaturas» ou na «aversão do Bem imutável, pela conversão aos bens mutáveis» (*De lib. arb.* II, 19, 53). Pela própria natureza das coisas, considera Agostinho, o pecado, desviando o coração do caminho da verdadeira felicidade, é mais portador de desolação (*desolatio*) que de consolação (*consolatio*).

4. *Livre arbítrio e liberdade, natureza e graça*

Agostinho superou o intelectualismo grego, que tendia a fazer repousar a vida moral sobre a inteligência e não sobre a vontade. Substituiu-o por uma ética voluntarista. Nisto revela a influência não só do Cristianismo mas também da sua formação romana. A inteligência pode ver o bem e a vontade, todavia, preferir fazer o mal. A esta capacidade de optar pelo bem ou pelo mal chama Agostinho *livre arbítrio*. Ele é ausência de necessidade ou de determinismo no nosso agir moral (*imunitas a necessitate*).

O livre arbítrio é, em si mesmo, um bem. Por ele o homem se distingue dos outros animais. Mas, em razão do pecado original, a vontade humana encontra-se enferma e enfraquecida. Por isso, por si mesma, é praticamente incapaz de fazer o bem (cf. *De lib. arb.* III, 18, 52 e 54). É escrava do mal moral ou do pecado.⁹⁹ Só pela *graça*, entendida como dom de Deus que fortalece a vontade para o bem, o homem se torna verdadeiramente livre. A *liberdade* (*libertas*), neste sentido agostiniano, é a ausência de escravidão, o não ser escravo do mal, a facilidade para realizar o bem (*imunitas a servitute*). É aquele saudável equilíbrio da natureza na sua condição originária, isto é, sem o contrapeso da concupiscência que nela começou a operar em virtude do pecado original. A liberdade é constituída pelo livre arbítrio mais a graça.

Livre arbítrio e liberdade, de facto, compreendem-se melhor na sua relação com a história humana enquanto história de pecado e de redenção. Agostinho distingue quatro estádios: antes da queda original o homem detinha, juntamente com

⁹⁷ «Gozar é aderir a uma coisa por amor dela mesma»; «usar é empregar o que temos à mão para atingir o que se ama» (*De doctr. chr.* I, 4, 4). Santo Agostinho chega a dizer que «apenas devemos gozar daquelas coisas que são imutáveis e eternas; das restantes temos que usar para conseguirmos o gozo das primeiras» (*De doctr. chr.* I, 22, 20). Esta posição aparentemente radical deve, porém, ser entendida no contexto da obra. Em rigor, de facto, «não é que não se deva amar a criatura: quando este amor vai endereçado ao Criador não é concupiscência, mas caridade» (*De Trin.* IX, 8, 13). No mesmo lugar, explica-se ainda melhor: «A criatura ou é igual ou inferior a nós. Da inferior há-de usar-se para [chegar a] Deus; da igual [i. é, dos outros seres humanos] devemos desfrutar, mas em Deus» (*ibid.*). Veja-se os lugares principais de Agostinho, e o respectivo pensamento, em Duarte da Cunha, *A Amizade segundo São Tomás de Aquino*, Principia, S. João do Estoril, 2000, pp. 63-104.

⁹⁸ Vd. Hannah Arendt, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Instituto Piaget, Lisboa, 1997.

⁹⁹ Cf. *De Trin.* X, 8, 13; *Conf.* IV, 10, 15; X, 30, 42; *De lib. arb.* I, 3 e 4; III, 17, 47.

o livre arbítrio, a liberdade incoativa (o *poder não pecar*); depois da queda e antes de beneficiar da graça da redenção de Cristo, ficou apenas com o livre arbítrio, dominado pela concupiscência, o que na prática significa com o seu *não poder não pecar*; a graça de Cristo devolve-lhe a liberdade incoativa ou o *poder não pecar*; finalmente, na posse celeste de Deus a liberdade adquire a sua forma suprema: o *não poder pecar* (cf. *De corr. et grat.* XII, 33).

O sentido da história: as duas cidades ¹⁰⁰

Obra de grande fôlego, composta ao longo de catorze anos (413-427), *A Cidade de Deus* foi justamente considerada por Papini como um livro-floresta, pela imensa carga de erudição e de reflexão que o ilustre Mestre de Hipona nele depositou. Obedecendo a uma inicial intenção apologética de responder às acusações que os pagãos faziam ao Cristianismo de ser ele o causador da ruína do Império, acabou por dar lugar a uma extensa e profunda reflexão sobre o mistério da história humana na sua globalidade. Assim se tornou numa primeira filosofia e sobretudo teologia da história.

Tal como em geral todo o pensamento agostiniano, também esta obra se inspira essencialmente na revelação bíblica, introduzindo uma nova visão do mistério do tempo e do humano existir no tempo em plano colectivo. Jogando permanentemente com conceitos cristãos, como os de providência de Deus e liberdade do homem, de bem e de mal, de imanência e transcendência, de tempo e eternidade, de pecado e redenção, ela é um produto genuinamente cristão. E, de forma mais directa que nenhuma outra, exerceu decisiva influência na modelação da sociedade e da civilização cristãs medievais.¹⁰¹

1. Providencialismo

A história humana resulta da misteriosa conjugação de duas liberdades: a de Deus e a do homem. Aquilo que se exprime no ditado popular «O homem põe e Deus dispõe» resume, a seu modo, esta visão providencialista da história. O homem é quem, na visibilidade do tempo, determina os acontecimentos; mas, para além deste factor humano, na invisibilidade do plano metafísico, Deus tem nas mãos tudo o que acontece. E, em última análise, a história cumpre um plano providencial de Deus. Por isso, mesmo quando a sua aparência é de caos, nesse plano superior e

¹⁰⁰ Um interessante resumo temático d' *A Cidade de Deus* pode ver-se em José Nedel, *O homem e a história em «A Cidade de Deus» de Santo Agostinho*, Cultura e fé, 74 (1996) 25-41. Um ficheiro temático, com indexação dos lugares da obra pode ver-se em María Ángeles Navarro Girón, *La «Ciudad de Dios» de San Agustín, Materias para el estudio*, «Revista Agustiniana» 39 (1998) 685-673; 40 (1999) 197-263; 715-769; 1125-1165.

¹⁰¹ Sobre a visão agostiniana da história veja-se José Ferrater Mora, *Santo Agostinho ou a visão cristã*, in *Visões da História*, Rés-Editora, Porto, s. d., pp. 85-102.

invisível ela tem garantida uma harmonia profunda, podendo ser vista como uma espécie de grandioso «poema de um misterioso compositor».¹⁰²

2. *A lógica da história*

Assim concebida, a história humana não é pois caótica, não obedece ao puro acaso nem é uma imensa teia de absurdidade, como defendem certas concepções modernas, especialmente na linha de um certo existencialismo. E também, por outro lado, não obedece a uma lógica de rígido fatalismo ou determinismo, como, por exemplo, na maneira de ver própria do antigo estoicismo ou do moderno hegelianismo. A história tem todavia um sentido e obedece a uma lógica, que é, no fundo a lógica do Logos ou Verbo divino, causa exemplar invisível de todo o acontecer visível. É uma lógica em que se pode falar de uma pré-ciência divina, mas não de uma pré-determinação dos acontecimentos. Deus sabe tudo o que vai acontecer no futuro, mesmo o que depende da liberdade do homem. Mas não força essa liberdade. Apenas predispõe as coisas de modo que, assim mesmo, a história realize o seu plano sobre ela.

Segundo esta «lógica da história»,¹⁰³ a face aparente dos acontecimentos do mundo apresenta-se como obra e reflexo da justiça, da sabedoria e da beleza divinas. Como tal, a história é teodiceia ou justificação de Deus (sentido ético), pedagogia de Deus (sentido pedagógico) e processo estético (sentido estético).

a) *A história como justificação de Deus.* A presença da injustiça definitiva ou da imperfeita justiça no plano imanente do mundo — com os bons a sofrerem e os maus a ficarem impunes ou mesmo a serem premiados — postula uma justiça perfeita no plano transcendente ao mesmo mundo, isto é, uma justiça divina no além da história. Aquilo que o nosso Camões chamou «o desconcerto do mundo» só pode ser relativo (a este mundo), não absoluto.

b) *A história como pedagogia de Deus.* A história tem uma progressividade: um princípio com a criação (*exortus*), um meio com o seu decorrer (*excursus*) e um fim com a ressurreição e o juízo finais (*finis*). O seu decurso, tem, por sua vez três momentos intermediários essenciais: o pecado original, a expectativa do Salvador e a sua vinda, com a Encarnação, morte e ressurreição de Cristo, em que foi realizada a Redenção. Nesta perspectiva, todo o mundo antigo é visto como pedagogo de Cristo, um fazer caminho para Ele; e de modo semelhante, todo o tempo da Igreja é visto como pedagogo de Cristo na sua plena e definitiva manifestação escatológica. A história caminha assim, através dos seis «dias» dos seus trabalhos, na direcção do sétimo dia ou da «paz do sábado que não entardece» (*Conf.* XIII, 35), isto é, para o descanso eterno em Deus, onde «descansaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos» (*De civ. Dei* XXII, 30). Será isso a vida eterna. Deus também é o lugar natural da humanidade no seu todo. É para Ele que ela pesa e só

¹⁰² «Velut carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris» (*Epist.* 138).

¹⁰³ A expressão é de H. Scholz.

nele finalmente se ordena e repousa, terminando todas as canseiras, dramas e inquietações.

c) *A história como processo estético.* A presença do mal no mundo, especialmente do mal moral ou pecado, instaura na história uma componente de fealdade. Mas, no seu conjunto e no seu sentido oculto, ela realiza uma obra de beleza. Como Agostinho integra essa componente de fealdade no conjunto do universo já atrás o vimos. No fundo, a beleza da história é de ordem misteriosa e mística. A história humana carece de ser vista como história de perdição que, pela graça de Cristo-Redentor, se transforma em história de salvação. É esta que lhe confere inteligibilidade e sentido definitivos.

3. *Cidade terrena e cidade celeste*

A visão agostiniana da história é também uma visão dramática. A história faz-se no conflito entre o bem e o mal, entre a graça e o pecado. São estas duas direcções possíveis e reais do coração humano que constituem as duas cidades: «Dois amores fizeram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus fez a cidade terrena, o amor de Deus até ao desprezo de si fez a cidade celeste» (*De civ. Dei* XIV, 28). Os seus protótipos bíblicos são Caim e Abel.

A fronteira que separa estas duas cidades passa, pois, pelo coração de cada homem, aí onde se dá a opção pelo bem ou pelo mal. O drama universal da história reflecte o drama individual de cada indivíduo e de todos conjuntamente. O próprio Agostinho conheceu esse drama ou divisão interior e, nessa ordem de ideias, a sua *Cidade de Deus* reflecte, no plano universal, o que as *Confissões* traduzem no plano individual. A cidade terrena é constituída por todos os que seguem o caminho do mal e que, embora neste mundo pareçam triunfantes, estão destinados à eterna condenação. A cidade celeste é constituída por todos os que seguem o caminho do bem e que, embora neste mundo pareçam vencidos, estão destinados à eterna salvação.

Para evitar que a cidade terrena leve, em definitivo, a melhor sobre a cidade celeste, Deus, na sua providência, vai dispondo, no decurso do tempo, catástrofes e calamidades, que são uma espécie de cirurgia divina para curar os corações feridos pelo pecado e os reintegrar na esfera da cidade celeste. A esta luz devem ser compreendidas as calamidades caídas sobre o Império Romano e o seu paganismo de vida.

4. *Augustinismo político*

Alguns intérpretes de Santo Agostinho entenderam uma certa linha do pensamento da *Cidade de Deus*, complementado pelo que exprime em algumas cartas a personalidades políticas do tempo, no sentido da defesa de uma certa fusão dos poderes civil e eclesiástico num só poder, seja com a submissão da Igreja ao Estado seja ao contrário. Assim o entenderam quer aqueles que, na Idade Média, inspirando-se naquela obra, procuraram modelar a organização da sociedade segundo o figurino de uma sociedade ou «cidade cristã» ou Cristandade, quer alguns autores modernos

que acusam Agostinho de ter defendido a ideia de um estado cristão ou mesmo de ter sido o primeiro teórico da Inquisição. O que há de verdade e de falsidade em tudo isto?

Em relação à primeira ideia, a verdade é que Santo Agostinho nunca defendeu a tese de um estado cristão. O que se pode dizer é que a orientação geral do seu pensamento poderá ter inspirado essa ideia. Com efeito, já sabemos que, para ele, não havia, no concreto do homem cristão, separação entre o cristão e o homem. O que daí resultou no campo epistemológico do saber — o figurino da *sapientia christiana* como saber único integrador da razão e da fé — poderia aplicar-se, por analogia, no campo da vida pública. Assim o entenderam, de facto, os medievais que desenvolveram o modelo sociológico da Igreja-Cristandade.

A segunda acusação funda-se essencialmente no facto de Agostinho admitir que o poder civil aplicasse castigos aos hereges para salvaguardar a unidade da Igreja. Mas é preciso ter em conta, não só que Agostinho sempre defendeu o mínimo de castigo possível, como sobretudo que estava condicionado pelas concepções do direito do tempo, que todavia tentou fazer evoluir no sentido de uma sempre maior humanidade.

Nos dois casos, o que se passou no essencial foi que ele, apesar da sua inteligência genial, não foi capaz de estar mais decisivamente acima do espírito do tempo. Toda a gente sabe que a filosofia do direito evoluiu lentamente e que este se humanizou em boa parte por influência do Cristianismo. O reconhecimento dos direitos da pessoa e, do mesmo modo, a recta e justa compreensão das relações entre o poder civil e o poder religioso são todavia aquisições relativamente recentes.

Em todo o caso, é preciso notar que o agostinismo político se deve, em boa parte, à influência directa de um discípulo de Santo Agostinho, mais que dele próprio. Trata-se de Paulo Orósio, de Braga, que foi encarregado por aquele de escrever a sua *História contra os pagãos*, obra que a Idade Média tomou como sendo do próprio Agostinho. É dele sobretudo que vêm as ideias de um Deus vingador e justiceiro — Agostinho preferia vê-lo como amorosamente providente — e de uma sacralização do poder do príncipe ou, inversamente, da politização do poder pontifício e da cidade cristã.¹⁰⁴

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

1. Edições das obras de Santo Agostinho

Oeuvres de Saint Augustin, «Bibliothèque Augustinienne», 2ª ed., Desclée-de-Brouwer, Paris. 37 vols.

Obras de San Agustín, 2ª ed., BAC, Madrid, 1950.

O elenco geral das obras de Santo Agostinho pode ver-se em Pio Alves de SOUSA, *Obras de Santo Agostinho*.

Edições e traduções, «Didaskalia» 33 (2003) — *in memoriam* Prof. Doutor Manuel Isidro Araújo Alves — 227-238.

¹⁰⁴ Sobre o agostinismo político, veja-se Francis Ferrier, *Santo Agostinho*, trad. port., Col. «Saber», Publicações Europa-América, Mem Martins, 1993, pp. 136-146.

2. Edições em língua portuguesa

- Soliloquios* (trad. e notas de SENA FREITAS), Porto, 1944 (reed. 1955).
Confissões (trad. de J. OLIVEIRA SANTOS E A. AMBRÓSIO DE PINA; introd. de Lúcio CRAVEIRO DA SILVA), Livraria Apostolado da Imprensa, Porto / Editorial A. O., Braga (várias edições).
Confissões, ed. bilingue, trad. e notas de Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, João BEATO e Maria Cristina C. M. S. PIMENTEL, introd. de M. da Costa FREITAS, notas de âmbito filosófico de M. da Costa FREITAS e José Maria S. ROSA, Estudos Gerais - Série Universitária - Clássicos de Filosofia, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / INCM, Lisboa, 2000.
Contra os Académicos (trad. e prefácio de VIEIRA DE ALMEIDA), Atlântida Coimbra, 1957.
A Doutrina Cristã, (trad., introd. e índices de Ir. Nair ASSIS), Edições Paulinas, S. Paulo, 1991.
Acerca da Doutrina Cristã. Excertos (trad. de José ANDRADE), in *Textos de Hermenêutica*, Rés-Editora, Porto, 1984.
O Mestre, in António SOARES PINHEIRO (trad. e introd.), *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, 3ª ed., «Textos da Filosofia Medieval», Faculdade de Filosofia, Braga, 1991, pp. 41-123.
O Mestre, Introd. e coment. de Maria Leonor XAVIER, col. «Filosofia.Textos», Porto Editora, 1995.
O Livre Arbitrio (trad., introd. e notas de António SOARES PINHEIRO), «Textos da Filosofia Medieval», Faculdade de Filosofia, Braga, 1986.
Diálogo sobre a Felicidade (trad. de Mário A. SANTIAGO DE CARVALHO), Edições 70, Lisboa, 1988.
A Natureza do Bem (introd., trad. e notas de Mário A. SANTIAGO DE CARVALHO), in revista *Mediaevalia*, 1, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1992.
A Cidade de Deus (trad., pref. e nota biográfica de J. Dias PEREIRA), «Serviço de Educação», Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 1991 (vol. I), 1992 (vol. II), 1997 (vol.III).

3. Biografias em português

- BERTRAND, Luís, *Santo Agostinho*, trad. de A. Cardoso, Bibl. do «Apostolado da Imprensa», Porto, 1930.
FERRIER, Francis, *Santo Agostinho*, trad., «Saber», Europa-América, Mem-Martins, 1993
LOMASK, Milton, *Santo Agostinho*, trad., Porto 1969.
PAPINI, Giovanni, *Santo Agostinho*, trad. de M. G. da COSTA, «Critério», Liv. Cruz, Braga, 1949.
ROHDEN, Huberto, *Agostinho. Um drama de humana miséria e divina misericórdia*, Editora Pan Americana S. A., Rio de Janeiro, 1942.
VIZCAINO, P.e Pio de Luís, *Uma Vida Inquieta: Santo Agostinho*, Ed. Paulinas, Lisboa, 1994.

4. Estudos sobre Santo Agostinho (de carácter geral)

- AA.VV., *Diccionario de san Agustín: San Agustín a traves del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2002.
AA.VV., *As «Confissões» de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e actualidade*, Actas do Congresso, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2002.
ARMSTRONG, H., *Augustinus Magister*, 3 vols., Paris 1954.
BOYER, Charles, *Saint Augustin*, Librairie Lecoffre et J. Gabalda, Paris, 1932.
BROWN, Peter, trad. de J.-H. Marrou, *La vie de Saint Augustin*, Seuil, Paris, 1971.
CAPANAGA, Victorino, *Introducción General*, in *Obras de San Agustín*, 2ª ed., BAC, Madrid, 1950, vol. I.
— *Agustín de Hipona*, BAC, Madrid, 1974.
CAYRÉ, F., *Initiation à la Philosophie de Saint Augustin*, Desclée-de-Brouwer, Bruges-Paris, 1951.
CHADWICK, Henry, *Augustin*, trad. franc. do ingl., por Alain SPIESS, Cerf, Paris, 1987. Trad. esp.: *Agustín*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.
GILSON, Étienne, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1943.
LANCEL, Serge, *Saint Augustin*, Lib. Arthème Fayard, Paris, 1999. 792 pp. Biografia e teologia de Agostinho.
MADEC, Goulven, *Sain Augstin et la Philosophie. Notes Critiques*, Assossiation André Robert, Paris, 1992.
MARITAIN, Jacques, *Saint Augustin*, Paris, 1923.
MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Seuil, Paris, 1956; reedit. em 1983.

- OROZ RETA, J., e GALINDO RODRIGO, J. A. (dir.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy — I : La Filosofía Agustiniana*, EDICEP, Valencia (España), 1998.
- PEGUEROLES, Juan, *El Pensamiento Filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona, 1972.
- *San Agustín. Un Platonismo Cristiano*, «Bibliot. Universitaria de Filosofía» / 5, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985.
- SCHOPF, A., *Augustinus. Einführung in sein philosophieren*, Freiburg-in-Br., 1970.
- VANNIER, Marie-Anne, *Creatio, conversio, formatio chez Saint Augustin*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1991.
- (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe, IV.^e-XXI.^e siècle*, Cerf, Paris, 2005.
- *Les Confessions de Saint Augustin*, coll. «Classiques du christianisme», Les Éditions du Cerf (www.editionsducerf.fr), Paris, 2007.
- VEGA, A. C., *Introducción General a la Filosofía de San Agustín*, in *Obras de San Agustín*, vol. II, BAC, Madrid, 1946.
- WILLS, *San Agustín*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 2001.
- A «Revista Agustiniana», 35 (1994) pp. 1123-1191, em trabalho de Rafael LAZCANO, oferece uma *Bibliografía Histórico-Agustiniana publicada em España (1991-1994)*.
- Está em publicação o *Augustinus-Lexikon*. Edição plurilingue (alemão, francês e inglês) de MAYER, Cornelius, e outros (Dir.), Schwabe & Co. AG, Basel. Até fins de 1994 saíram os oito primeiros fascículos do vol. I (até à palavra *Conuersio*).

PATRÍSTICA TARDIA

1. Contexto histórico ¹⁰⁵

Se, em referência à Idade Média em geral, podemos com fundamento falar de uma noite medieval, a alta noite corresponde àquele período que decorre entre os séculos VI e VIII e que se convencionou chamar precisamente a Alta Idade Média. É aí que se situa a Patrística Tardia.

A decadência do Império Romano, que se vinha acentuando desde o século III e que as invasões bárbaras apressaram, consumou-se no século V com o ocaso daquele em 476. A civilização clássica, que nele tinha o seu suporte, sofreu com isso um golpe fatal. Os tempos que se seguiram foram cultural e civilizacionalmente obscuros. À falta de tradição cultural e civilização dos bárbaros acresceram o clima de guerra, a insegurança geral e a destruição das infra-estruturas culturais romanas. Fecharam-se escolas, destruíram-se ou perderam-se manuscritos, o analfabetismo generalizou-se, atingindo as próprias classes dirigentes.

Num tal contexto, a grande preocupação de alguns poucos espíritos mais sensíveis aos valores culturais do classicismo e da já significativa tradição cristã foi a de salvarem do naufrágio geral tudo o que pudessem. Do ponto de vista cultural, e no sentido exposto, este período foi assim um período geralmente não criativo, essencialmente conservador.

2. Os monges e a conservação e transmissão da cultura antiga

Esse papel conservador foi assumido essencialmente pelos mosteiros, onde, juntamente com as produções do Cristianismo dos primeiros séculos, a cultura clássica submergiu temporariamente para emergir, cristianizada e barbarizada, a partir do século IX, e especialmente do século XI, com o grande renascimento cultural da Escolástica. Os mosteiros foram como verdadeiros «clarões na noite» bárbara, na expressão de J. Le Goff, ou oásis no deserto da geral desolação. E, apesar das barbarizações praticadas, a sua importância foi vital para a história da cultura. Sem eles, o legado cultural da antiguidade clássica e cristã ter-se-ia perdido irremediavelmente.

A instituição do monaquismo vem dos primeiros séculos da Igreja, tendo sido incrementada desde o Edito de Milão (313) do imperador Constantino, que deu a paz à Igreja, terminando com a era das perseguições. Tem a sua pré-história na vida eremítica ou anacorética¹⁰⁶, através da qual alguns cristãos, fugindo ao ambiente

¹⁰⁵ Veja-se Jacques Le Goff, *A civilização do ocidente medieval*, vol. I, cap. V.

¹⁰⁶ Em grego, eremos significa solitário, e anacwrew retirar-se.

paganizado e corrompido da sociedade¹⁰⁷, se retiravam para o deserto onde procuravam na solidão uma vida de intimidade com Deus. Era a prática cristã da «fuga do mundo». A vida dos monges do deserto era porém demasiado dura e desumana, pelo que veio a ser substituída pela vida cenobítica ou vida em comum (*koinos bios*) e ao mesmo tempo em isolamento do mundo. Foi assim que surgiram os mosteiros. Eram geralmente construídos no campo, em lugares despovoados, longe das cidades e incluíam uma cerca, isto é, um terreno destinado à agricultura e cercado por muros. Tiveram grande incremento desde os séculos IV-V. Santo Agostinho, por exemplo, fundou mosteiros em Tagaste e Hipona. Na Península Ibérica tiveram relativa importância os fundados por S. Martinho de Dume ou de Braga, S. Frutuoso e Santo Isidoro de Sevilha.

Entre as instituições monásticas do Ocidente europeu destacou-se a Ordem de São Bento. Bento de Núrsia, da nobre estirpe romana dos Anícios, por volta de 495 fundou em Subiaco a ordem beneditina, cuja casa-mãe transferiu depois para o Monte Cassino, próximo de Nápoles, onde se conserva como tal e onde o seu corpo está sepultado. Escreveu a famosa *Regula monachorum*, considerada uma obra prima de síntese do direito romano e do espírito cristão. Os beneditinos assumiram como lema *Ora et labora* (reza e trabalha), exprimindo um objectivo que era, aliás, comum a todo o monaquismo. Os seus mosteiros tiveram enorme implantação no espaço do antigo Império, tornando-se os educadores da Europa bárbara, razão pela qual o Papa Paulo VI declarou S. Bento Padroeiro da Europa.

De facto, a Europa medieval, especialmente até ao século XII, não se compreende sem a instituição monástica. Os mosteiros dominaram toda a vida colectiva, tendo-a modelado bastante segundo o modelo da própria vida monástica, para o bem e mesmo, eventualmente, para o menos bem. O espiritualismo dominante na Idade Média decorre especialmente daí. Se a sociedade medieval foi dominada pelo clero, este foi, por sua vez, dominado pelos monges. Os bispos e os papas saíam normalmente das ordens monásticas existentes, especialmente da ordem beneditina. Daí que, ao longo de toda a Idade Média, tenha sido difícil a afirmação do valor da secularidade ou laicidade.¹⁰⁸

Na linha da cultura, de que nos ocupamos, o papel dos monges foi essencialmente positivo, e foi, em todo o caso, decisivo, na conjuntura histórica da Patrística Tardia. O seu trabalho repartia-se entre a cultura do campo ou agricultura e a cultura do espírito ou cultura estritamente dita. Nos mosteiros havia uma tríplice estrutura cultural: a escola, a biblioteca e o gabinete de copistas ou reprografia (*scriptorium*), onde os monges se dedicavam à cópia de manuscritos. Foram estas estruturas que, no seio da geral desolação, garantiram a sobrevivência do legado cultural recebido da anti-guidade e a sua transmissão à posteridade. Especial significado teve, neste sentido, Cassiodoro, que fundou em Vivário, no sul da Itália, um mosteiro cujos monges tinham como trabalho principal a cópia de manuscritos. Infelizmente, este mosteiro não teve continuação.

¹⁰⁷ Era a fuga do mundo (*fugiendum a saeculo*) em sentido cristão.

¹⁰⁸ Veremos, adiante, a viragem que começa a operar-se nos princípios do séc. XIII, com a fundação das primeiras ordens conventuais (não já de monges, mas de frades): a de S. Francisco e a de S. Domingos. Será por esta altura que começa a esboçar-se um largo movimento de secularização, na vida em geral e na cultura em especial.

3. Os compiladores

O tempo da Patrística Tardia, pelas suas condições de geral devastação da cultura, além do trabalho desenvolvido nos mosteiros, motivaram algumas personalidades para um esforço de compilação, em modo de resumos (o equivalente aos modernos *digest*), do mais relevante da herança cultural. Assim, MARCIANO CAPELA (sécs. V-VI) escreveu um manual das sete artes liberais que foi muito usado na Idade Média.¹⁰⁹ SANTO ISIDORO, bispo de Sevilha (570-636) escreveu as *Etimologias*, uma obra de carácter enciclopédico em vinte livros¹¹⁰, onde expõe resumida e ordenadamente, em modo hermenêutico, a partir do que considera a etimologia das palavras, o sentido das realidades que significam. BEDA O VENERÁVEL escreveu a obra *De rerum natura* (A natureza das coisas), que desempenhou importante papel entre os anglo-saxões, interessando a Idade Média pelo estudo da natureza.

4. A obra de Boécio

No panorama da geral incriatividade filosófica deste período destacam-se duas figuras de excepção, que foram Boécio, no Ocidente, e o chamado Pseudo-Dionísio, no Oriente.

Anício Mânlio Severino Boécio nasceu em Roma cerca de 480, sendo descendente da nobreza romana, do mesmo ramo de S. Bento. Ocupou altos cargos na corte do rei ostrogodo Teodorico: foi cônsul e *magister palatii* (chefe da administração estatal). Vítima de intrigas políticas, acabou condenado à prisão em Pavia e foi decapitado em 524.

Era uma vocação filosófica nata. Num tempo em que a filosofia clássica grega estava ameaçada de desaparecimento total, preocupou-se essencialmente com a sua transmissão à posteridade. Por este papel de mediador, foi chamado o último romano e o primeiro escolástico. O seu projecto incluía, por um lado, a romanização da filosofia, pela sua tradução do grego para latim, e, por outro, a elaboração de uma síntese pessoal do pensamento de Platão e Aristóteles com a revelação cristã. Na primeira linha, planeou traduzir integralmente as obras dos dois filósofos referidos, um trabalho que, além de imenso, era de uma enorme importância, já que, por essa altura, eram já poucos os latinos que sabiam grego e a tendência era para o seu desconhecimento se tornar total. A história da filosofia ocidental teria sido bem diferente do que foi, se esse plano tivesse sido realizado.

Infelizmente, em razão da sua morte prematura, só o foi em pequena medida. Das traduções projectadas apenas chegou a fazer a de algumas obras lógicas de Aristóteles (*Da Interpretação*, *Primeiros Analíticos* e *Tópicos*). Escreveu, além disso, alguns comentários também a obras lógicas e gramaticais (às *Categorias* de Aristóteles, aos

¹⁰⁹ Marciano Capela era um africano. Escreveu a sua obra em Cartago, já sob a ocupação dos vândalos. Deu-lhe o título de *Núpcias de Mercúrio e da Filologia*. É um texto alegórico, em que a virgem Filologia, conduzida pela Sabedoria, recebe a homenagem das sete artes liberais.

¹¹⁰ No seu título latino, *Originum sive Etymologiarum libri XX*.

Tópicos de Cícero e à *Isagoge* de Porfírio).¹¹¹ Do Estagirita foi quase tudo o que o Ocidente conheceu até ao século XII. Quanto ao projecto de uma síntese pessoal, realizou-o, em certa medida, em *A Consolação da Filosofia*, uma obra original em cinco livros, que inaugurou o género literário das consolações, que viria a ser praticado na Idade Média. Trata-se de um diálogo entre o autor e a Filosofia, personificada na figura de uma dama romana que o visita e consola na sua prisão.

O tom geral desta espécie de antecipação das sumas medievais é o de um neoplatónico cristão. Em face da própria desdita, Boécio é levado a meditar sobre os grandes temas que enquadram o sentido da vida: o mal e a felicidade, a vida e a morte, o mundo e Deus, o tempo e a eternidade, o livre arbítrio e a providência divina, a sorte humana e a justiça de Deus.

Deus é visto essencialmente como o sumo bem, que em si contém todos os bens (III, 2). As criaturas, pelo contrário, são imperfeitas e revelam em si a carência do perfeito (III, 10). Esta imperfeição é experimentada particularmente pelo homem enquanto ser sujeito à erosão do tempo e por isso anelando pela eternidade, que Boécio define como «a posse perfeita e totalmente simultânea da vida interminável» (V, 6).¹¹² O mal, que muitas vezes atinge os bons, revela um desconcerto do mundo, o qual, todavia, é apenas superficial e aparente, pois em definitivo Deus acaba por fazer justiça. Esta aparência desconcertante resulta do nosso desconhecimento do mistério da providência divina. Esta é identificada com as ideias eternas de Deus, enquanto que determinam todo o acontecer temporal: o dos seres infra-rationais, como necessitante; o dos racionais, respeitando a sua liberdade. A ideia de que a providência é simultaneamente universal e particular leva-o ao problema da distinção entre o universal e o individual, tendo a sua reflexão sobre esta temática canalizado para a primeira escolástica a problemática dos universais. O indivíduo humano tem carácter de pessoa, que ele define como uma «substância individual de natureza racional».¹¹³

5. O Pseudo-Dionísio

Trata-se de um autor de quem, no século VI, sob o criptónimo de Dionísio (Areopagita), aparece um conjunto de escritos mas cuja verdadeira identidade permanece até hoje desconhecida. Pensa-se que, ao assinar «O presbítero Dionísio» e ao apresentar-se como confrade de Timóteo, terá pretendido fazer-se passar por aquele Dionísio que, tendo ouvido S. Paulo no Areópago de Atenas, se converteu à fé cristã. Deste modo, os seus escritos ganhariam uma autoridade quase apostólica. E, de facto, assim foram assumidos pela Idade Média, em cujo pensamento filosófico e teológico exerceu grande influência, primeiro no Oriente, onde desempenharam papel análogo ao de Santo Agostinho no Ocidente, e depois também aqui.

¹¹¹ Cf. Marc Fumaroli, *Préface a La Consolation de la Philosophie*, trad. francesa por Colette Lazam, Editions Rivages, Paris-Marseille 1989, p. 16.

¹¹² «Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio».

¹¹³ «Rationalis naturae individua substantia».

O «corpus dionysianum» integra quatro tratados: *Os Nomes Divinos*, *A Hierarquia Celeste*, *A Hierarquia Eclesiástica* e *Teologia Mística*. São escritos que revelam uma forte influência neoplatónica. O autor, que deve ter vivido à volta do ano 500, provavelmente na Síria, depende do neoplatónico Proclo. A autoridade de que se revestiu beneficiou especialmente o neoplatonismo cristão.

O seu pensamento dá-nos efectivamente uma visão global do mundo terreno e celeste em conformidade com a revelação cristã e filosoficamente servida pelo neoplatonismo. É uma teologia especulativa, grandemente filoso-fante.

Sobre o conhecimento de Deus, admite a possibilidade de lhe atribuímos perfeições que conhecemos a partir das criaturas (*teologia afirmativa ou catafática*), mas insiste muito no seu carácter transcendente e inefável, que obriga a que neguemos sempre um entendimento dessas perfeições ou desses «nomes» conforme o que temos das mesmas criaturas (*teologia negativa ou apofática*). E, além disso, insiste na necessidade de elevarmos todos os atributos de Deus a um grau superlativo: Deus não é ser mas super-ser, não é bom mas super-bom, e assim por diante (*teologia superlativa*). Nos seus escritos, os nomes divinos iniciados por *arque/archi* (lat. *archi*, gr. *arch*) referem-se a Deus como princípio de todas as coisas e pertencem à teologia afirmativa; os que começam por um *a* de negação pertencem à teologia negativa; os iniciados por *super* ou *hiper* (uper) são da teologia superlativa.

No segundo e terceiro tratados do «corpus», o autor expõe a sua visão dos mundos celeste e terrestre segundo os graus hierarquizados em que se escalonam. A hierarquia do mundo imita a hierarquia celeste.

O último tratado explora especialmente a ideia da inefabilidade divina. É a teologia do Deus oculto ou teologia mística.¹¹⁴ Deus é de tal maneira misterioso, transcendente a tudo quanto conhecemos, que diante dele a atitude mais verdadeira é a do silêncio contemplativo e adorante dos místicos, para além de toda a ideia e de toda a palavra. Este grau de *contemplação* unitiva é preparado pela *purificação* dos sentidos e pela *iluminação* da inteligência. Por este processo, o mundo, que provém de Deus como sua «emanação», realiza o seu retorno a Ele.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *Teologia Mística*, fas. esp. da rev. «Medievalia», Porto, 10 (1996). Versão e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho.

ROQUES, René, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954.

¹¹⁴ «Místico», da mesma raiz de «mistério», quer dizer oculto. Dizia-se, na Grécia antiga, p. ex. nos «mistérios de Eléusis, das verdades e ritos religiosos reservados aos iniciados.

A PRÉ-ESCOLÁSTICA

1. Ideia geral

O século IX representa uma profunda viragem na história geral da Idade Média. Tendo o processo de decadência da tradição clássica atingido, no século precedente, o paroxismo, podemos dizer que fica para trás todo o domínio do espírito que a animara e, com ele, todos os restos dos seus valores culturais. Acabaram designadamente o latim e a literatura latina clássicos. Com eles acabaram também os tempos da Patrística. Os bárbaros assumem agora em suas mãos o destino da história em geral e da história da cultura em especial. A Europa mostra um rosto próprio, modelado sobre o modelo clássico romano mas profundamente distinto, cristianizado e barbarizado.

A influência do modelo romano faz-se sentir, antes de mais, na própria organização política. Os medievais, que, apesar de bárbaros, sempre guardaram uma indisfarçável nostalgia do Império e dos seus valores civilizacionais e culturais, vão agora dar corpo a um velho sonho: a restauração do Império e da sua cultura. É Carlos Magno quem assume essa obra restauradora. No ano 800 faz-se coroar Imperador do Ocidente, criando, em substituição do antigo império pagão, um império cristão, de que haveria de resultar a formação da Cristandade medieval. Acompanhando essa restauração política e ao serviço dela, promove um renascimento cultural, aquilo justamente que ficaria conhecido como *Renascimento Carolíngio*. Foi seu alto comissário o monge Alcuíno, que o imperador foi buscar à escola episcopal de York.¹¹⁵

O seu objectivo, ao desencadear este movimento de restauração cultural, era antes de mais político: pretendia com ele preparar um corpo de funcionários à altura para os serviços administrativos do Império. Mas a verdade é que foi benéfico para a causa da cultura em geral. As suas incidências deram-se directamente em três campos.

No domínio bibliográfico, promoveu a descoberta, recolha e colecção de manuscritos, a formação de bibliotecas e ainda a elaboração de manuais e de «florilégios» ou antologias de textos. No campo escolar, o relançamento e a revitalização das escolas monásticas e episcopais, tendo o próprio Carlos Magno enviado aos abades dos mosteiros e aos bispos a carta-circular *De litteris colendis* (787) a incitá-los a essa tarefa. Além disso, procurou organizar a escola palatina da sede imperial, em Acquisgran¹¹⁶, para que, além do mais, servisse como modelo. No campo linguístico, o Renascimento Carolíngio — numa altura em que o latim clássico tardio atingira o seu mais baixo nível de desconhecimento e de barbarização

¹¹⁵ O sonho de Alcuíno era, antes de mais, promover em França o desenvolvimento de uma nova Atenas, mais brilhante que a grega, pois beneficiaria do ensino de Cristo. Se não o conseguiu no seu tempo, a verdade é que Paris veio a tornar-se, desde o século XII, a grande Cidade-Luz, centro número um de toda a cultura medieval.

¹¹⁶ Depois chamada Aix-la-Capelle, hoje Aachen.

e em que as línguas neolatinas ou românicas nasciam mal esboçadas da metamorfose do latim vulgar ou popular —, trouxe consigo a criação do latim medieval, como língua erudita, distante sem dúvida do latim clássico mas capaz de veicular a nova cultura nascente.

A análise dos factos mostra que este movimento renascentista não teve, no imediato, uma repercussão tão grande como se poderia pensar. Atingiu essencialmente as elites do clero e dos nobres.¹¹⁷ No entanto, estabeleceu estruturas culturais, criou um espírito e fundou uma tradição, que viriam a produzir os seus frutos no novo renascimento que haveria de ser operado pelo movimento da Escolástica, a partir do século XI. Por essa razão se tem chamado a este período de Pré-Escolástica.

2. João Escoto Erígena

No campo da teologia especulativa ou filosofante, destaca-se no século IX, a figura de João Escoto Erígena (ou Eriúgena). Natural da Irlanda, foi chamado por Carlos o Calvo para dirigir a escola palatina de Paris. Tendo conhecido os escritos do Pseudo-Dionísio, que a lenda considerava como o primeiro bispo de Paris (Saint Denis), foi fortemente impressionado pela sua leitura. Traduziu do grego para latim todo o «corpus dionysianum» e escreveu alguns comentários ao mesmo. Além disso, escreveu uma obra sistemática, que lhe deu fama, *De Divisione Naturae* (A diferenciação da Natureza), uma obra grandiosa em forma de diálogo entre um mestre (*Nutritor*) e um discípulo (*Alumnus*). Morreu cerca de 870.

O *De Divisione Naturae* contém uma exposição sistemática da teologia cristã, muito ajudada pela filosofia¹¹⁸ e servindo-se sobretudo do fundo neoplatónico veiculado pelo Pseudo-Dionísio. Este apreço pela filosofia foi por vezes exagerado, dando a impressão de querer traduzir perfeitamente em conceitos filosóficos os mistérios da fé, razão pela qual tem sido fundadamente acusado de uma certa tendência para o racionalismo teológico. E a sua aproximação do neoplatonismo deu a diversos intérpretes a impressão de monismo e panteísmo. Hoje considera-se provado que não é tanto assim.

A sua exposição segue o esquema neoplatónico. Concebe, também ele, o conjunto da realidade — que designa por Natureza — como um processo circular, em que tudo provém de Deus, unidade suprema, em progressiva diferenciação e multiplicação, para de novo se reencontrar na unidade originária do mesmo Deus. Esse processo distribui-se por quatro grandes estádios do Real, que nele são também quatro fases sucessivas:

1º *Natureza incriada e criadora*. É Deus como princípio de tudo, síntese e harmonia de todas as dissonâncias e contradições do mundo criado. Escoto insiste muito no seu carácter inefável, explorando a linha dionisiana e agostiniana da teologia negativa.

¹¹⁷ Cf. Jacques Le Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, Trad. port. por Margarida S. Correia, Col. «Construir o Passado» 3, 2ª ed., Gradiva, Lisboa, 1984, pp. 13-15.

¹¹⁸ «Nemo intrat in coelum nisi per philosophiam» (Ninguém entra no céu senão pela filosofia), escreveu.

2º *Natureza criada e criadora.* É o mundo das ideias divinas, enquanto modelos exemplares de todas as coisas. Escoto relaciona-o com o Verbo de Deus, não porém sem uma razoável ambiguidade de linguagem, ou mesmo de conceitos, que instaura no seu pensamento um certo confusionismo. De facto, segundo a teologia cristã, o Verbo não é «criado», mas «gerado», e as ideias divinas não são distintas do mesmo Verbo.

3º *Natureza criada e não criadora.* É o mundo inferior a Deus e ao seu Verbo, constituído pelo mundo espiritual dos anjos e pelas criaturas do mundo material, que se apresentam como teofania ou manifestação de Deus.

4º *Natureza nem criada nem criadora.* É Deus como fim último que tudo atrai para Si e a que tudo tende a regressar para nele se reintegrar.

Como se vê, Escoto apresenta uma visão do mundo vincadamente teocêntrica. Não se trata contudo de panteísmo. Se se pode falar de monismo, trata-se, como mostrou Dom Cappuyns, de um «monismo exemplarista»: tudo se unifica no pensamento divino ou no seu Verbo, enquanto causa exemplar de todas as coisas. Em todo o caso, o pensador quis vincar a ideia de que encontramos Deus em todos os planos do ser e em todas as etapas do seu processo. A sua compreensão desta ideia do real carece porém, de facto, de clareza e distinção, e a sua expressão é ainda mal elaborada.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

ERIGÈNE, *De la division de la Nature. Periphyseon*, (trd., introd. et notes par Francis BERTIN) «Epiméthée», PUF, Paris, 1995, 3 vols.

FILOSOFIA ESCOLÁSTICA

INTRODUÇÃO

1. Ideia geral da Escolástica

O termo *escolástica* deriva de *escola*. A Escolástica foi um vasto fenómeno cultural, com especial incidência na teologia e na filosofia, que se desenvolveu na base e a partir da estrutura escolar da Idade Média, entre os séculos XI e XV. Quando se fala em filosofia ou teologia escolásticas entende-se uma filosofia e uma teologia que, embora ligadas a algumas personalidades individuais, são, antes de tudo, produto colectivo das escolas superiores do tempo. Por isso se fala também em termos de filosofia e teologia das escolas. É preciso todavia ter em conta que, embora sem semelhante ligação às escolas e ao método escolástico, se desenvolveram algumas linhas de pensamento, como o misticismo do Mestre Eckhart, as quais, por terem sido produzidas no mesmo período, costumam também ser integradas na Escolástica.

Como todos os grandes movimentos da história, a Escolástica desenvolveu-se em três períodos:

- 1º Escolástica incipiente (sécs. XI-XII);
- 2º Apogeu da Escolástica (séc. XIII);
- 3º Decadência escolástica (sécs. XIV-XV).

O pensamento escolástico não constituiu um corpo homogéneo de doutrina. Não só não foi, em princípio, uma doutrina cristalizada que se ensinasse e aprendesse em modo de credo religioso ou de cartilha ideológica, como não foi de facto um pensamento uniforme.

A filosofia e a teologia escolásticas, embora constituindo-se como tradição e continuidade, desenvolveram-se em obediência a um forte dinamismo criador. Cultivaram certamente, em boa medida, a sistematicidade do pensamento. Mas não se constituíram em modo de sistema fechado, antes se desenvolveram segundo o figurino do sistema aberto, em permanente síntese de autoridade e razão, tradição e progresso, conservação e inovação. De resto, a abertura do sistema deu-se não só neste plano diacrónico, mas também no plano sincrónico, em relação a outras correntes de pensamento em presença, designadamente as do pensamento árabe e judaico.

Por outro lado, mantendo sem dúvida uma preocupação de unidade essencial — pela comum inspiração na fé cristã, pela comum submissão à norma da mesma fé e à autoridade da Igreja e pela comum metodologia — a filosofia e a teologia

escolásticas conheceram um relativo pluralismo de tendências e manifestações. Foram particularmente notórias, desde o século XIII, as divergências entre a escola franciscana, de pendor nitidamente platónico e agostiniano, e a escola dominicana, com a sua tónica aristotélica.

Sobre a Escolástica, como de resto sobre toda a Idade Média, não têm sido uniformes os juízos da história. Enquanto que uns a apreciaram grandemente, algumas vezes mesmo até ao ponto de a considerarem o modelo mais acabado da elaboração e do ensino da filosofia e da teologia, outros fazem sobre ela um juízo negativo. O que devemos dizer sobre isso?

A Escolástica constituiu, sem dúvida, um fenómeno ímpar na história do pensamento ocidental. Fenómeno intimamente ligado à Cristandade medieval, que nela viu concretizado o seu espírito colectivista e o seu modelo organizativo, ela reflecte no domínio do saber o próprio destino daquela.

Os seus valores positivos são mais evidentes nos períodos criadores, sobretudo no do apogeu, no século XIII: conjugação da razão e da tradição, sistematização do saber, modelo do sistema colectivo e aberto, dinamismo criador, rigor metodológico e científico, clareza expositiva, terminologia técnica sóbria e precisa.

Os seus contra-valores têm a sua presença essencialmente no período da decadência: perda de criatividade e consequente repetitividade, abuso de fórmulas estereotipadas e desvitalizadas, dispersão de investimento em subtilezas estereis e questões do tipo *de lana caprina* ou do «sexo dos anjos», excessos da dialéctica na teologia, com pontuais tendências para o racionalismo teológico.

2. As escolas medievais

A organização escolar da Idade Média foi decalcada no modelo romano, tal como este o fora já no modelo grego. Como tudo, porém, nesta época, ela está intimamente vinculada à Igreja, por ela instituída e sustentada em função dos seus objectivos humanistas e religiosos. Para isso contribuíram especialmente Santo Agostinho, Boécio e Marciano Capela, além de Carlos Magno com o seu movimento restaurador das instituições romanas. Desde os últimos tempos do Império Romano, com a organização da Igreja em paróquias e dioceses e a difusão dos mosteiros, foram-se também multiplicando as escolas criadas e sustentadas por estas instituições eclesiásticas, que assim iam compensando o progressivo desaparecimento das escolas imperiais, submersas pela onda barbarizante.

Na Idade Média os estudos iniciavam-se nas escolas *paroquiais* ou *presbiterais*, ligadas às paróquias e onde as crianças aprendiam a ler, escrever e contar, juntamente com alguma formação religiosa e litúrgica. Não foi a estas, porém, que a cultura escolástica andou directamente ligada, mas sim àquelas que, nesse tempo, representavam o ensino médio e superior. Tais foram as escolas *episcopais*, *monásticas* e *palatinas*, a que acresceram, desde finais do século XII e princípios do século XIII, as escolas *conventuais*, ligadas aos conventos das novas ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos), que nas grandes cidades tinham maior dimensão chamando-se *Estudos Gerais*, e sobretudo as *universidades*. Já Santo Agostinho fundou, em Hipona, uma escola catedral. Nos obscuros tempos da Alta Idade Média as

próprias escolas da Igreja sofreram um acentuado declínio. Mas foram de novo incrementadas a partir do movimento carolíngio, conforme já referimos.

2.1. *Escolas episcopais, monásticas e palatinas*

As *escolas episcopais* ou *catedrais* ou *capitulares* estavam ligadas à estrutura diocesana, funcionando junto às catedrais ou aos paços episcopais, em dependência do bispo ou do cabido da catedral. O seu director era o *mestre-escola*.

As *escolas monásticas* ou *abaciais* integravam-se nos mosteiros ou abadias. Dependiam do abade do mosteiro e eram dirigidas também por um *mestre-escola*, mais tarde designado por *scholasticus*. Compreendiam geral-mente uma escola interna (*schola interior* ou *schola claustrí*), destinada à formação dos monges, e uma escola externa (*schola exterior* ou *canonica*).

As *escolas palatinas* estavam ligadas à corte do imperador ou aos palácios ou paços dos reis ou de senhores feudais. Destinavam-se à formação dos filhos dos nobres.

2.2. *As universidades*

A evolução das escolas catedrais e monásticas, entre os séculos XII e XIII, conduziu a um novo modelo escolar: a *universidade*. Produto típico da Idade Média ocidental e do espírito corporativo que animou os referidos séculos, as universidades assumiram desde logo uma evidente supremacia sobre as restantes escolas, projectando-se, como instituição jamais superada, até aos nossos dias.

A primeira universidade surgiu em Paris quando, nos finais do século XII, mestres e alunos das suas escolas — catedralícia de Notre Dame e monásticas de Santa Genoveva, Saint-Germain-des-Prés e S. Vítor — se associaram numa espécie de corporação englobante, para promoção e defesa de interesses comuns. Em 1200, Filipe Augusto reconheceu-a como *Studium Generale Parisiense*, e em 1208 o Papa Inocêncio III fez o mesmo. É no documento deste papa que se fala, pela primeira vez, de universidade, para significar essa corporação englobante da totalidade (*universitas*) dos mestres e alunos. O Papa refere aquele Estudo Geral como «*universitas magistrorum et scholarium Parisiis commorantium*», isto é, a agremiação geral dos mestres e alunos residentes em Paris.

Quanto à sua origem, houve universidades *ex consuetudine* (por via de uma tradição), quando, como a de Paris, resultavam da evolução de escolas anteriores; e universidades *ex privilegio* (por privilégio), quando eram criadas como algo totalmente novo, sendo erigidas ou confirmadas por documentos régios ou pontifícios.

Ao longo do século XIII, fundaram-se na Europa pelo menos 52 universidades. Pelo seu prestígio, destacam-se as de Paris (1200), Oxford (1214), Bolonha, Cambridge (1218), Nápoles (1224), Salamanca (1228), Montpellier (1239) e Coimbra (1290).¹¹⁹

¹¹⁹ O documento de súplica ao Papa Nicolau IV, para a fundação de um Estudo Geral, é de 1288. Entretanto, em 1 de Março de 1290, o rei D. Dinis adiantou-se na fundação da Universidade, pelo documento *Scientiae thesaurus mirabilis*. No mesmo ano o referido Papa confirmou a fundação por meio da bula *De Statu Regni Portugaliae*.

A organização interna da instituição universitária não era uniforme. Eram geralmente estruturadas em Faculdades e conferiam graus académicos. A ligação ao bispo era garantida pelo *Chanceler*.

A Universidade de Paris pode considerar-se modelar. Integrava quatro Faculdades: Artes, Teologia, Direito e Medicina. A Faculdade de Artes, assim chamada porque nela se estudavam as sete artes liberais, como disciplinas propedêuticas para os restantes estudos superiores, era ainda uma espécie de liceu ou escola secundária. Por ela deviam passar todos os alunos antes de ingressarem nas outras Faculdades. Com o tempo, dado o grande desenvolvimento que teve a Dialéctica, tendeu a tornar-se uma espécie de Faculdade de Filosofia. À Faculdade de Artes presidia um *Reitor*, o qual, com o tempo, acabou por dirigir toda a universidade. A cada uma das outras Faculdades presidia um *Deão* ou *Decano*.

3. Programa escolar

De harmonia com o que Santo Agostinho estabelecera na sua obra *De doctrina christiana*, as disciplinas profanas orientavam-se, na Idade Média, para o estudo da Ciência Sagrada ou da Teologia (*Pagina sacra, Doctrina sacra*). Com o tempo, porém, surgiram outros ramos de saber superior, como o Direito (especialmente em Bolonha) e a Medicina (Salerno, Montpellier...).

Aquelas disciplinas profanas, eram constituídas pelas *sete artes liberais*, conjunto fixado por Marciano Capela que nisso seguiu a tradição romana, tal como esta seguira já a grega. Foram assim chamadas por oposição às *artes serviles*, que eram as artes manuais ou ofícios. Na tradição antiga, estas eram próprias dos escravos, e mais tarde dos servos, enquanto que aquelas eram reservadas aos homens livres.

Boécio, por sua vez, distinguiu neste conjunto dois ramos de disciplinas: um literário, o das *artes sermocinales* ou *trivium* (gramática, retórica e dialéctica); e um científico, o das *artes reales* ou *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música).

4. Método escolástico:

Auctoritas e ratio ; lectio, quaestio, disputatio

Como já atrás observámos, a Escolástica aliou harmonicamente a tradição e a inovação, a autoridade e a razão, o saber já adquirido e o progresso a realizar. Nisso se constituiu em modo de sistema aberto, funcionando em permanente integração superadora das novas aquisições na tradição do saber recebido do passado. O método escolástico foi assim o de um permanente pensar repensando.¹²⁰

¹²⁰ O respeito pela tradição contrasta aí com o que se conhecia da filosofia antiga e com o que viria a passar-se nos tempos modernos, especialmente desde o Iluminismo, em que, em boa medida, se assiste a um excessivo afã de inovação e de exclusividade da razão, sem valorização bastante da tradição ou do saber já adquirido, resultando daí um panorama geral do saber filosófico mais feito de rupturas e diferenças que de continuidade e integração. É a tendência para o «cada cabeça sua sentença». O moderno movimento do pensamento hermenêutico tende felizmente a inverter esta situação, voltando a enfatizar a importância da síntese da tradição e da razão. Veja-se, a propósito: H.-G. Gadamer, *Verdad y Metodo*, trad. esp. do original alemão *Wahrheit und Methode*, vol. I, Ed. Sígueme, Salamanca 1988, pp. 344 ss; Richard E. Palmer, *Hermenêutica*, Trad. port., Col. «O Saber da Filosofia» 15, Edições 70, Lisboa, 1986, pp. 184-194.

Os escolásticos assimilaram antes de mais o passado: a Bíblia, os Padres da Igreja, especialmente Agostinho e o Pseudo-Dionísio, Platão, Aristóteles, o neoplatonismo, Boécio, as filosofias árabe e judaica. Tinham consciência de serem «anões que trepam aos ombros de gigantes. Desse modo, vêem mais e mais longe do que eles, não porque a sua vista seja mais aguda ou a estatura maior, mas porque eles os erguem no ar e os elevam com a sua estatura gigantesca» (Bernardo de Chartres). Sobre a base da tradição os escolásticos exerceram efectivamente, em larga medida, a sua razão pensante. A sua atitude resumiu-a bem Gilbert de Tournai: «Nunca encontraremos a verdade se nos contentarmos com o que já foi descoberto [...]. Aqueles que escreveram antes de nós não são para nós senhores mas guias. A verdade está ao alcance de todos, não foi ainda integralmente conquistada.»

A combinação harmónica da *autoridade* e da *razão* encontra-se reflectida no método escolástico. Este método contava com elementos materiais e elementos formais. Os primeiros eram constituídos pelos textos, que representavam a tradição. Neles estava o saber transmitido com a autoridade que lhe conferiam as grandes figuras que o haviam elaborado. Através dos segundos exercia-se sobre esses textos ou a partir deles o trabalho criador e inovador da razão.

Os textos usados eram frequentemente, além dos textos sagrados da Bíblia e de documentos do magistério da Igreja (concílios e outros), as obras de autores. Para facilitar a sua utilização surgiram as colectâneas ou antologias de textos, que eram as *sentenças* ou *auctoritates* sobre diversos assuntos. Adquiriram enorme divulgação e importância os quatro *Livros das Sentenças* de Pedro Lombardo, que por isso ficou conhecido como o Mestre das Sentenças.

Na sua componente formal, o método escolástico adoptou, antes de mais, a prática da *lectio* (leitura), palavra donde deriva o termo português «lente». Consistia na leitura comentada — interpretativa, explicativa e crítica — dos textos feita na aula. O comentário do mestre tendia a suscitar problemas ou questões. Uma ou outra questão (*quaestio*) mais relevante era levada a discussão pública ou debate académico (*disputatio*), com a participação activa de professores e estudantes.

Cada *disputatio* iniciava-se com a apresentação da questão a debater. Logo um oponente (*opponens*) aduzia argumentos contra, aos quais se seguiam em resposta (*responsio*), por parte do defendente, argumentos a favor. A síntese final era da responsabilidade do mestre e constituía a decisão magistral (*determinatio*). A *disputatio* constituiu a forma por excelência da dialéctica escolástica.

Havia debates ordinários, geralmente de duas em duas semanas, e debates extraordinários ou solenes, duas vezes por ano, antes do Natal e da Páscoa.

5. Formas literárias

As formas literárias em que se exprimiu por escrito o pensamento filosófico e teológico da Escolástica andaram intimamente ligadas aos elementos materiais e formais do método utilizado. Assim, a necessidade de ter à mão antologias de textos de autores com autoridade deu origem, como já vimos, aos *livros de sentenças*. Por sua vez, a *lectio* originou os *Comentários*. Quando os mestres se desprendiam dos textos e se dedicavam a escrever exposições amplas e sistemáticas surgiam as *Sumas*. Os

debates ordinários passados a escrito resultavam nas *Quaestiones Disputatae* (Questões deba-tidas), e os debates extraordinários nas *Quaestiones Quodlibetales* ou *Quodlibeta* (Questões livres). Finalmente, alguns temas monográficos eram tratados em *Opúsculos*.

5.1. Estrutura-modelo da «Suma Teológica» de S. Tomás de Aquino

As Sumas constituíram as formas mais acabadas da sistematização do saber escolástico. Pela grandiosidade das suas dimensões, pelo vigor e harmonia da sua estruturação global e pela minúcia e perfeição no tratamento de cada questão, têm sido consideradas como as catedrais do saber medieval. Elas testemunham o rigor de procedimento científico que os escolásticos imprimiam ao seu pensamento, um rigor que, se tinha inerente uma certa frieza racional, constituía em si mesmo um dos valores mais significativos do pensamento escolástico. O modelo mais acabado é sem dúvida a *Suma Teológica* de S. Tomás de Aquino, obra de grande fôlego, na qual trabalhou cerca de sete anos, tendo-a deixado inacabada devido à sua morte inesperada e precoce aos quarenta e nove anos.

O plano geral segue o esquema neoplatónico do *exitus* e *reditus*, enquadrado todavia na visão teológica própria do Cristianismo. Das três grandes *partes* em que se divide, a I Parte trata de Deus em si mesmo e como Criador de todas as coisas (aí se incluindo a sua teologia e filosofia do mundo criado); a II Parte versa sobre Deus como fim último, sendo preenchida pela Ética e Teologia Moral como saber do caminho que conduz a Deus; a III Parte está centrada em Jesus Cristo, como Mediador através do qual o homem, e com ele todo o universo, têm acesso a Deus.

Cada Parte é dividida em *questões*, abrangendo cada uma uma determinada problemática especial. Assim, por exemplo, a primeira grande questão da I Parte é «Sobre a existência de Deus» (*De Deo, an Deus sit*).

Finalmente, cada questão é dividida em tantos *artigos* quantos os aspectos particulares em que ao autor pareceu conveniente subdividir a respectiva questão. Por exemplo, em relação à questão referida: 1º «Se a existência de Deus é uma verdade evidente por si mesma»; 2º «Se a existência de Deus é demonstrável»; 3º «Se Deus existe».

5.2. Estrutura e dinâmica do artigo na «Suma Teológica»

Na *Suma Teológica* de S. Tomás, o artigo constitui a célula fundamental. Tem uma estrutura perfeitamente definida e invariável nos cerca de 10.000 artigos desta obra monumental. E obedece a uma dinâmica própria, na qual se condensa a técnica do método dialéctico escolástico (próprio da *disputatio*). Ela está sugerida, enquanto dinâmica processual, nas próprias palavras com que se inicia cada artigo: «Ad primum [secundum, tertium...] sic proceditur» (Quanto ao primeiro artigo [ao segundo, ao terceiro...] é assim que vamos proceder).

Esta estrutura e dinâmica distribuem-se por três partes e momentos fundamentais:

1º Posição do problema. Ex. «Articulus III — Utrum Deus sit» (Se Deus existe). Seguem-se as palavras indicadoras do procedimento metodológico: «Ad tertium sic proceditur».

2º Dialéctica do problema:

1) Opiniões contrárias à tese que o autor vai defender, introduzidas pelas palavras «Videtur quod... non...» (Parece que não é assim) e expressas em forma silogística.

2) Opinião ou opiniões favoráveis, introduzidas pelas palavras «Sed contra...» (Mas ao contrário...).

3º Resolução do problema, introduzida pelas palavras: «Dicendum...» (O que se deve dizer é...).

A demonstração é dada

- 1) positivamente, por meio de silogismos probativos;
- 2) negativamente, pela resposta a cada uma das opiniões contrárias apresentadas na segunda parte. Cada resposta vem identificada com a respectiva referência: «Ad primum...», «Ad secundum...», etc.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

Jacques VERGER, *L'essor des universités au XIIIe siècle*, «Initiations au Moyen Âge», Cerf, Paris, 1997.

ESCOLÁSTICA INCIPIENTE

1. Dialécticos e anti-dialécticos

A tendência fideísta do pensamento posterior a Santo Agostinho acentuou-se cada vez mais, de modo que, nos alvares do século XI, a *ratio* (razão) quase não tinha aí lugar. Além de reduzido à teologia, o pensamento vivia apenas da *auctoritas* (autoridade, tradição consagrada). Meditavam-se os mestres (*auctoritates*) e era tudo. Se se admitia ainda a dialéctica (ou lógica), era apenas como disciplina propedêutica. E era uma lógica empobrecida, reduzida ao que os medievais chamaram a «lógica velha» (*logica vetus*), ou seja, às *Categorias* e *Interpretação* de Aristóteles, à *Isagoge* de Porfírio (tudo na tradução de Boécio) e aos comentários do mesmo Boécio.¹²¹ Mais que absorvida pela teologia, a filosofia tornara-se simplesmente ausente.

A partir do século XI, e estendendo-se pelo século XII, assiste-se a um surto de entusiasmo dialéctico, não só no campo teórico, com o estudo da dialéctica, como no campo prático, com a sua aplicação na reflexão teológica. A teologia começava assim a tornar-se mais especulativa ou filosofante. Ao fideísmo tradicional começava a opor-se uma tendência racionalizante que, algumas vezes, ameaçava descambar em racionalismo teológico, pela tentação de explicar racionalmente os próprios mistérios supra-racionais.¹²² Nesta linha se destacaram Berengário de Tours, Santo Anselmo (séc. XI) e Pedro Abelardo (séc. XII).

Um tal entusiasmo pela dialéctica assustou os teólogos mais tradicionalistas, que logo vieram em defesa de uma teologia imune das intro-missões daquela, afirmando a auto-suficiência da fé e atacando a dialéctica como filha do Diabo e mãe das heresias. Esta posição anti-dialéctica foi especialmente assumida por dois grandes reformadores religiosos, homens de pendor místico, empenhados na pureza da fé como na dos costumes da Igreja. Foi o caso designadamente de S. Pedro Damião (séc. XI) e S. Bernardo de Claraval (séc. XII).

1.1. Representantes no século XI

No século XI, a corrente dos dialécticos teve como principal representante BERENGÁRIO DE TOURS (1000-1088), *Scholasticus* da escola catedral de S. Martinho de Tours e mais tarde Arcediago de Angers. Insistia em que a evidência racional é superior aos argumentos de autoridade. A razão era para ele a última e definitiva instância do saber. Nesta linha interpretou alegoricamente o mistério cristão da Eucaristia, negando a presença real-sacramental de Cristo sob as espécies do pão e

¹²¹ Só a partir da terceira década do séc. XII os escolásticos conheceram a chamada *logica nova* (*Analíticos, Tópicos e Sofismas*). Cf. P. Vignaux, o. c., p. 68.

¹²² Particularmente famosas ficaram as controvérsias sobre a Santíssima Eucaristia (com Berengário de Tours no centro) e sobre a Santíssima Trindade (com Roscelino e Santo Anselmo).

do vinho. Foi sobretudo esta redução de uma verdade supra-racional, ou da ordem do mistério, a uma verdade racional que provocou acesa controvérsia nos meios intelectuais cristãos.

No mesmo século, a reacção anti-dialéctica teve como mais veemente arauto S. PEDRO DAMIÃO (1007-1072), director da escola do mosteiro camalduense de Fonte Avellana, no norte da Itália. A sua posição foi também algo extremista. Considerou desdenhosamente a Dialéctica como «subtilitas aristotelica», inventada pelo Demónio nos primórdios da humanidade, quando, com aparentes razões da razão, ensinou Eva a não levar a sério a palavra de Deus. Se a dialéctica ou a filosofia pode intervir na explicação dos mistérios da fé, é apenas dentro de um estatuto de serva da teologia (*ancilla theologiae*), sempre subordinada à sua senhora, sem pretender sobrepor-se a ela.

1.2. O conflito no século XII:

Pedro Abelardo e S. Bernardo de Claraval

No século XII, o movimento dialéctico polarizou-se em torno da figura de PEDRO ABELARDO (1079-1142), o «cavaleiro da Dialéctica». Natural da Bretanha francesa, ensinou primeiro dialéctica e depois teologia em diversas escolas, incluindo a catedralícia de Notre-Dâme, tornando-se famoso no meio parisiense pela sua agudeza dialéctica. Rico de dotes intelectuais, mas também figura elegante, apaixonada e sentimental, enredou-se em aventuras amorosas com Heloísa, sobrinha do cônego Fulberto. Isso trouxe-lhe celebridade, mas também complicações, de que deixou memória escrita na obra *Historia calamitatum mearum* (História das minhas desventuras). Além desta e outras obras de carácter pessoal, deixou diversos escritos de lógica e de teologia.¹²³

O entusiasmo pela Dialéctica levou-o a posições de racionalismo teológico, pelo que teve de responder diversas vezes perante a autoridade eclesiástica. Foi especial e repetidamente admoestado por S. Bernardo de Claraval. Acabou a sua vida em Cluny, reconciliado com a Igreja.

Apesar dos seus excessos, Abelardo foi uma grande figura intelectual no século XII, sendo justamente considerado como um dos fundadores da Escolástica. Quer na teoria ou no seu ensino e nos seus escritos, quer na prática da sua vida, uma e outra em rebeldia contra o excesso do peso exercido pela autoridade eclesiástica (clerical e monástica), procurou, a custo, abrir caminho para a afirmação da secularidade ou laicidade da vida em geral e do saber em particular. Em relação a este, Abelardo, com o seu génio próprio contribuiu para o seu avanço, mais directamente do saber filosófico e mais indirectamente do teológico.

Em primeiro lugar, pela recuperação de Aristóteles no campo da Lógica, «prelúdio do seu triunfo universal no século seguinte» (F. Van Steenberghen). Consagrou a escola de Paris na sua vocação para o estudo da Dialéctica, que haveria de ocupar mais tarde, na Faculdade de Artes da sua Universidade, o lugar mais

¹²³ Informação mais detalhada pode ver-se em J. Le Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, pp. 25 ss.

importante, a ponto de a conduzir ao estudo alargado de toda a filosofia como propedêutica da teologia.

Em segundo lugar, pela importante contribuição para o aperfeiçoamento do método dialéctico escolástico, largamente utilizado na *disputatio*. Além do seu próprio exemplo, foi decisiva a obra *Sic et Non* (Sim e Não), onde fez recolha de 150 discussões-modelo (posições de autoridades reconhecidas, dispostas em modo de tese e antítese) sobre questões teológicas. O seu ponto de vista é explicado deste modo: «Pela dúvida somos levados à investigação, investigando acabamos por captar a verdade; é o que nos ensina a própria Verdade, quando diz: *procurai e achareis, batei e abrirem-se-vos-á*» (Mt 7, 7).¹²⁴

Finalmente, pela via da sua propensão para filosofar sobre problemas da fé, e não obstante os seus excessos e as reacções igualmente excessivas de alguns teólogos mais conservadores, contribuiu decisivamente para o impulso da teologia especulativa, que viria a afirmar-se em toda a sua força no século XIII.

No século de Abelardo, o principal representante da reacção fideísta foi S. BERNARDO DE CLARAVAL (1090-1153). Foi o grande reformador monástico da Ordem Cisterciense. Em 1112 ingressou em Cister e em 1115 fundou o mosteiro de Claraval que se converteu num poderoso centro de renascimento e irradiação monásticos. A sua reforma tinha em vista especialmente reagir contra a riqueza dos mosteiros, de que era símbolo o famoso mosteiro de Cluny.

Personalidade vigorosa, de temperamento e formação místicos, com a força da autoridade que o impunha a toda a Cristandade, lutou contra a orientação racionalizante que Pedro Abelardo tentava impor à teologia. Pugnou por uma teologia imune das vaidades e outras motivações ou contaminações por ele consideradas simplesmente mundanas. Considerou cinco possíveis atitudes em face do saber, três das quais moralmente ilegítimas e só duas legítimas. Assim: saber pelo saber é indecente curiosidade; saber para ganhar fama é indecente vaidade; saber para vender a ciência é indecente desonestidade; saber para se edificar é prudência; saber para edificar os outros é caridade.

1.3. *Significado histórico do conflito*

O conflito entre dialécticos e anti-dialécticos significou, no essencial, a renovação, já no interior da Escolástica, de um antigo problema típico do pensamento medieval: o da relação entre a fé e a razão, a teologia e a filosofia. Essa relação afirmar-se-á em perfeito equilíbrio com S. Tomás de Aquino e, depois dele, tenderá para novo desequilíbrio que irá agravar-se nos tempos modernos, desde Descartes aos nossos dias ou com a crescente afirmação do racionalismo até à tentação de asfixiar a fé.

No interior da Escolástica, o entusiasmo pela Dialéctica terá três fundamentais consequências positivas: levará à formação do método dialéctico escolástico, especialmente desde Abelardo; provocará o desenvolvimento da Filosofia como

¹²⁴ «Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus; iuxta quod et Veritas ipsa: *Quaerite, inquit, et invenietis, pulsate et aperietur vobis*» (*Sic et Non*, in PL, 178, 1349 AB).

saber autónomo; e possibilitará as grandes sínteses de Teologia especulativa ou filosofante.¹²⁵

Mas este conflito deve ser mais profunda e amplamente compreendido na sua especificidade, tendo em conta todo o novo clima espiritual que começou a viver-se no século XI e que se impôs especialmente a partir do século XII.

O entusiasmo pelo uso da razão em Teologia, ou por uma fé racionalmente fundada e explicada, representa uma espécie de adolescência medieval da racionalidade ou de advento da idade da razão por parte da Idade Média pensante. É, no fundo, o espírito da modernidade a germinar, com a recusa de uma fé de pendor auto-suficiente e fundamentalista e a afirmação teórica e prática da humana necessidade de tudo submeter à instância da razão, incluindo a própria fé.

Este surto de racionalidade acompanha o surto geral de uma mais decisiva afirmação dos valores da laicidade e da secularidade, na cultura e na vida em geral, face ao excesso do sacralismo tradicional. No plano das instituições religiosas e escolares, este movimento secularizador dirige-se directa e particularmente contra o domínio quase totalitário dos monges, ou melhor, do espírito monástico que, desde a Patrística Tardia até então, orientara o pensamento e a vida da sociedade medieval nascente e ainda «infante».¹²⁶ Não é por acaso que os dois grandes anti-dialécticos são dois monges reformadores. O que eles visam, com os seus projectos de reforma monástica, é um certo regresso ao fundacional, à pureza do estilo de vida tal como fora concebido pelos fundadores. Por isso, não são imunes de um certo ar de fundamentalismo. Em certa medida, tendem a impôr a toda a Igreja, e mesmo a toda a sociedade, o rigor do ascetismo monástico e a imunidade aos contágios do mundo. No plano do saber, isso traduz-se no rigor do fideísmo, enquanto imunidade da fé aos supostos contágios malignos da razão dialéctica.

De facto, com início no século XI mas sobretudo ao longo do século XII e a afirmar-se plenamente no século XIII, é todo um novo tempo da história que começa a correr. O século XII, especialmente em Paris, torna-se palco de um novo modelo de vida intelectual. O mundo dos intelectuais já não se confina aos claustros dos mosteiros, embora estejam ainda aí as suas escolas. No século seguinte, dar-se-á mais um passo, e estas vão mesmo passar para fora dos muros, cedendo o lugar ou, pelo menos, a primazia às universidades. Paris torna-se o grande centro intelectual do Ocidente, começa a fulgir como cidade-luz. A prosperidade material do tempo permite que sejam cada vez mais os estudantes e os mestres sem compromisso monástico — clérigos e mesmo leigos — que aí acorrem, para estudar ou ensinar nas escolas (ainda monásticas) de Santa Genoveva e de S. Vítor, bem como na escola catedral de Notre Dame. Esta nova clientela escolar tende a emancipar-se da tutela dos monges e do excesso da autoridade da Igreja, afirmando, no plano da vida teórica como no da vida prática, uma autonomia que aquelas não estavam

¹²⁵ Não obstante a Idade Média ter sido dominada pelo primado da fé na visão do mundo e da vida (fideísmo), Alain de Libera faz notar que, especialmente desde que surgiram as universidades, a razão teve um lugar de primeira importância: «Que'elle s'adonne à la philosophie ou à la théologie, l'université médiévale est le lieu de la raison.» (*Penser au Moyen Age*, p. 155).

¹²⁶ Tomamos aqui o termo no seu significado etimológico: aquele que (ainda) não sabe falar.

habituaadas a conceder. Está aí uma primeira afirmação ou reclamação do estatuto da secularidade e da laicidade para o pensamento e para a vida.¹²⁷

A reacção à ordem estabelecida pela tradição clerical e sobretudo monástica — ordem definida pelo fideísmo intelectual e pelo sacralismo geral da vida — polarizou-se, efectivamente, em dois planos: o dos intelectuais (de que Abelardo é o exemplo mais eloquente), pela afirmação dos direitos da razão ou da liberdade de pensar (racionalismo teológico e epistemológico); e o dos marginais, pela afirmação da liberdade de viver a seu bel-prazer (racionalismo existencial).¹²⁸

O que se passa, no fundo, é que nem S. Pedro Damião nem S. Bernardo compreenderam que o seu tempo — quer dizer, o tempo do domínio monástico sobre toda a sociedade — estava a chegar ao fim, e, menos ainda, que o seu fim não seria o fim do mundo nem sequer o fim da fé cristã. O século XIII verá surgir as universidades, as ordens conventuais, já não monásticas, de S. Francisco e de S. Domingos, e todo um vasto material filosófico de proveniência não cristã: o *corpus aristotelicum*. E com tudo isso, assistirá a uma mais decisiva e ampla afirmação do valor e da importância da razão pensante, ainda que sempre em função da teologia e obedecendo à norma da fé, mas, agora, mais decidida e claramente também em afirmação da sua justa autonomia.

2. Controvérsia dos universais

2.1. Dados da questão

Ao lado do conflito entre dialécticos ou racionalistas e anti-dialécticos ou fideístas, uma segunda problemática envolvente agitou as escolas e implicou diversas personalidades nos séculos da Escolástica Incipiente. Trata-se agora de uma questão surgida no interior da própria Lógica ou Dialéctica, como resultado do grande movimento dialéctico desse tempo e do grande interesse que suscitou pelas questões da Lógica. Foi a controvérsia dos universais. Tratava-se de saber qual a verdadeira natureza dos universais, quer dizer, daquelas categorias lógicas do nosso pensamento que se aplicam distributivamente a todos os indivíduos de uma mesma espécie ou de um mesmo género.

A controvérsia surgiu também por causa da ignorância de uma boa parte do pensamento lógico de Aristóteles e ainda da generalidade do seu pensamento ontológico e gnoseológico. Na verdade, a problemática surgira já a partir de Sócrates.

¹²⁷ Outras linhas poderiam ilustrar esta profunda viragem histórica, p. ex.: nas representações iconográficas, o Cristo *Pantocrator* (Rei Universal) e o *Deus Majestatis* dão são agora preteridos ou pelo menos acompanhados pela popularização da imagem do Cristo crucificado ou do Cristo Deus Menino, e ainda pelo incremento da devoção à Virgem Maria, aproximando a divindade de Deus da humanidade do homem; Aristóteles vai progressiva-mente ganhando terreno a Platão; no séc. XIII os mosteiros serão suplantados pelos conventos, e com isso o ideal ascético da fuga do mundo dará lugar a uma forma de vida cristã de imersão no mundo.

¹²⁸ Os marginais constituíram, na Paris do século XII, aquilo que J. Le Goff chama a vagabundagem intelectual. Eram os *goliardos*, estudantes que se davam à vida errante e à moral libertária. Cultivavam três fundamentais «valores»: o vinho, o jogo e o amor. Da pouca documentação que resta sobre esta casta social são conhecidos os poemas *Carmina Burana*. A cidade deste tempo será descrita por S. Bernardo como a moderna Babilónia de todos os vícios: «Fugi do meio de Babilónia, fugi e salvei as vossas almas»

Platão encontrara-lhe uma resposta de tipo idealista: os universais são, antes de tudo, ideias exemplares subsistentes no mundo inteligível, de que a mente humana tem em si ideias participadas que aplica às coisas individuais. Esta posição é conhecida como a de um *realismo exagerado*. Aristóteles, por seu lado, contradisse o mestre, afirmando uma posição de *realismo moderado*. Para ele, as ideias universais que temos na nossa mente não são participações de ideias subsistentes (que não podem existir como tais), mas abstracções colhidas a partir das coisas individuais. A abstracção é que faz a universalização.

O neoplatónico Porfírio, na sua *Isagoge* ou Introdução à Lógica de Aristóteles, recebeu esta questão mais como problema do que como solução encontrada. Boécio, seu tradutor latino, por sua vez, recebeu a questão assim embrulhada ou problematizada:

Sobre os géneros e as espécies recusar-me-ei a afirmar se são substâncias ou se existem apenas na inteligência, se são substâncias corpóreas ou incorpóreas, e se existem separadas das coisas sensíveis ou nas coisas sensíveis. Trata-se, efectivamente, de um assunto profundíssimo, carecido de uma investigação mais ampla.¹²⁹

Como é fácil de ver, o problema de Porfírio era, no essencial, o de saber se a razão está do lado de Platão ou de Aristóteles. No intuito do seu aprofundamento, porém, complicou esta alternativa com mais duas. Boécio, por seu lado, não só não se achou à altura de resolver a questão — «altioris enim est philosophiae», só uma filosofia mais aprofundada poderá fazê-lo — como, talvez no intuito de a simplificar, ainda a complicou mais, ao reduzir tudo a uma alternativa diferente das já postas, ou seja, à de *res* (realidades) ou *voces* (palavras).

2.2. O problema na Escolástica Incipiente

Os escolásticos dos séculos XI e XII, não conhecendo da Lógica de Aristóteles mais que aqueles seus antecessores, fixaram-se na alternativa de Boécio, dividindo-se entre duas tendências: a do *realismo*, ou da afirmação dos universais como *res*, e a do *verbalismo* ou *nominalismo*, isto é, da afirmação dos universais como *voces*, isto é, palavras de aplicação comum aos vários indivíduos de uma mesma espécie ou género. Se, porém, os segundos não coincidem com Aristóteles, também os primeiros não coincidem com Platão. Com efeito, o realismo destes é já um realismo de modelo agostiniano, tendente a considerar os universais como as próprias ideias exemplares subsistentes na mente de Deus.

Os principais representantes do realismo foram SANTO ANSELMO, ODÓN DE TOURNAI E GUILHERME DE CHAMPEAUX, ao passo que o verbalismo teve como principal defensor ROSCELINO DE COMPIÈGNE. Uma aproximação da solução de tipo aristotélico foi feita por PEDRO ABELARDO, que esboçou uma imperfeita teoria da abstracção. O regresso à genuína solução aristotélica só o fará S. Tomás de Aquino, no século XIII.

¹²⁹ Veja-se Porfírio, *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*, trad., introd. e notas de Pinharanda Gomes, Col. «Filosofia & Ensaios», Guimarães Editores, Lisboa, 1994, pp. 50-51. A tradução que aqui se dá é ligeiramente diferente.

2.3. Significado e importância históricos

Sendo embora, na sua aparência, uma questão académica e quase ociosa, a questão dos universais implicava na verdade fundamentais problemas da filosofia. Assim, em relação à ontologia, nela se implicava o problema da verdadeira constituição da realidade: é constituída por realidades individuais? universais? é ideal? é real? Em relação à gnoseologia: como se processa o nosso conhecimento da realidade? a partir das coisas sensíveis? a partir de ideias inteligíveis? Em relação à antropologia e à própria ética: o primado pertence ao homem individual (à pessoa) ou ao homem universal em que aquele se deve considerar absorvido? Deste modo, a controvérsia dos universais acabou por despoletar o engenho filosófico e abrir o leque das grandes questões da filosofia, abrindo caminho à grande especulação do século XIII.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

DE LIBERA, Alain, *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen Age*, Coll. «Des Travaux», Seuil, Paris 1996, 512 pp.

— *L'art des généralités*, Aubier, Paris, 1999, 702 pp. Estudo sobre os universais em Alexandre de Afrodísia, Boécio, Abelardo e Avicena.

BERNARD OF CLAIRVAUX, *On loving God. An analytical commentary by Emero Stiegman*, Cistercian Publications, Kalamazoo (Michigan), 1995.

HOLOPAINEN, T. J., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, VII-171 pp.

3. Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109)

3.1. O homem e a obra

Natural de Aosta, no sopé dos alpes piemonteses, filho de uma nobre família lombarda, ingressou no mosteiro de Bec, na Normandia, onde ensinou durante trinta anos. Foi depois arcebispo de Cantorbery ou Cantuária, na Inglaterra.

As suas principais obras de interesse filosófico são: o *Monologion* (solilóquio ou monólogo de meditação sobre a existência de Deus e seus atributos), o *Proslogion* (assim chamado por ser em forma de oração ou alóquio) e o *Livro Apologético* (contra Gaunilo, objector do seu argumento ontológico).

Como era ainda próprio do tempo, foi essencialmente um teólogo. Mas distinguiu-se pelo vigor especulativo ou filosofante da sua teologia, na linha do que ele próprio definiu como a da *fides quaerens intellectum*. Foi chamado o pai da Escolástica, por ter preparado o caminho das grandes sínteses especulativas dos séculos seguintes. Na orientação do seu pensamento segue de perto Santo Agostinho.

3.2. Razão e fé

No meio da polémica entre dialécticos e anti-dialécticos, Santo Anselmo foi quem mais se aproximou de uma posição de equilíbrio, ainda que o seu vigor especulativo na teologia o tenha levado pelos caminhos de uma tendência algo racionalizante.¹³⁰ Essa posição define-a ele através da dupla fórmula inspirada por Santo Agostinho:

a) «*Creio para entender*» (*Prosl.*, cap. I). É aquilo que a tradição viria a consagrar como o *intellectus quaerens fidem*, isto é, a razão movendo-se no horizonte da fé. A sua posição é nítida: «Nem eu busco entender para crer, mas creio para entender. Com efeito, creio também que se não acreditar não enten-derei». É a posição típica de um medieval, que vive num contexto cultural de fideísmo, respira a atmosfera religiosa da fé e lhe atribui toda a primazia. A fé não se funda, pois, na razão filosofante do homem, mas na revelação de Deus. Sem esse pressuposto, nada se entenderá acerca das verdades que a consti-tuem. Se há no seu pensamento uma componente filosófica, ela é constituída segundo o paradigma agostiniano e medieval do filosofar na fé.

b) «*Fides quaerens intellectum*» (*Prosl.*, Proémio). Se é verdade que o fundamento da fé não é a razão, todavia o homem de fé não se deve dispensar de procurar entender pela razão aquilo em que já acredita pela fé. Essa é a tarefa da teologia, enquanto *intellectus fidei* (entendimento da fé) ou *ratio fidei* (razão, explicação da fé), fé que interroga a razão para se entender a si mesma. Além de filosofar na fé, Santo Anselmo filosofa *sobre* a fé.

3.3. O argumento ontológico

O exemplo mais eloquente desta procura das razões da fé é, em Santo Anselmo, o seu famoso argumento ontológico (ou endonoético) para demonstrar a existência de Deus. O crente, que já acredita em Deus pela fé, procura, na especulação filosofante, razões da razão para confirmar essa mesma fé. Este argumento chama-se assim, desde Kant, pelo facto de consistir na tentativa de, do *logos* ou ideia que fazemos de Deus, deduzir o seu *ón* ou o seu ser real. Outros chamaram-lhe prova *quasi a priori* ou *a simultaneo*, por pressupor que a existência de Deus se afirma na mente do homem em simultâneo com a sua ideia d'Ele; opõe-se às ou distingue-se das provas *a posteriori*, que partem dos efeitos de Deus na obra da criação para a sua existência como Criador.¹³¹

¹³⁰ «Il cotoie inconsciemment le rationalisme, sans y tomber» (Th. Heitz). Como observa Vignaux, Santo Anselmo move-se *inter fidem et speciem*, quer dizer, entre a fé e a visão. Os místicos tenderam sempre a privilegiar a fé, entendendo que, no conhecimento de Deus e das coisas divinas, há sempre um abismo de ocultamento ou de mistério que não se deve tentar ver pela razão, deixando-se antes na penumbra da fé. Pelo contrário, a tentação dos racionalistas é a de ver o invisível; entenda-se, entender o ininteligível pela razão humana. Como se exprimirá um grande místico dos sécs. XIII-XIV, Mestre Eckhart, quando Deus se apresentou a Moisés como *Aquele que é* (Yaveh), não quis tanto dizer o seu verdadeiro nome, mas antes fazer saber que o seu nome é indizível. Deus é inominável, quer dizer: o que Ele é, na sua essência íntima, é mistério imperscrutável.

¹³¹ Na sua edição do *Proslogion* o P. Soares Pinheiro preferiu chamar-lhe endonoético, por se fundar na ideia de Deus no interior do nosso espírito (*nous*).

Santo Anselmo expõe este ponto do seu pensamento nos capítulos II-IV do *Proslogion*. Partindo do ponto de vista do ateu — a quem, seguindo o salmo 13, prefere chamar insipiente (o que não tem sapiência, o que é estulto) —, procura mostrar que a sua posição de ateísmo é contraditória e impossível. No seu modo de ver, o ateu, sendo por definição aquele que nega Deus, necessariamente afirma Deus. Como é que o mostra?

Parte da ideia de Deus na mente do ateu. Essa ideia, ele tem-na necessariamente, para poder negar que Deus existe. E que ideia é essa? É a de um ser absolutamente perfeito, isto é, nas próprias palavras de Santo Anselmo, «aquilo maior que o qual nada se pode pensar». Ora, pensa ele, um tal ser necessariamente existe não só na mente mas também na realidade. Com efeito, se apenas existisse na mente, poderia pensar-se num ser que também existisse na realidade, e então esse é que seria o maior (existir na realidade é mais que existir apenas na mente). Assim, o ser maior que o qual nada se pode pensar existe não só na mente mas também na realidade.

Em resumo, é este o pensamento de Santo Anselmo: o ateu não pode negar Deus sem pensar nele; e não pode pensar nele sem lhe afirmar a existência real. Se, apesar de tudo, consegue negar essa existência, é porque não é sapiente, mas «estulto e insipiente» (cap. III). Não vê a sua contradição. E não a vê porque, ao negar Deus, não está a pensar no seu conceito ou na sua realidade, mas apenas na palavra com que a exprimimos (cap. IV).

Este argumento anselmiano ilustra bem a subtilidade e argúcia mentais do seu autor. Se não é absolutamente sustentável, também não é totalmente fácil de desmontar e rebater. Compreende-se assim que já Gaunilo, com a sua famosa objecção de uma ilha mais bela que nenhuma outra não existir só pelo facto de pensarmos nela, tenha tido resposta convincente de Santo Anselmo, que lhe fez ver que o superlativo absoluto só a Deus pode aplicar-se; e por isso o argumento só vale em relação a Deus. Mas ao longo da história, ele foi objecto de muita reflexão e de múltiplas aprovações e reprovações. Assim, por exemplo, S. Tomás de Aquino e Kant rejeitaram o seu valor probativo; pelo contrário, embora introduzindo-lhe diversas modificações, São Boaventura, Duns Escoto, Descartes, Leibniz e Hegel admitiram-no. E ainda hoje continua a provocar a reflexão e a dividir as opiniões.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

ANSELMO, Santo, *Proslogion*, in A. SOARES PINHEIRO (Trad. e Introd.), *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, «Textos da Filosofia Medieval», 3ª ed., Faculdade de Filosofia, Braga, 1990, pp. 127-166.

- O *Argumento Endonoético*, *ibid.*, pp. 167-192.

- *Proslogion* — Santo Anselmo, trad. e comentários de José Silva e Pereira ROSA; M. Helena REIS, «Temas de Filosofia», Texto Editora, Cacém, 1995.

- *Proslogion*, introd. e análise de Marcelo FERNANDES e Nazaré BARROS, col. «12º», Lisboa Editora, 1995.

CORBIN, Michel, *Prière et raison de la foi. Introduction à l'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery*, Cerf, Paris, 1992.

CORBIN, Michel [e outros] (Introduction, traduction et notes), *L' Oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery*, Cerf, Paris, 1986-..., 5 vols.

GILBERT, Paul, S. J., *Le Proslogion de Saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, «Analecta Gregoriana», Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1990.

4. A Escola de Chartres

O principal centro cultural do século XII foi sem dúvida a escola catedral de Chartres. Foram seus mestres mais famosos os irmãos BERNARDO e THIERRY de Chartres, além do discípulo do primeiro, Gilberto Porretano.

Esta escola distinguiu-se, antes de mais, pelo esforço de síntese equilibrada entre a tradição e a inovação. É de Bernardo a frase já nossa conhecida: «Somos anões aos ombros de gigantes», bem como a ideia de que a verdade é uma *veritas filia temporis*. Além disso, distinguiu-se pelo alargamento do interesse académico a todas as disciplinas que constituíam as sete artes liberais: não só as do *trivium* mas também as do *quadrivium*. Os seus mestres valorizaram as disciplinas científicas (do *quadrivium*) como fonte de saber, e as literárias (do *trivium*) como instrumentos de interpretação. Na linha das primeiras, tornaram-se precursores do interesse moderno pelas ciências matemáticas e da natureza. No âmbito da dialéctica, traduziram, estudaram e divulgaram a chamada *logica nova*, constituída pelos tratados do *Organon* de Aristóteles não traduzidos por Boécio (*Analíticos*, *Tópicos* e *Elencos Sofísticos*), e que acresceram desde então à *logica vetus* já herdada deste (*Categorias* e *Interpretação*, além da *Isagoge* de Porfírio e dos comentários de Boécio). Prepararam assim o regresso do *corpus aristotelicum* completo no século XIII.

5. A Escola de S. Vítor

Anexa à abadia de S. Vítor, dos monges de Santo Agostinho, em Paris, esta escola foi fundada por Guilherme de Champeaux. Foi também um centro notável de saber na Escolástica Incipiente. Os seus mestres mais famosos foram HUGO de S. Vítor e o seu sucessor como mestre e director da escola, RICARDO de S. Vítor.

O que caracterizou esta escola foi, antes de mais, a orientação do saber profano como actividade necessária, enquanto propedêutica, para a vida mística. As disciplinas profanas são distintas das sagradas e obedecem a métodos próprios; mas subordinam-se à teologia e, mediante esta, à mística. Os Victorinos gostavam de ver o mundo como manifestação e sinal visível do mistério de Deus invisível. Como se vê, seguem de perto a concepção agostiniana.

Além disso, procederam a uma importante inovação no campo do programa escolar, ao incluírem, ao lado das sete artes liberais, o estudo das «disciplinas mecânicas»: artes têxteis, da agricultura, de conservação dos alimentos, de navegação, e outras do género. Podemos dizer que introduziram na escola o ensino tecnológico do tempo, elevando-o à dignidade de ensino académico.

APORGEU DA ESCOLÁSTICA

Preliminares

1. As filosofias árabe e judaica (breve notícia).

O apogeu da Escolástica não se compreende se não tivermos em atenção, além de alguns factores internos da Cristandade e da própria Escolástica, a influência exterior das filosofias árabe e judaica. A elas se deve especialmente a recuperação do Aristóteles integral por parte daquela. E sem a presença e a novidade de Aristóteles não se compreende efectivamente boa parte da escolástica do século XIII, de algumas divisões e perturbações que nela se instalaram e da profunda novidade que trouxe ao panorama do saber filosófico e teológico.

1.1. *Síntese histórica* ¹³²

Como é sabido, os árabes deslocaram-se do Oriente para o Ocidente, via norte de África, por força do expansionismo religioso da religião islâmica que (tal como hoje na sua versão fundamentalista), por meio da guerra santa, tendia a conquistar para Allah o mundo inteiro. Tudo começa em 622, com Maomé, na Arábia. Em 711 conquistaram grande parte do Reino Visigótico na Península Hispânica, onde tiveram presença no sul até aos Reis Católicos (1492). Em 750 o mundo islâmico foi dividido em três califados: Bagdade, no Oriente, Cairo, na África, e Córdova no sul de Espanha.

No espaço da sua expansão oriental, os árabes ocuparam boa parte do espaço do antigo império de Alexandre, espaço por excelência do helenismo, onde a cultura grega manteve durante muito tempo a sua influência. Foi aí que especialmente os sírios mantiveram um razoável contacto com a obra de Aristóteles, de que iam fazendo traduções, e também com o neoplatonismo. Os árabes, que não tinham uma tradição filosófica própria, conheceram a filosofia grega por meio dos sírios e assimilaram-na com grande facilidade.

Por ignorância da verdadeira origem de algumas fontes, os árabes atribuíram a Aristóteles duas obras, que para eles tiveram grande valor, mas que de facto não eram dele mas de autores neoplatónicos. Foram elas: a *Teologia de Aristóteles* e o *Livro das Causas*. O primeiro era um extracto das *Enéadas* de Plotino, e o segundo um comentário tirado da *Instituição Teológica* de Proclo. Esta confusão levou os filósofos árabes a fazerem uma interpretação neoplatonizante do pensamento de Aristóteles, deformando-o em razoável medida.

Com estes fundamentos de tradição aristotélica neoplatonizante, os árabes desenvolveram, entre os séculos IX e XIII, a sua própria tradição filosófica, uma tradição que, tal como a da Cristandade, andou também estreitamente ligada à teologia islâmica. A filosofia árabe desenvolveu-se em dois ramos: o *ramo oriental*, ligado ao centro ou à escola de Bagdade, e o *ramo ocidental*, ligado ao centro ou à escola de Córdova.

Por seu lado, os judeus, que por esse tempo viveram sempre bastante em contacto com os árabes, desenvolveram a sua filosofia, também ela ligada à teologia judaica, em estreita ligação e em

¹³² Se damos aqui apenas uma brevíssima síntese, é apenas por razões práticas de falta de tempo para uma maior exploração. Não queremos com isso significar que o conhecimento das filosofias árabes e judaica — aquilo a que Alain de Libera chama com razão «l'héritage oublié» (cf. *Penser au Moyen Age*, 99-142) — não tenham tido um grande valor e uma importância decisiva na formação da escolástica cristã.

bastante paralelo com a daqueles. Também teve um ramo oriental ligado às cidades de Bagdade e de Babilónia, e um ocidental, ligado a Córdoba.¹³³

1.2. *Esquema do mundo na filosofia árabe*

Da fusão híbrida da filosofia de Aristóteles com a neoplatónica e ainda com a astronomia ou cosmografia do tempo, que era a de Ptolomeu, resultou uma visão do mundo algo extravagante.¹³⁴ Era uma visão emanatista, ainda que com variantes de filósofo para filósofo. Deus é eterno e a criação do mundo dá-se desde a eternidade. O mundo é assim coeterno com Deus. No processo da criação, entendido segundo o modo emanativo, de Deus procedia uma série de Inteligências ou almas das esferas, que animavam as esferas celestes e explicavam o movimento dos astros integrados nessas esferas. A última Inteligência era a da Lua, a qual era a alma que animava todo o mundo infra-lunar ou terreno, produzia todas as formas corpóreas dos seres terrestres e todas as «espécies inteligíveis» que, unidas às inteligências humanas, permitiam o conhecimento intelectual. Era o que alguns escolásticos cristãos iriam chamar o intelecto agente único para toda a espécie humana (doutrina do *monopsiquismo*).¹³⁵

1.3. *Principais representantes*

Na filosofia árabe oriental destacaram-se Al-Kindi, Al-Farabi, Algazel e sobretudo Avicena (Ibn Sina, 980-1037). Autor de uma espécie de grande enciclopédia filosófica, *A cura da alma*, AVICENA foi o árabe oriental que mais influência exerceu na escolástica cristã. Além de outras importantes contribuições, que foram bem aproveitados pelos escolásticos, a ele se devem as distinções entre ser necessário e ser contingente (que recebeu de Al-Farabi), e entre essência e existência.

Entre os filósofos de Córdoba distinguiu-se AVERROIS (Ibn Roschd, 1126-1198), conhecido entre os escolásticos por «o Comentador» (de Aristóteles) por excelência. Procurou purificar o aristotelismo de contaminações neoplatónicas. Como Avicena, também ele exerceu grande influência na escolástica cristã, chegando a sua interpretação de tal modo a ser cultivada e seguida na Faculdade de Artes de Paris que se chamou a essa corrente de *averroísmo latino* (ou aristotelismo heterodoxo). Só foi definitivamente superada por S. Tomás de Aquino. As teses que mais influência e perturbação causaram entre os latinos foram: a da eternidade e necessidade da criação, a do intelecto único (*monopsiquismo*) e a da dupla verdade.

A tese do intelecto único defendia que todos os indivíduos da espécie humana entendem por meio de uma única inteligência que, na sua dupla função activa e passiva ou receptiva, era concebida

¹³³ Sobre a condição dos judeus na mentalidade e na vida da Cristandade medieval, veja-se Gilbert Dahan, *Os teólogos da Idade Média ocidental e o Judaísmo*, «Communio», XII (1995/3) 231-245. Sobre a sua situação em Portugal, ver J. Pinharanda Gomes, *Os judeus em Portugal e a Igreja*, *ibid.*, 256-267.

¹³⁴ Deve, no entanto, notar-se que esta cosmologia dos árabes, atribuída a Aristóteles, provinha em boa parte, não do Estagirita, mas de uma obra neoplatónica falsamente atribuída àquele. Era o famoso *Livro das causas*. Veja-se uma visão de síntese no livro de Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, p. 278.

¹³⁵ Esta visão do mundo — em que se inclui a ideia de que as almas dos astros ou das esferas celestes do mundo supralunar comunicam entre si o seu influxo causal, de cima para baixo, e exercem, finalmente, a sua influência sobre as almas humanas — alimentou, na Baixa Idade Média ocidental, um largo movimento de astrologia. Na base desta *imago mundi*, muitos medievais tenderam a considerar a astrologia como uma ciência suficientemente fundada: no seu modo de ver, os astros exerciam efectiva influência não só no corpo mas também na alma humana. Deste modo, a nossa vida espiritual dependeria totalmente, segundo uns, em parte segundo os mais moderados (p. ex. Alberto Magno e Boécio de Dácia), dessa influência dos espíritos celestes.

Foi situando-se nesta visão do mundo que Dante desenvolveu, no seu *Banquete*, a teoria da nobreza intelectual entendida e afirmada como uma «nobreza astral», superior a todas as demais. No seu modo de ver, e na síntese de Alain de Libera, «o sonhador, o profeta, o filósofo, o poeta são uma parte do *logos* esparso entre as coisas, uma imagem móvel do mundo, um retrato falante do universo» (o. c., p. 296).

Sobre este culto da astrologia na Idade Média, veja-se o capítulo 7 — «Les philosophes et les astres» — da citada obra de Alain de Libera (pp. 246-298).

como uma substância trans-material e por isso trans-individual, situando-se na fronteira entre o mundo superior dos espíritos e o mundo inferior dos homens.

A suposta tese da dupla verdade afirmaria que, a respeito de uma mesma realidade, se pode falar de uma verdade da fé e de uma verdade da razão, podendo as duas estar em contradição. Não foi todavia isso que Averrois defendeu. Para ele, a única verdade autêntica é a filosófica. A confusão ou a falsa interpretação que os escolásticos fizeram do seu pensamento vem do seguinte. Em face de algumas dificuldades em conciliar o *Corão* com a filosofia, Averrois distinguiu três categorias de pessoas: os *homens de exortação*, que se contentam com interpretações retóricas e são os crentes comuns; os *homens de dialética*, que aplicam os artifícios da lógica para se contentarem com opiniões prováveis; e os *homens de demonstração*, que exigem uma compreensão rigorosa, isto é, filosófica.¹³⁶

Entre os filósofos judeus, destacaram-se Avicabrão (Ibn Gabirol) e sobretudo Moisés MAIMÓNIDES (nascido em Córdoba em 1135, falecido em 1204 no Egito). Escreveu o *Guia dos Indecisos*, espécie de suma teológica do judaísmo. É muito citado por S. Tomás, que o segue de perto nas suas provas da existência de Deus. Seguindo o Antigo Testamento, rejeita a eternidade do mundo.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

SANTIAGO-OTERO (Editor), *Diálogo Filosófico-Religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque International de San Lorenzo de El Escorial (23-26 juin 1991)*, Brepolis, 1994.

WOHLMAN, Avital, *Maimonide et Thomas d'Aquin: un dialogue impossible*, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1995.

2. Factores determinantes do apogeu escolástico

2.1. De ordem geral

O apogeu da escolástica coincide com o apogeu de toda a civilização medieval. Dá-se no século XIII. A guerra de conquista movida pelo Islamismo, a reconquista cristã e as cruzadas haviam terminado. Na luta entre o Sacerdócio e o Império, a Igreja e o Papado, especialmente com o Papa Inocêncio III (1198-1216), consolidam o seu triunfo. A Cristandade está em paz. As comunas e as corporações de artes ou ofícios conhecem o seu grande florescimento. Em breves termos: este foi um século política e religiosamente forte, economicamente próspero e socialmente pacífico. Estavam criadas as condições para um extraordinário desenvolvimento cultural.¹³⁷

2.2. Factores filosóficos e culturais

1. *O regresso de Aristóteles*. Por razões de diversa índole, Aristóteles estivera ausente da cultura ocidental desde os finais dos tempos pré-cristãos. Com o declínio do Império Romano e a crescente ignorância da língua grega por parte dos latinos, mais se acentuou o fosso que o separava destes. A Escolástica Incipiente conhecera dele apenas a *lógica vetus*, via Porfírio e Boécio (primeira entrada de Aristóteles na Cristandade) e, desde o século XII também a *lógica nova* (segunda entrada). Foi o

¹³⁶ Veja-se Maurice Ruben Hayoun e Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, «Que sais-je?», P.U.F., Paris, 1991.

¹³⁷ Veja-se F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 72.

contacto com os árabes, especialmente por ocasião das cruzadas, que desencadeou a sua terceira entrada, a do *corpus aristotelicum* integral.¹³⁸

Nessa terceira entrada desempenhou importante papel o *movimento de traduções*, primeiro do árabe e depois directamente do grego para latim. Toledo foi o principal centro de traduções¹³⁹, mais tarde reforçado pelo centro de Nápoles.

O regresso de Aristóteles ao espaço da cultura ocidental não foi, ao princípio, pacífico. A Cristandade começou por manifestar bastante reserva na sua recepção.

Tratava-se antes de mais de uma questão de prudência. Essa prudência era ditada, em primeiro lugar, pela longa e forte tradição de um saber teológico assumido como único legítimo. Não se via como integrar nele um autor pagão da estatura de Aristóteles. Em segundo lugar, como filosofia ao serviço da teologia, a tradição habituara-se ao platonismo e neoplatonismo como filosofias altamente espiritualistas, facilmente cristianizáveis e efectivamente já cristianizadas. Com o seu pendor realista e naturalista, para não dizer materialista, Aristóteles parecia de difícil, se não de impossível cristianização. Tudo isso aconselhava, no mínimo, uma atitude de reserva prudencial.

Acresce ainda que o Aristóteles que primeiramente foi conhecido pela Cristandade era aquele Aristóteles que, tendo sido neoplatonizado pelos árabes, andava, do ponto de vista cristão, ligado a três erros capitais inadmissíveis: a eternidade do mundo (tese que era efectivamente de Aristóteles), o monopsiquismo (que redundava na negação da imortalidade pessoal de cada criatura humana) e o panteísmo. Estes erros ditaram uma atitude de reserva mais que prudencial, de positiva desconfiança e mesmo uma atitude de rejeição. E tanto mais quanto é certo que alguns professores cristãos, designadamente na Faculdade de Artes de Paris (caso de Siger de Brabante e do seu averroísmo latino), revelaram um excessivo entusiasmo pelo Aristóteles arabizado, a ponto de não cuidarem de salvaguardar a sua compatibilidade com a fé cristã. Daí que tenham surgido algumas condenações de teses aristotélicas por parte da autoridade eclesiástica e algumas proibições do ensino da sua filosofia.

Só a partir de Santo Alberto Magno e do seu discípulo S. Tomás de Aquino, um Aristóteles mais genuíno — além do mais por ser também melhor traduzido directamente do grego — conseguiu impor-se, ainda que, mesmo então não sem algumas resistências. Uma nova era de grande florescimento e profunda inovação se iniciava então na filosofia e na própria teologia cristãs da Idade Média.

2. *As universidades*. Pela sua dimensão, pela sua organização, pela sua vitalidade e prestígio, as universidades, que começaram a multiplicar-se desde o princípio do século XIII, atraíram e concentraram os melhores mestres e encheram-se de numerosos alunos. O futuro do saber tinha agora uma *chance* diferente da que tivera quando restringido às escolas catedrais e monásticas. Onde surgiam tendiam a

¹³⁸ Como escreveu J. Le Goff, «no período forte das cruzadas, a ciência árabe desabou sobre a Cristandade, e, se não suscitou aquilo a que se chama Renascimento do século XII, pelo menos alimentou-o. Aquilo que os Árabes trouxeram aos sábios cristãos foi, principalmente, a bem dizer, a ciência grega, entesourada nas bibliotecas orientais e reposta em circulação pelos sábios muçulmanos, que a levaram aos confins do Islão ocidental, a Espanha, onde os clérigos cristãos foram aspirá-la com avidez à medida que se operava a Reconquista.» (*A civilização do Ocidente medieval*, vol. I, p. 185).

¹³⁹ «Toledo, reconquistada pelos cristãos em 1085, foi o polo de atracção de todos esses sequiosos de saber que, a princípio, foram principalmente tradutores» (Id. *ibid.*, pp. 185-186).

incorporar em si não só as escolas monásticas, mais antigas, mas também as conventuais (sobretudo se tinham categoria de *estudos gerais*) das novas ordens mendicantes.

3. *As ordens mendicantes.* As novas ordens religiosas fundadas em princípios do século XIII por S. Francisco de Assis e S. Domingos de Gusmão trouxeram também um novo dinamismo à investigação e ao ensino. Os *frades* — dominicanos e franciscanos — tinham uma liberdade de movimentos de que os monges não podiam dispor. Os mosteiros eram lugar de isolamento do mundo e de residência fixa, simbolicamente representados pelos muros da sua cerca, ao passo que conventos eram essencialmente lugares de reunião (*conventus*), para dormida, refeições, formação e oração em comum. Os frades podiam assim facilmente deslocar-se para as universidades a fim de aí aprenderem e ensinarem. Além disso, sendo ordens mendicantes, que, fazendo especial profissão de pobreza voluntária, deviam viver da esmola, não possuíam bens imóveis que os obrigassem a trabalhar terras e, em relação ao clero diocesano, quando dedicados ao ensino, eram mais facilmente dispensados de outros trabalhos. Por outro lado, vocacionados como eram para a pregação, acabaram por considerar a cátedra universitária como um púlpito privilegiado.

Assim se compreende que os maiores vultos do saber teológico e filosófico desde o século XIII tenham sido membros destas duas novas ordens religiosas. A sua presença e prestígio na Universidade de Paris foram de tal monta que chegou mesmo a haver um conflito com os mestres seculares, encabeçados por Guilherme do Santo Amor, que não viam com bons olhos essa presença. Franciscanos e dominicanos criaram, respectivamente, a sua própria tradição filosófica e teológica ou a sua própria escola.

Escola franciscana

1. A escola franciscana

S. Francisco de Assis, que em 1205 fundou a ordem do seu nome, embora não nutrindo pelo saber qualquer antipatia, também não se entusiasmou nem entusiasmou os seus discípulos por ele. O seu ideal de *poverello* (pobrezinho) era o de um seguimento o mais perfeito possível de Jesus, especialmente pela profissão da mais radical pobreza evangélica. A pregação franciscana devia fazer-se essencialmente através do exemplo da vida. Todavia, já em vida de S. Francisco este ideal de vida sofreu ajustamentos. A multiplicação dos seus discípulos, entre os quais começou a haver bastantes clérigos cultos (*fratres scientiati*), e a intervenção dos papas, sobretudo de Gregório IX, em favor da presença dos mendicantes nas universidades acabaram por introduzir na regra franciscana o valor do estudo, com a humilde anuência do próprio *Poverello*.

Vários *Estudos* franciscanos foram incorporados em universidades, como o de Paris (já em 1231), o de Pádua e o de Oxford. Foi porém nas de Paris e Oxford que a presença dos franciscanos se tornou mais notável. Estas duas universidades tornaram-se mesmo rivais, predominando na de Paris os dominicanos e a sua tendência mais especulativa e aristotélica, e na de Oxford os franciscanos, com tendência mais positiva e platónico-agostiniana. A escola franciscana produziu mestres de grande valor, tais como: Alexandre de Hales, São Boaventura, João Duns Escoto, Guilherme de Ockham.

O mestre-fundador da escola franciscana foi ALEXANDRE DE HALES (1180-1245). De professor no *Estudo* franciscano de Paris passou para a Universidade quando aquele foi nela incorporado. Foi ele quem imprimiu o tom agostiniano na orientação da escola, tom que haveria de permanecer no decurso do tempo. Como Santo Agostinho, dava todo o relevo à teologia, que era *sapientia* (sabedoria), em detrimento da mera *scientia*. O objecto daquela era Deus, em sua transcendência acima de todas as criaturas, a sua fonte era a divina revelação e não a razão, o seu método era mais hermenêutico (por alegorias, metáforas, exemplos) do que científico (por definições, divisões e raciocínios), o seu objectivo não era a verdade divina em si mas, pela via da verdade, conduzir ao amor de Deus. Também por inspiração ou influência de Santo Agostinho legou à escola franciscana o *famosissimum binarium agusti-nianum* : a tese do hilemorfismo universal e a da pluralidade das formas num mesmo indivíduo.

2. São Boaventura, *Doutor Seráfico* (1221-1274) ¹⁴⁰

2.1. *Vida e obras*

Nasceu em Bagnoregio, perto de Viterbo, em 1221. Seu nome de baptismo era João de Fidanza. Diz-se que mudou de nome para Boaventura desde que, ainda em criança, foi curado por S. Francisco de uma doença grave. Estudou na artes e teologia na Universidade de Paris, onde também foi professor. Em 1257 foi nomeado superior geral da ordem franciscana, abandonando então a vida académica. Foi bispo e cardeal. Enviado como legado do papa ao concílio de Lyon, morreu enquanto este decorria, em 1274.

Os seus escritos são essencialmente teológicos e místicos. A sua obra científica mais importante é o seu *Comentário sobre as Sentenças*, onde se reflecte o seu ensino entre 1250 e 1253. Além disso, quanto nos interesse em perspectiva filosófica, devemos referir o *Breviloquium*, espécie de condensação daquela obra, o opúsculo *De reductione artium ad theologiam* (Orientação das artes para a teologia) e o *Itinerarium mentis in Deum*.

2.2. *Sabedoria cristã e sabedoria franciscana*

São Boaventura, mediante o seu mestre Alexandre de Hales, segue o figurino de saber herdado de Santo Agostinho. Colocado, como Santo Alberto Magno e S.

¹⁴⁰ Em São Boaventura, Santo Alberto Magno e São Tomás de Aquino, seguimos de perto a obra de F. Van Steenberghe, *La philosophie au XIII^e siècle*, de que há um resumo no vol. XIV da *Historia de la Iglesia (El pensamiento medieval)*, dir. de Fliche-Martin, Edicep, Valencia, Espanha.

Tomás de Aquino, em face do que se pensava ser uma ameaça à unidade e coesão do saber cristão, por parte de Aristóteles, considerou que a adoção e o reforço do modelo agostiniano da *sapientia christiana* era a melhor maneira de evitar qualquer perturbação dessa unidade e integridade. Assim, a filosofia e designadamente Aristóteles, que por essa altura se cultivavam com grande entusiasmo na Faculdade de Artes em Paris, só tinham lugar não só em função mas também no interior da teologia.

Por outro lado, a própria *sabedoria cristã* que era a teologia só tinha razão de ser na vida de um discípulo de S. Francisco na medida em que fosse entendida, assumida e elaborada à maneira de uma *sabedoria franciscana*. Quer dizer: a teologia dos Frades Menores deveria ajudá-los, por si mesma, a viver o ideal franciscano de vida; doutro modo não se justificaria a sua dedicação ao estudo e ao ensino ou, pelo menos, não se integraria suficientemente na sua espiritualidade própria. Foi esta orientação do saber franciscano que S. Boaventura defendeu no opúsculo *De reductione artium ad theologiam* (A Recondução das Artes à Teologia) e no *Itinerário da mente para Deus*. Todas as formas e todos os níveis do saber deveriam orientar-se para ajudar à elevação da alma para Deus, ajudando os irmãos de S. Francisco a viverem na sua contemplação. A vida de estudo e de ensino já não seria obstáculo à vivência do ideal franciscano.

Assim o Santo Doutor — seguindo aliás o seu mestre Alexandre de Hales e a inspiração de Santo Agostinho — resolveu o que Gilson chamou «o problema boaventuriano» por excelência, dirimindo o diferendo entre os chamados «espirituais», adeptos do franciscanismo puro originário e os frades adeptos da cultura (*scientiati*) que, numa altura em que já eram bastantes, defendiam a dedicação ao ensino e a ida para as universidades.¹⁴¹

2.3. O «Itinerário da mente para Deus»

Esta dinâmica anagógica ou ascensional que Boaventura propunha para o saber franciscano encontra-se consignada especialmente no seu *Itinerarium mentis in Deum*, que ele escreveu como espécie de iniciação à vida contemplativa. Nesta obra oferece a todo aquele que queira subir até à mais alta contemplação de Deus — e antes de mais aos seus próprios irmãos franciscanos — um esquema pormenorizado de procedimento. Nele são expostas, segundo um essencial modelo agostiniano, as vias (*ascensiones*), as luzes (*illuminationes*) e as meditações (*speculationes*) que a alma deve seguir.

Podemos encontrar Deus, em primeiro lugar, nos seus *vestígios* do mundo exterior ou material (*extra nos*), na *imagem* que levamos dele no nosso mundo interior (*intra nos*) e, no mais alto grau, no *ápice da mente* onde o vislumbramos de algum modo

¹⁴¹ É sabido que S. Francisco de Assis mandara encerrar uma escola criada por discípulos seus em Bolonha, sem ele saber. Receava que servisse para formar «*potius doctos quam pios*» (homens mais doutos que piedosos). No entanto, autorizou Santo António de Lisboa a dedicar-se ao estudo e ao ensino da teologia, pondo todavia a seguinte condição: «contanto que por tal estudo não extingas o espírito da oração e da devoção, como está contido na regra». Cf. Henrique Pinto Rema, OFM (Ed.), *Sermões de Santo António. Antologia Temática*, col. «Obras Clássicas da Literatura Portuguesa», Lello Editores, Porto, 2000, vol. I, p. XVII da «Introdução».

no mundo superior ou metafísico (*supra nos*). Fazendo alegoria com o Templo de Jerusalém, S. Boaventura compara estes três níveis de ascensão e aproximação, respectivamente, ao entrar no átrio, ao entrar no «Santo» e ao penetrar no «Santo dos Santos». Como porém Deus pode ser considerado e contemplado ora como princípio ora como fim, estes três degraus são reduplicados em seis, número que ele liga simbolicamente aos seis dias da criação, através dos quais a alma chega ao sétimo dia do descanso extático em Deus, no mais alto nível da contemplação mística.

2.4. *Ontologia vestigial, anagogia e misticismo*

A marca mais tipificante da ontologia boaventuriana, que podemos encontrar especialmente no *Itinerário*, é porventura o acento que põe no carácter vestigial das criaturas. É uma marca agostiniana, mas também franciscana. Como o Mestre de Hipona, S. Boaventura considera que as realidades deste mundo não devem ser vistas, à maneira de Aristóteles, como *res*, mas como *signa*, quer dizer, não como realidades em si, com carácter de absolutos, que apenas falam de si mesmos, mas como *signos*, isto é realidades referenciais, portadoras de uma referência ou de um poder de reenvio para o Criador. As coisas do mundo são mais que coisas, são *vestigios*, ou mesmo *imagens* (caso da alma humana), que reflectem em si o Verbo de Deus, sua causa exemplar (*exemplarismo*) e, por isso, dele falam. Deste modo, o universo da criação é um universo simbólico, um livro aberto escrito pelo Verbo: tudo, nele, tende a remeter o espírito de quem o contempla para o seu divino Criador.

Esta remissão ou reenvio do espírito para a contemplação de Deus criador imprime à ontologia boaventuriana a tensão anagógica e mística. O verdadeiro sábio é, pois, tal como S. Francisco, aquele que, a partir das criaturas da Natureza, sabe elevar-se para o alto (anagogia) e *extasiar-se* em Deus. Esta tensão extática orienta-se, no seu extremo, para o próprio *éx-stasis* (misticismo). O êxtase místico, estágio mais alto da elevação contemplativa, implica um *ex-cessus*, uma saída de si, para mergulhar na fundura do mistério de Deus. É porque o objecto do conhecimento é aí, ele próprio, um objecto «excessivo» (pela sua infinitude ultrapassando ou excedendo a humana capacidade de conhecimento) que exige uma excedência ou saída de si. Essa excedência extática já não é obra da inteligência mas do afecto ou do sentimento, quer dizer, do amor: «*ibi non intrat intellectus sed affectus*» (não se entra aí pela inteligência mas pelo afecto). Só pelo amor pode o homem mergulhar no oceano infinito do mistério de Deus.

2.5. *Filosofia e Teologia*

S. Boaventura foi filósofo mas não escreveu uma filosofia. Em conformidade com a sua concepção teórica do saber, toda a sua cultura e especulação filosóficas estiveram ao serviço do seu pensamento teológico e místico. A filosofia foi sempre para ele apenas um saber inferior e uma etapa propedêutica destinada a servir o

superior saber da fé e a apagar-se diante dele. Gostava mesmo de realçar os limites e fraquezas da razão natural sem a luz sobrenatural da fé.

No entanto, se não admite para a filosofia um estatuto de saber separado, todavia considera-a como um saber distinto da teologia. Aquela é «o conhecimento certo da verdade enquanto racionalmente investigável»¹⁴²; esta é «o conhecimento piedoso da verdade enquanto objecto de fé».¹⁴³

Concretamente em relação à filosofia de Aristóteles, que no seu tempo entusiasmava toda a Faculdade de Artes em Paris, S. Boaventura confessa que tinha dele um conhecimento superficial. Respeitava-o e admirava-o mesmo, mas não se entusiasmou por ele. Não tinha com o seu génio a mesma afinidade espiritual que tinham Platão e Agostinho. No entanto, aproveitou bastante do aristotelismo.

Algumas expressões dos seus escritos podem dar a impressão de que o hostilizava. A sua hostilidade, porém, não era contra Aristóteles em si mesmo, mas contra o aristotelismo heterodoxo que cultivava um Aristóteles pretensamente integral, ainda que de facto neoplatonizado e arabizado (chamou-se-lhe averroísmo latino), sem preocupação de salvaguardar a harmonia com a fé e algumas vezes mesmo em contradição com ela. O seu ponto de vista era, não só o de que o aristotelismo não podia afirmar o que quer que fosse contra a fé, mas também o de que devia integrar-se no saber da fé ou na teologia, único saber legítimo.

O fundo desse seu pensamento filosófico integrado na teologia é constituído por um *aristotelismo neoplatonizante e bastante eclético*. Não chega a constituir uma síntese sistemática ou sistematizável. O seu tom próprio ou a sua tónica é a do *pendor neoplatónico e agostiniano*, como se pode ver pelas linhas fundamentais (teocentrismo, misticismo, sentido interiorista e anagógico, exemplarismo e metafísica vestigial, iluminismo ontológico e gnoseológico) e por algumas teses típicas (hilemorfismo universal, pluralidade de formas, a luz como primeira forma da corporeidade, etc.).

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

BOAVENTURA, São, *Itinerário da mente para Deus*, introd., trad. e notas de António SOARES PINHEIRO, Col. «Textos Filosóficos» 1, Faculdade de Filosofia, Braga, 1973.

— *Recondução das Ciências à Teologia*, trad. e posfácio de Mário SANTIAGO DE CARVALHO, col. «Filosofia. Textos» 9, Porto Editora, 1996.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, *Homem e mundo em S. Boaventura*, [Faculdade de Filosofia], Braga, 1970.

¹⁴² «*Veritatis ut scrutabilis notitia certæ*» (*Collationes de donis Spiritus Sancti*, IV, 5).

¹⁴³ «*Veritatis ut credibilis notitia pia*» (*ibid.*).

Escola dominicana

1. A escola dominicana

Diferentemente da ordem franciscana, cuja missão evangélica tinha na sua fundação um propósito essencialmente testemunhal, também nos princípios do século XIII S. Domingos de Gusmão fundou a ordem dominicana com o objectivo fundamental de lutar contra as heresias através da pregação e do ensino. O estudo era para os membros da Ordem dos Pregadores uma obrigação de primeira importância. Daí que, desde a primeira hora, os conventos dominicanos tenham sido equipados com um *studium*, que era a sua escola. Conforme a categoria académica, era designado por *studium ordinarium*, *studium solemne* ou *studium generale*. Esta última categoria de *estudos* existiu nas grandes cidades e tenderam a ser incorporados nas universidades, para onde eram enviados os jovens estudantes dominicanos, a fim de melhor se prepararem para a sua missão apostólica.

2. Santo Alberto Magno, *Doutor Universal* (1206-1280)

2.1. *Vida e obras*

Nascido em Lauingen, na Suávia (Baviera), da nobre família dos condes de Bollstädt, ingressou na Ordem dos Pregadores e foi professor em várias escolas, com destaque para Paris e Colónia. Na universidade de Paris teve como aluno o jovem Tomás de Aquino, que fez questão de levar consigo para Colónia quando foi para ali foi destacado a fim de proceder à reforma do *studium* dominicano. Foi bispo de Ratisbona (actual Regensburg). Em 1277, três anos depois da morte de S. Tomás, deslocou-se a Paris para defender as teses do seu antigo discípulo incluídas indevidamente na condenação feita pelo bispo de Paris, Etienne Tempier.

Como alguém escreveu, Alberto foi tudo o que se podia ser no seu tempo no campo do saber e da acção pastoral: teólogo, exegeta bíblico, filósofo, matemático, fisiólogo, governante, pregador, polemista, bispo e santo. O seu saber enciclopédico valeu-lhe o título de *Doutor Universal* com que ficou conhecido na história. E a sua extraordinária estatura humana, cristã, eclesial e cultural fundamenta o qualificativo de Magno ou o Grande. Contra a corrente dominante na Idade Média, dedicou-se com entusiasmo às ciências matemáticas e da Natureza, podendo nesse sentido considerar-se precursor dos tempos modernos. A profunda amizade que o ligou a Tomás de Aquino, seu confrade, levou Dante a colocá-los lado a lado no «Paraíso» da sua *Divina Comédia* :

Questi, che m'è a destra più vicino
fratre e maestro fummi, ed esso Alberto
è di Colonia, ed io Thomas d'Aquino.
(*Paradiso* X, 97-99)

Deixou escrita uma obra imensa, que abarca enciclopedicamente todo o saber do seu tempo. Esta grandeza quantitativa reflecte-se porém negativamente no carácter formalmente mal acabado do que escreveu. Os seus escritos podem distribuir-se por três grandes ordens: a) numerosos *Comentários às obras de Aristóteles*; b) obras originais, em que sobressaem duas sumas, a *Suma das Criaturas* e a *Suma de Teologia*; c) vários tratados de ciências matemáticas e naturais.

2.2. Obra filosófica ¹⁴⁴

Alberto Magno foi, no interior da Cristandade medieval, o primeiro a conhecer o *corpus aristotelicum* integral, na sua dupla componente de obra filosófica e científica. Traduziu-o pessoalmente e comentou-o. Além disso, conheceu boa parte dos filósofos árabes e judeus e muitos outros autores. Os seus comentários são em forma de paráfrases, resultando daí um pensamento de expressão difusa.

O seu valor no plano histórico-filosófico foi essencialmente o de ter sido um cabouqueiro dos alicerces sobre que haveria de assentar a obra grandiosa, não só em tamanho mas também em qualidade, do seu discípulo Tomás de Aquino. Com a sua grandeza, este acabou mesmo por eclipsar a figura do mestre, mas não podemos esquecer que Alberto Magno foi efectivamente o seu grande precursor, iniciador e pedagogo. O seu valor foi, mais do que isso e antes disso, o de ter tido a intuição de que Aristóteles representava um notável contributo para a causa da verdade filosófica e de que o seu pensamento era, na sua substância, harmonizável com a fé cristã. Foi ainda o de ter tido a intuição de que esse grandioso corpo de saber filosófico e científico valia por si mesmo e tinha direito a ser estudado e exposto em sua relativa autonomia em face do saber teológico. E foi, ainda mais, o de, no contexto difícil e desfavorável do seu tempo, ter tido a coragem o recuperar como tal para o panorama do pensamento no interior da Cristandade. No acerbo mal arrumado dos materiais que acumulou, pode mesmo dizer-se que está uma obra com mais amplas virtualidades de exploração do que a realizada por Tomás de Aquino.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia*, ed. crítica no latim original sob os auspícios Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff. Em publicação.

DE LIBERA, Alain, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990.

HOENEN, M.J.F.M. et DE LIBERA, Alain, *Albertus Magnus und der Albertismus*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995, 390 pp.

¹⁴⁴ Veja-se F. Van Steenberghe, *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 285-289.

S. Tomás de Aquino, *Doutor Angélico* (1225?-1274)

INTRODUÇÃO AO SEU PENSAMENTO

1. *Dados biográficos*

Último filho dos Condes Landolfo de Aquino e Teodora de Teate, Tomás nasceu no castelo de Roccasecca, perto de Aquino, nas proximidades de Nápoles, provavelmente em 1225.¹⁴⁵ Aos cinco anos foi confiado aos beneditinos do mosteiro do Monte Cassino, situado perto da sua terra natal. Permaneceu aí até aos catorze anos, altura em que foi para Nápoles a fim de prosseguir estudos no Estudo geral dos dominicanos.

O contacto com a Ordem dos Pregadores despertou nele o interesse pelo seu ideal de vida, em que se aliavam os valores da santidade e da ciência, com vista ao apostolado. Fez-se dominicano no convento de Nápoles. A família, porém, não gostou, sentiu-se frustrada nas ambições que alimentava a seu respeito. Se a vida monástica era vista como aureolada de grandeza humana, compatível com o estatuto da nobreza, o mesmo não acontecia com a vida dos frades mendicantes, que, por regra própria, deviam professar a pobreza e a simplicidade evangélicas. Consciente desta oposição familiar, o jovem Tomás, de acordo com os seus superiores religiosos, decidiu fugir para longe, para Paris, a fim de continuar aí os seus estudos. Ao sabê-lo ausente de Nápoles, a própria mãe Teodora mandou procurá-lo por toda a parte, dando mesmo ordens a dois dos filhos para o trazerem prisioneiro para o castelo de Roccasecca. Encontraram-no já no norte de Itália e executaram a ordem da mãe. Tomás foi sequestrado, trazido para o castelo e aí mantido sob custódia durante cerca de um ano. Para o demoverem da sua vocação, chegaram mesmo a tentá-lo introduzindo nos seus aposentos uma mulher de mau porte. O jovem, porém, afastou-a com uma acha a arder. Foi a resistência a esta prova de fogo aos seus propósitos de castidade que lhe granjeou o qualificativo de Doutor Angélico.

A família acabou por reconhecer que nada tinha a fazer para frustrar o seu projecto de ser religioso dominicano. Deixou-o finalmente partir para Paris. Tomás ingressou na universidade parisiense, onde teve como mestre Santo Alberto Magno. Acompanhou-o depois para Colónia. Voltou a Paris em 1252, agora porém já investido nas funções de ensinar.

O seu magistério teve quatro fases: primeiro em Paris (1252-1259); depois na Itália (1259-1268); de novo em Paris (1269-1272); e finalmente outra vez em Itália (1272-1274). Foi convocado para participar no segundo Concílio de Lyon. No caminho adoeceu gravemente, recolheu-se à abadia cisterciense de Fossa Nova e aí faleceu, em 1274, contando apenas 49 anos.¹⁴⁶

2. *Personalidade*

Os biógrafos seus contemporâneos descrevem a fisionomia física de Tomás de Aquino sublinhando os traços da sua cor morena, da sua corpulência e alta estatura, do seu porte erecto. No plano psicológico, aliava ao vigor maciço da sua nórdica ascendência paterna a delicada sensibilidade meridional herdada da mãe. Esta dupla faceta reflecte-se na sua obra de pensador, em que se conjugam a imponência da construção grandiosa e o esmero do tratamento de pormenor que conferia a todas as questões. Como que tendo guardado para a vida inteira o lema beneditino do «ora et labora», com o seu modo de ser despretencioso e humilde, recolhido e silencioso — «admiravelmente contemplativo», como o viu o seu primeiro e principal biógrafo, Guilherme de Tocco —, as duas grandes linhas em que realizou a sua vida, as das suas duas grandes paixões, foram a oração e o

¹⁴⁵ Há quem aponte para fins de 1224 e quem desça até 1221.

¹⁴⁶ Sobre o destino imediato da obra realizada por S. Tomás veja-se, p. ex., P. Vignaux, o. c., p.133 ss.

estudo. Tendo realizado uma obra de sabedoria animada e enformada pelo afã da piedade, Tomás de Aquino foi, em síntese feliz e perfeita, um sábio e um santo.

Era dotado de uma memória prodigiosa e de uma inteligência penetrante e clarividente. Sabia antecipar e distinguir todas as questões acerca de cada assunto. Reduzia as questões mais complexas a uma grande simplicidade. Tratava-as com o pormenor e o esmero de paciente artista do pensamento e da escrita científica. Foi ao mesmo tempo um sábio arquitecto e um filigranista do saber.

3. Obras

Como todos os medievais, S. Tomás foi primariamente um teólogo. Mas em diferença da maioria, escreveu bastantes obras exclusivamente filosóficas. Além disso, nas obras teológicas, serve-se muito de subsídios filosóficos, pelo que também uma parte destas interessa como fonte primária do seu pensamento filosófico. Escreveu em todos os géneros literários do tempo, se exceptuarmos o das sentenças. Eis algumas mais representativas, ao lado de outras mais simplesmente ilustrativas:

1. Comentários a) a múltiplas obras de Aristóteles: a vários livros da *Lógica*, aos 8 livros da *Física*, aos 14 da *Metafísica*, aos 10 livros da *Ética*, à *Política*, aos 3 livros *Da alma*, a diversos livros científicos; b) ao *Liber de causis*; c) a *Os nomes divinos* do Pseudo-Dionísio; d) a duas obras de Boécio; e) aos 4 *Livros das Sentenças* de Pedro Lombardo.

2. Sumas: *Summa contra Gentiles* (também conhecida por *Suma Filosófica*, 1259-1264), *Suma Teológica* (1266-1273).

3. Questões disputadas: *Sobre a alma*, *Sobre a verdade*, *Sobre a potência*, *Sobre o mal*; Questões *Quodlibetales*: várias.

4. Opúsculos: *O ser e a essência*, *As substâncias separadas*, *Sobre a eternidade do mundo*, *Sobre a unidade da inteligência* e vários outros.

4. Estilo literário

Tal como Santo Agostinho se aproxima de Platão não só no pensamento mas também no estilo dos seus escritos, assim São Tomás anda próximo de Aristóteles numa e noutra destas duas linhas. Agostinho, personalidade emotiva e mística, inteligência intuitiva sintética, formado na escola da retórica, fortemente empenhado na sua missão episcopal, escrevendo muito ao sabor das exigências da vida pessoal e pastoral, deixou nas obras que escreveu as suas marcas de autor: na forte carga emotiva, na tensão vivencial, na relativa desordem em que o pensamento progride e se expande. Tomás de Aquino, diferentemente, foi um homem cerebral, um espírito sereno, um investigador e professor a tempo inteiro, um filósofo e teólogo profissional ou de laboratório, verdadeiramente científico, servido por uma inteligência racional e analítica, fria e rigorosa, modelada e estruturada pela lógica aristotélica.

Daí resultam as características quer positivas quer negativas do seu modo de escrever. Entre as primeiras sobressaem a racionalidade, o rigor metodológico, a ordem sistemática da exposição, enfim, a cientificidade, a clareza e a sobriedade. Entre as segundas deve mencionar-se uma certa frieza e aridez de linguagem, que todavia São Tomás procurava temperar por meio do frequente recurso a exemplos, analogias e comparações.

5. *A obra filosófica*

5.1. *As fontes*

São Tomás de Aquino é o exemplo mais acabado de uma obra feita na base de uma síntese fecunda de tradição e progresso, de tudo o que de válido encontrou nos autores do passado e de reflexão pessoal enriquecedora desse património adquirido. Como escreveu Van Steenberghen, «o tomismo nasce na confluência de todas as grandes correntes que atravessam a antiguidade, e depois a Idade Média: platonismo e aristotelismo, helenismo e arabismo, paganismo e cristianismo, sem falar em numerosas fontes secundárias. São Tomás soube aproveitar o imenso trabalho de assimilação realizado pelos seus predecessores e aplicou-se a recolher as mais pequenas parcelas de verdade que qualquer filosofia pudesse oferecer-lhe».¹⁴⁷

«A sua fonte principal é evidentemente Aristóteles. Entre os pensadores do século XIII, Tomás é o primeiro a romper com as hesitações e flutuações dos seus contemporâneos, para, depois de as restabelecer na sua pureza primitiva, adoptar as intuições essenciais do aristotelismo». ¹⁴⁸ A sua preferência por Aristóteles deve-se, por um lado, ao sentido realista do seu pensamento, mais consentâneo com o senso comum.¹⁴⁹ Como ele se explica, «na investigação da verdade, ele [Aristóteles] não procede pela mesma ordem que outros filósofos. Efectivamente, ele começa pelas realidades sensíveis e manifestas, partindo daí para as realidades abstractas [...], ao passo que outros quiseram aplicar o que é inteligível e abstracto às coisas sensíveis»¹⁵⁰. Por outro lado, o Doutor Angélico foi fortemente impressionado pelo rigor do método aristotélico, que condizia perfeitamente com o seu espírito rigoroso e amante das fórmulas claras e precisas.

O tomismo não é, porém, um aristotelismo integral e exclusivo, mas um aristotelismo (neo)platonizante. No domínio central da metafísica, é mesmo a única verdadeira síntese deste teor, já que a que foi tentada pelos árabes resultou no falseamento e desfiguração do verdadeiro Aristóteles. São Tomás conheceu as ideias fundamentais do platonismo e do neoplatonismo geralmente por vias indirectas: Santo Agostinho, Boécio, Pseudo-Dionísio, filósofos árabes (Avicena, Averrois) e judeus (Ibn Gabirol, Maimónides). Deste fundo platónico e neoplatónico extraiu algumas ideias fundamentais do seu pensamento: concepção hierárquica do universo, participação, exem-plarismo, causalidade metafísica, distinção de essência e existência nas criaturas.¹⁵¹

¹⁴⁷ F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 331.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Não é verdade *tout court*, como se tem pensado especialmente a partir de Hegel, que a filosofia deva estar necessariamente contra o senso comum. A ruptura que aquela exige em relação a este é a ruptura epistemológica, isto é, no modo de pensar a realidade, não necessariamente no conteúdo do pensamento. São Tomás foi filósofo do senso comum, sem por isso deixar de ser verdadeira-mente filósofo.

¹⁵⁰ *In III Met.* I, 344.

¹⁵¹ Sobre as fontes do tomismo, veja-se o resumo de Van Steenberghen, em *O Tomismo*, trad. port., Col. «Trajectos», Gradiva, Lisboa, 1990, pp. 152-154.

5.2. Originalidade do tomismo ¹⁵²

A originalidade do tomismo deve ser vista, antes de mais, neste plano vertical ou em relação à tradição que o antecede. Foi trabalhando sobre essa imensidade de fontes que São Tomás realizou a sua própria obra de filósofo. Fê-lo muito mais com a preocupação de aproveitar todos os contributos que a tradição tinha dado na descoberta da verdade do que de dizer ele próprio coisas novas. A sua obra essencial de sábio arquitecto do pensamento foi a de, com esses materiais recolhidos da dispersão em que se encontravam e com todas as grandes e pequenas fulgurações da verdade que neles se percebiam, elaborar uma síntese formalmente original. Foi seu mérito ter acreditado que a verdade floresce em todos os quadrantes da humanidade e em todos os tempos da história, desvelando-se progressivamente e oferecendo-se, sempre mais esplendorosa, àqueles que a procuram com sinceridade e rectidão.

A originalidade do tomismo está essencialmente nessa síntese nova de verdades velhas. Ela é por isso uma originalidade formal, muito mais que material. Como bem observou Gilson, «não é a originalidade [material], mas o vigor e a harmonia da construção que elevam S. Tomás acima de todos os escolásticos. Na universalidade do saber supera-o Santo Alberto Magno; no ardor e interioridade do sentimento, S. Boaventura; na subtileza lógica, Duns Escoto. Porém, ele supera-os a todos na arte do estilo dialéctico e como mestre exemplar de uma síntese de meridiana claridade».

Para isso contribuíram diversos factores. Em primeiro lugar, o próprio génio de São Tomás, enquanto génio de síntese, Em segundo lugar, a sua independência de escolas e a sua grande abertura de espírito, acolhedor de tudo o que viesse do lado da verdade, sem preconceitos religiosos, ideológicos, epocais ou outros. Nem o grande entusiasmo por Aristóteles nem a sua condição de cristão fervoroso o fanatizaram e cegaram. Como escreveu, «ao aceitar ou rejeitar as opiniões, o homem não se há-de deixar levar pelo amor ou pelo ódio para com aquele que aduz a sua opinião, mas sim pela certeza da verdade». ¹⁵³ Em terceiro lugar, o horizonte da fé cristã, enquanto verdade revelada por Deus e por isso confirmada como certa, serviu-lhe não só como referencial positivo de aferição das verdades que ia recolhendo, mas também como critério negativo para a rejeição das que não eram compatíveis com a mesma fé.

Mas a originalidade do tomismo pode ver-se também no plano horizontal do pensamento seu contemporâneo, designadamente em relação à corrente do agostinismo em que se inseria a escola franciscana. O mais decidido aproveitamento do aristotelismo permitiu a São Tomás destacar-se da tradição agostiniana numa série de teses, tais como: a da simplicidade das formas subsistentes (anjos e alma humana), que opõe à tese agostiniana do hile-morfismo universal; a da pura potencialidade da matéria prima, que contrapõe à doutrina das razões seminais; a da distinção entre a essência da alma e as suas potências operativas ou faculdades, que opõe à sua identificação; a da distinção real entre a essência e a existência nas criaturas, que opõe à da sua identidade; a da actividade natural do intelecto agente, que opõe à doutrina

¹⁵² Cf. *Ibid*, pp. 154-156.

¹⁵³ *In XII Met.* 1, 9.

da iluminação; a orientação intelectualista do pensamento, que opõe ao voluntarismo.

5.3. *Dois valores complementares*

Na obra tomista destacam-se dois valores do génio de São Tomás que mutuamente se completam e explicam o êxito da sua realização. Por um lado, o já referido *valor da síntese*, que lhe permitiu fundir num sistema unitário original, ultrapassando os modelos do sincretismo e do ecletismo, elementos bebidos em fontes tão abundantes e variadas. Por outro, o *valor da análise*, que lhe facilitou a distinção de todos os aspectos de cada questão a tratar, bem como o tratamento minucioso de cada um deles. Disso constitui eloquente ilustração a estrutura e a ordem da *Suma Teológica*, e nela especialmente o tratamento a que sujeita cada questão particular, no interior do correspondente artigo. Foi por esta faceta do seu génio que ele se tornou um filigranista do pensamento.

O seu tratamento das questões mais variadas é de tal maneira acabado, não só para o seu tempo mas também, em muitos casos, para todos os tempos, que as suas respostas são incluídas por bastantes filósofos (e teólogos) posteriores como constituindo elementos de uma filosofia perene. Muitos deles, e o próprio Magistério Pontifício, vão frequentemente buscar nessas respostas a iluminação para múltiplas questões que se continuam a pôr à inteligência humana.

Foi também este génio analítico, amante da distinção e da clareza, que levou São Tomás a distinguir com todo o cuidado as coisas certas e provadas das incertas e menos provadas, bem como a evitar as questões inúteis ou ociosas.

Foi, em todo o caso, a combinação feliz destas duas qualidades do seu génio que conferiu ao seu pensamento as características formais que mais o recomendam: a ordem sistemática e rigorosa da exposição, a precisão dos conceitos, o rigor do raciocínio e, acima de tudo, a meridiana clareza.

5.4. *Contexto histórico-cultural e intuição fundamental* ¹⁵⁴

A clara opção tomista pelo aristotelismo — de cuja companhia, como vimos, não excluiu outras correntes, e nomeadamente a platónico-neoplatónica —, foi complementada por uma outra, que Van Steenberghen considera a intuição fundamental de São Tomás. Ela é particularmente ilustrativa do seu génio, epistemologicamente equilibrado, justo e clarividente, e ainda da sua superioridade de visão e da sua coragem como homem da Igreja e como pensador em face do contexto histórico-cultural do seu tempo. Nessa medida ele pode bem ser considerado como um revolucionário e mesmo, em certo sentido, como o primeiro homem decididamente moderno.

Efectivamente, ele assumiu quase sozinho a responsabilidade de romper com a tradição secular que, desde Santo Agostinho e com a sua autoridade, impunha um modelo único e totalitário de saber, e o impunha em nome da unidade da fé religiosa

¹⁵⁴ Veja-se F. Van Steenberghen, o. c., pp. 151-152.

que animava e modelava toda uma civilização. Era a tradição da «sabedoria cristã» (*sapientia christiana*).

Já desde a Escolástica Incipiente, e sobretudo desde Abelardo, que se vinha manifestando um certo mal-estar e uma certa impaciência relativamente a esse modelo. Os dialécticos a custo tentaram abrir o caminho de uma relativa autonomia da razão filosófica em face da fé. A reacção dos anti-dialécticos denuncia por si mesma a inquietação da Cristandade perante um movimento que lhe parecia ameaçar os seus próprios fundamentos. O temido perigo de uma ruptura na unidade da fé ligava-se facilmente ao receio de uma ruptura na solidez da Cristandade enquanto sociedade animada por essa fé e fundada sobre ela. A incursão dos escritos aristotélicos adentro das suas fronteiras, ainda por cima proveniente do mundo árabe, foi vista à imagem e semelhança da invasão militar dos mesmos árabes alguns séculos atrás. O fideísmo que configurava o mundo cristão parecia ameaçado de racionalismo. Assim o parece ter entendido ainda o próprio São Boaventura.

Diferente dele e encorajado pelo seu mestre Santo Alberto Magno, São Tomás apercebeu-se com nitidez quer do significado fundamental da revolução intelectual que se vinha operando há cerca de dois séculos quer da direcção certa em que convinha que ela fosse conduzida. Assumiu clara e decididamente não só o fundo aristotélico de pensamento mas também todo o saber profano como epistemologicamente legítimo em si mesmo, com direito a existir e a ser estudado e desenvolvido com autonomia em face do saber teológico, ainda que sempre com a preocupação de se manter em sintonia com a fé e de, na prática, poder servir como auxiliar na elaboração da teologia. Entre uma perigosa separação absoluta dos dois saberes — o da razão e o da fé — e o excesso da sua união pela fusão, típico da *sapientia christiana*, considerou que o recto caminho e a justa atitude eram o do distinguir para unir, quer dizer, o da relativa separação e relativa união ou da união pela relação. Assim se evitariam de um só golpe quer o excesso do racionalismo quer o excesso do fideísmo.

6. Razão e fé, filosofia e teologia ¹⁵⁵

São Tomás pode ser visto como o ponto de chegada de toda aquela longa tradição que, desde os princípios do Cristianismo, em oscilações de aproximação e distanciamento, andava à procura de uma posição justa na problemática das relações entre a razão e a fé e entre a filosofia e a teologia. A sua posição representa, além de uma clareza e precisão inéditas, a máxima aproximação desse ponto de equilíbrio e justeza. Depois dele, já no interior da Escolástica Decadente, voltar-se-á a perder o sentido dessa justeza e as oscilações irão renovar-se, com a tendência de fundo a conduzir no sentido de um progressivo distanciamento entre a razão e a fé, a filosofia e a teologia, que hão-de conduzir, ao longo da modernidade e especialmente nos tempos mais próximos de nós, a uma ruptura total, com a absoluta secularização ou o secularismo de todo o saber.

¹⁵⁵ Veja-se, a propósito: Michel Piclin, *Philosophie et théologie chez Saint Thomas d'Aquin*, Klincksieck, Paris 1983; Mário A. Santiago de Carvalho, *Para um outro modelo de investigação das relações entre a razão e a fé no século XIII*, «Itinerarium», 41 (1995) 19-44.

6.1. Secularidade da filosofia

A tese fundamental de São Tomás, a este respeito, é a da afirmação daquilo que hoje podemos chamar a secularidade da razão em geral e da filosofia em particular.¹⁵⁶ Ele afirma-a frente a alguns excessos de racionalismo teológico, presentes na recente tradição dos dialéticos, e ao excesso fideísta da grande tradição agostiniana. Entre uma tendência para reduzir a fé, de sua natureza supra-racional, ao nível do puramente racional, esvaziando-a de toda a inerente misteriosidade e inefabilidade, e a outra tendência para absorver a razão filosófica ou a filosofia na teologia, de que resultava o totalitarismo teológico da *sapientia christiana*, o Doutor Angélico, na teoria e sobretudo na prática, considerou que, se é verdade que a ciência sagrada (ou a teologia) é a mais alta de todas e a sabedoria por excelência, por se alimentar da fonte da revelação de Deus, todavia não é a única verdadeira ciência nem a única sabedoria, havendo lugar para a sabedoria filosófica como relativamente autónoma em face daquela.¹⁵⁷ O seu lema foi, como já se referiu, o do distinguir para unir. No seu entendimento, porém, a filosofia não só deve ser afirmada como saber distinto, mas também se lhe deve reconhecer a possibilidade de existir separada da fé e da teologia, ainda que sempre em relação com elas, servindo a teologia como seu preâmbulo (*preambulum fidei*).¹⁵⁸

¹⁵⁶ O termo «secularidade» é relativamente recente, mas o conceito que lhe subjaz já está de facto presente na posição tomista. O vocábulo vem de «secular», que, por sua vez, deriva de *saeculum*, palavra latina que, além de século, no seu sentido mais comum, também significa mundo, enquanto conjunto das realidades profanas, distinto do mundo das realidades sagradas ou do religioso. Foi desenvolvido especialmente a partir da doutrina do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da corrente das teologias da secularização e da morte de Deus, em meados do século XX. A secularidade define o estatuto essencial das realidades profanas, enquanto que gozam, por direito próprio, de uma justa e relativa autonomia em face da religião. Situa-se, como posição de justeza, entre o excesso do *sacralismo*, que implica a negação dessa justa autonomia, e o *secularismo* — que em certos contextos se pode identificar com o laicismo, directamente oposto ao clericalismo — e que constitui a posição daqueles que rejeitam qualquer ligação ou relação da realidade profana (mundo físico, sociedade, cultura, ciência, filosofia, etc.) com Deus, o religioso e o sagrado. Veja-se Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo, n.º 36; Jorge Coutinho, *Da secularidade da filosofia*, «Rev. Port. de Filosofia», 46 (1990) 331-352.

¹⁵⁷ Cf. ST, I, 1, 1 a 6.

¹⁵⁸ A afirmação da secularidade da filosofia acompanha o movimento geral de afirmação dos valores da secularidade da vida, que se vinha desenhando desde o princípio da Baixa Idade Média, em paralelo com a tendência para a ruptura do modelo sacralizante (agostiniano) do saber. Como já atrás se referiu, Pedro Abelardo constitui um particular testemunho e uma pedra fundamental neste movimento. Mas, como mostra Alain de Libera no seu livro *Penser au Moyen Age* (1991), é profundamente sintomático o que se passa na cidade de Paris, especialmente desde que surgiu a universidade e, com ela, a ultrapassagem da influência, do modelo e do espírito da escola monástica. À volta da universidade a vida dos estudantes, e mesmo de alguns mestres, tende a afirmar-se em independência e em contradição da velha tradição espiritualista, clerical e monástica. O movimento dos *goliardos* é disso um particular exemplo. Por seu lado, a famosa condenação de 219 teses, levada a cabo em 1277 pelo bispo de Paris Etienne Tempier — em que há algum paralelismo com as condenações de Abelardo, no séc. XII, por S. Bernardo e pelo Concílio do Soissons —, atesta que o pensamento da época tendia a fugir do controle da autoridade eclesial e da linha da grande tradição monástica. O próprio surgimento das ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos), com o seu figurino de vida religiosa no seio do mundo — e não já em fuga do mundo — representa, além do mais, esta tendência para a valoração positiva do mesmo mundo, contra o seu relativo desprezo. Toda essa revolução da mentalidade e dos costumes acompanha, de resto, a revolução nos planos económico e social, protagonizada pela classe dos burgueses (homens do burgo ou da cidade, ligados às artes e ofícios e ao comércio), deixando para trás o predomínio da economia agrícola e rural, dominada ou protagonizada pelos mosteiros. Vd. também P. Vignaux, o. c., pp. 103 ss.

6.2. A filosofia perante a fé e a teologia

Esta posição parte da distinção para a harmonização dos diferentes modos do conhecimento, que são fundamentalmente três: a) o conhecimento por revelação de Deus ou pela fé, que é *ciência divina*; b) o conhecimento pela razão humana, que é *ciência humana*, na qual se incluem as ciências mate-máticas, as ciências da natureza e a própria filosofia, que em si inclui uma teologia racional; c) o conhecimento misto de fé e razão, que constitui a *ciência divino-humana*, a qual, partindo das verdades reveladas, delas extrai, pelo raciocínio, novas verdades, e é a teologia estritamente dita. Entre estes diferentes modos de conhecimento há uma fundamental relação de harmonia, porque toda a verdade tem a sua fonte no único Deus.

A relação da filosofia com a fé define-se em termos de *autonomia, concordância e subordinação*. Primeiro, a filosofia tem o seu estatuto epistemológico próprio, isto é, o seu próprio modo de conhecer e afirmar, que se funda na razão natural. Segundo, a verdade da filosofia não pode estar contra a da fé nem vice-versa (cf. CG, I, 7). Terceiro, o conhecimento da fé é mais seguro que o da razão, pelo que, em caso de conflito, é a filosofia que deve procurar pôr-se de acordo com a verdade da fé e não ao contrário: «Se entre as afirmações dos filósofos se encontra alguma contrária à fé, isso não é próprio da filosofia, mas antes do mau uso da mesma filosofia motivado pela deficiência da razão» (ST, I, 1, 6 ad 2).

No início da *Summa Contra Gentiles*, São Tomás sublinha que Deus quis revelar muitas verdades que são de sua natureza acessíveis à razão, justamente por causa dessa deficiência, isto é, por que a razão ou não chegou a conhecê-las ou só as conheceu com grande dificuldade e com mistura de erros (cf. CG, I, 4). Por isso a fé é vista por ele como um complemento e um benefício para a razão filosófica, segundo o princípio geral de que a graça não destrói mas aperfeiçoa a natureza.¹⁵⁹

Quanto à relação da filosofia com a teologia: a) No plano epistemológico, conforme atrás ficou dito, trata-se de duas ciências que se distinguem pelo diferente modo de conhecimento e afirmação da verdade, isto é, por aquilo que os escolásticos haveriam de designar como o respectivo objecto formal: uma apoia-se na fé ou na revelação de Deus, outra na razão natural. No que se refere ao objecto material, já vimos também que ele coincide parcialmente. b) No plano funcional ou prático, a filosofia presta valiosos serviços à teologia, quer fornecendo-lhe os procedimentos racionais da sua lógica demonstrativa, quer explicando e aprofundando, com a ajuda da razão filosofante, os dados da fé.

¹⁵⁹ Cf. *In Boet. de Trin.* q.2 a.2.c.

PENSAMENTO FILOSÓFICO

Pela sua extensão, abrangência de temas e problemas, e ainda pelo tratamento pormenorizado e acabado dos mesmos, torna-se praticamente impossível dar, ainda que fosse numa centena de páginas e excluindo naturalmente o seu pensamento teológico, que é o mais abundante, uma imagem minimamente realista e objectiva do sistema filosófico de São Tomás de Aquino. O máximo que se pode fazer não ultrapassa o nível do pouco mais que esquemático. Recomenda-se, como subsídio elementar, a leitura da síntese elaborada por F. Van Steenberghen, agora traduzida em português pelo Prof. Cruz Pontes, *O Tomismo*¹⁶⁰, ainda que o autor a tenha assumido como constituindo ela mesma apenas uma «imagem superficial e quase esquemática» (p. 19). Do mesmo modo, se recomenda a exemplificação que se apresenta em apêndice. Com estas reservas e limites, apresentamos aqui pouco mais que o fundamental da sequência esquemática dada na obra referida, com alguns poucos acrescentos.

1. Bases do saber científico

São Tomás preocupou-se com estabelecer os fundamentais pressupostos epistemológicos do saber científico. Trata da lógica formal como instrumento de rigor no processo do pensamento, que «ensina a maneira de proceder em todas as ciências»¹⁶¹. Analisa o processo psicológico do conhecimento humano: sensação e intelecção; formação das ideias universais pela abstracção operada pelo intelecto agente sobre as imagens dos sentidos. Professa nisso o *realismo gnoseológico* aristotélico, segundo o qual «nada há na inteligência que não tenha passado pelos sentidos»; não há ideias inatas: a inteligência antes das sensações ou da experiência sensitiva é como um quadro onde nada foi escrito (*tabula rasa*).

Enfrenta também a problemática do valor do conhecimento. Distingue, nesta linha, os níveis dos sentidos e da inteligência. No que a esta se refere, esta problemática leva-o a ter em conta a distinção que a lógica faz entre as três operações da mente; simples apreensão, juízo e raciocínio. A verdade ou o erro dão-se ao nível do juízo. A verdade é a conformidade do juízo com o objecto a que se refere; o erro, pelo contrário, é a sua não-conformidade. A causa do erro é sempre uma precipitação no juízo, que vai para além daquilo que se conhece.

Na categoria dos juízos inscrevem-se os primeiros princípios, que são evidentes por si mesmos, embora não sejam inatos, mas conhecidos desde a primeira experiência que fazemos da realidade. Neles não há lugar para o erro.

¹⁶⁰ Veja-se em nota anterior a referência editorial desta obra.

¹⁶¹ *In Boet. de Trin.*, VI, 1.

2. Metafísica Geral

2.1. *Realismo ontológico e presencialidade*

A metafísica tomista, como a aristotélica, é também *realista*. Em diferença de Platão, São Tomás considera que o nosso conhecimento de toda a realidade, incluindo a da sua dimensão metafísica e a do próprio Deus, parte do conhecimento das coisas sensíveis, consideradas como reais e não como meras aparências. A primeira realidade com que deparamos quando abrimos os olhos (não só os olhos sensitivos mas também o olhar da inteligência) sobre o mundo é a realidade do mundo sensível. É aí que primeiramente ela se abre para o ser como primeiro objecto do seu conhecimento (cf. *De ver.* I, 1). Daí é que partimos depois para o conhecimento das realidades insensíveis (*insensibilia*) ou puramente inteligíveis, que são o objecto próprio da metafísica. Esta inicial posição de *realismo ontológico* subverte o tradicional idealismo de raiz platónica, continuado, a seu modo, na tradição agostiniana. Em consequência, inverte a ordem do discurso metafísico: o primeiro a ser conhecido é o último no ser (mundo sensível), e o primeiro no ser (Deus) é o último a ser conhecido.

Além disso, a metafísica tomista tem outro pressuposto fundamental, a que com razão se tem chamado o da *presencialidade*. O ser está naturalmente presente à inteligência, em abertura de inteligibilidade; e correspondentemente, a inteligência está naturalmente aberta para entender o ser. Há portanto uma natural presença mútua do ser à inteligência e desta ao ser, que se traduz no axioma «O ser e a verdade são convertíveis entre si» (*Ens et verum convertuntur*).¹⁶² Nesta presencialidade mútua está dado o carácter objectivo do ser e da verdade. Estando diante (*prae-(es)sentes*) da inteligência, são o ser e a verdade que a medem, não são medidos por ela (cf. ST, I, 85, 2). Por esta ideia de presencialidade, São Tomás antecipa-se na rejeição de todo o moderno idealismo ontológico, tendente a identificar o ser com a inteligência ou com a ideia dele.

Naquilo que se pode designar por Metafísica Geral ou Ontologia, trata São Tomás múltiplas questões que continuam a ser abordadas no âmbito desta disciplina, ao menos nos cursos de Filosofia das universidades da Igreja: o ser como primeiro objecto captado pela inteligência, a analogia do seu conceito, as suas propriedades transcendentais (unidade, verdade, bondade).

2.2. *Os seres finitos*

Se o ser é de si infinito, na sua realização concreta encontra-se multiplicado em inúmeros seres finitos. Põe-se, por conseguinte, o velho *problema do uno e do múltiplo*. A multiplicação do ser implica a sua finitização, isto é, a sua repartição por seres

¹⁶² No modo de dizer de um dos modernos intérpretes de S. Tomás: «Quando, no juízo, o espírito, voltando-se para si próprio, se surpreende em flagrante delito de pensar, percebe com irrecusável evidência a sua própria natureza orientada para o ser e a verdade, e a aptidão, não menos essencial, do ser para se tornar objecto do pensamento» (J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, 3ª ed., Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, p. 29).

finitos. Esta, por sua vez, só é possível se admitirmos que a perfeição de ser, que é de si infinita, se encontra limitada por um princípio de limitação (isto é, de não-ser mais do que em certa medida). A perfeição do *ser* é o *acto* de ser (*esse*); o princípio limitante é a *essência*, que, em termos aristotélicos, exerce as funções próprias da *potência*. O acto de ser é o acto primeiro, ou o acto de todos os actos, que actualiza ou confere o ser a todos os demais actos implicados num qualquer ser ou (ess)ente (*ens*) concreto.

2.3. *Ser e agir*

Todo o ser é activo, segundo a fórmula que se vulgarizou na escolástica: «o agir segue o ser» (*agere sequitur esse*). Isso aplica-se, embora diferentemente, ao ser infinito (Deus) e aos seres finitos (criaturas). O ser é portanto fonte do agir. No ser finito, o agir é o seu processo natural de ser-mais, de crescer no ser, de se enriquecer ontologicamente, aproximando-se, conforme a possibilidade inscrita na sua essência, do ser infinito. A essência de cada ser, enquanto que é nele a fonte ou o princípio donde *nasce* o seu agir, chama-se *natureza*.

O agir dos seres finitos implica a sua estruturação ou composição em *substância* e *acidentes*. Com efeito, no ser finito agir é mudar, tornar-se outro em relação ao que era, sem todavia deixar de ser ele mesmo. Isto supõe que há nele algo que permanece o mesmo e algo que lhe permite tornar-se outro. O que permanece idêntico é a sua substância; o que lhe permite mudar é uma capacidade ou *potência operativa*, que, por não poder ser idêntica à substância, é da ordem do acidente.

Deste modo, o ser finito implica em si uma dupla estrutura: a que o constitui como *ente*, com carácter de permanência, estável ou sempre igual a si mesmo (*essência* dotada de *existência*); e a que o constitui como ser dinâmico, capaz de mudança (em que o que permanece é *substância* — identificada com a essência — e o que muda são *acidentes*). A substância é assim designada porque é o que permanece idêntico sob a variação dos acidentes (*sub-stat accidentibus*). S. Tomás também a designa por *subsistentia*, por subsistir em si, ao passo que os acidentes só subsistem *na* substância.

2.4. *A causalidade*

O agir pode ser imanente ou transitivo. O primeiro produz o seu efeito de mais-ser no próprio ser agente; o segundo produz um efeito de mais-ser fora de si mesmo. Nos dois casos existe causalidade, embora no segundo ela seja mais evidente. O ser que produz um *efeito* é uma *causa*. São Tomás define-a como «aquilo donde alguma coisa resulta necessariamente». E aceita esta definição como válida para as quatro ordens de causas já estabelecidas por Aristóteles: eficiente, final, material e formal.

3. O Ser infinito (Deus)

A observação e a consideração da causalidade entre os seres finitos, que os define como dependentes uns de outros no seu ser, leva à questão da causa primeira de todo o ser. É que, bem vistas as coisas, o ser finito não tem em si a justificação ontológica do seu próprio ser, revelando-se por isso como dependente de um Ser infinito.

3.1. *Existência*

A existência de Deus pode e precisa de ser demonstrada. Pode ser demonstrada a partir dos seus efeitos, com fundamento no princípio da razão suficiente. A demonstração da existência de Deus é pois *a posteriori*, dos efeitos para a causa (cf. ST I, 2, 2). Sendo este o único processo válido para demonstrar a existência de Deus, São Tomás rejeita a hipótese de ela ser uma verdade por si mesma evidente, como supõe o argumento ontológico de Santo Anselmo ao pretender concluir essa existência da simples análise da ideia de Deus na mente humana (cf. ST I, 2, 1).

Na ST I, 2, 3, São Tomás desenvolve as famosas cinco vias para demonstrar a existência de Deus. Todas partem de um aspecto da finitude do mundo e todas se fundamentam no princípio da razão suficiente. Se tudo quanto existe carece de ter razão suficiente do seu existir, e se, por outro lado, os seres finitos, cada um em particular e o seu conjunto que é o mundo, não têm em si a razão suficiente do seu ser, postulam-na de um Ser infinito.

A *primeira via* parte do movimento no mundo, para concluir que ele exige como causa um Primeiro Motor imóvel.

A *segunda via* parte da existência de causas eficientes causadas ou subordinadas, para concluir que ela exige como razão suficiente uma Causa Primeira incausada.

A *terceira via* parte do carácter contingente do mundo, concluindo que ele postula um Ser Necessário.

A *quarta via* funda-se nos graus de perfeição dos seres do mundo, e conclui que a sua razão suficiente está num Ser absolutamente perfeito.

A *quinta via* parte da ordem e finalismo existentes no mundo, concluindo daí a existência de um Ser pessoal dotado de uma Inteligência ordenadora.

3.2. *Deus criador e mundo criado*

A dependência absoluta e total do mundo dos seres finitos de Deus, Ser infinito, define-se pelo conceito de *criação*. Se o mundo não tem o ser por si mesmo, mas o recebeu de Deus, isso significa que foi por Ele criado do nada de si mesmo (*ex nihilo sui*). Criado «do nada» não significa, pois, que o mundo tivesse sido extraído do nada. Ele foi extraído do ser divino.

São Tomás exprime esta ideia usando termos e expressões como ser «emanado» ou «proceder» de Deus. Não os usa, porém, em sentido neoplatónico. O

que ele entende é, antes, explicado pelo conceito platónico de *participação*. Ser criado é participar do ser divino. Como o Santo Doutor explica, participar significa «tomar parte», «receber parcialmente de uma causa» aquilo que esta possui em plenitude (cf. ST, I, 44, 1). Assim, Deus *é* o seu próprio ser, o «Ser subsistente» (*Esse subsistens*); as criaturas *têm* (algum) ser, de que Deus as fez participantes, sem com isso perder ou alterar nada do seu próprio ser.

Por ser a própria plenitude do ser ou o Ser infinito, Deus é *Acto puro* (de ser); as criaturas, tendo apenas *parte* no ser, são finitas, limitadas por uma potência na ordem do ser, que é a sua essência. A essência representa, neste sentido, a medida própria de cada coisa. São portanto compostas de essência e existência. Só em Deus a essência é a própria existência ou o próprio ser.

O acto criador de Deus não deve, entretanto, ser entendido como um acto isolado e apenas iniciático, mas como uma actividade continuada. Todo o tempo que o mundo criado dura ou subsiste no seu ser é por essa actividade de criação continuada que dura ou subsiste. Sem ela «dissolver-se-ia» no nada. A esta criação continuada e permanente chama-se *conservação* do mundo por Deus.

Deus exerce sobre as suas criaturas uma *providência universal*. São Tomás define a providência como «o plano ordenador das coisas para o seu fim» (*ratio ordinandorum in finem* : ST, I, 22, 1). Em face de Deus nada acontece *por acaso*. A providência exercida sobre as pessoas criadas respeita a sua liberdade.¹⁶³ O *mal* inscreve-se na providência divina como tolerado ou permitido, em vista a dele tirar algum bem maior (ST, III, 1, 3 ad 3).¹⁶⁴ A execução do plano providencial de Deus é o que se chama o seu *governo do mundo*.

3.3. Atributos divinos

Por atributos divinos entende-se aquelas perfeições ontológicas que atribuímos a Deus, ou com que o caracterizamos. Atribuir alguma coisa a Deus supõe capacidade de o conhecermos e de dele falarmos. Ora nós não temos de Deus qualquer conhecimento directo. Se alguma coisa podemos conhecer e dizer dele é a partir do conhecimento que temos das criaturas. Sobre esta assunto, São Tomás segue, no essencial, a doutrina recebida de Santo Agostinho e do Pseudo-Dionísio.

Verdadeiramente, considera ele, «a partir dos efeitos de Deus [nas criaturas] não podemos conhecer a natureza divina tal como é em si mesma, de modo que possamos dizer mesmo dela *o que é*, mas apenas a podemos conhecer em modo de *eminência*, de *causalidade* e de *negação*» (ST, I, 3, 8 ad 2). São portanto três as vias ou os modos de conhecer e de falar de Deus. Pela via da eminência, devemos elevar tudo o que atribuímos a Deus a um grau superlativo absoluto. Pela via da causalidade, podemos atribuir a Deus tudo o que é necessário para o compreender como causa

¹⁶³ «O que a divina providência dispôs para acontecer infalível e necessariamente, acontece infalível e necessariamente; e o que está no plano da divina providência que aconteça contingentemente, acontece contingentemente» (ST, I, 22, 4 ad 1).

¹⁶⁴ Sobre a temática do mal veja-se Laurent Sentis, *Saint Thomas d'Aquin et le mal*, «Théologie Historique» 92, Beauchesne, Paris 1992, 370 pp.

primeira de todas as coisas. Pela via da negação, devemos negar em Deus tudo o que representa imperfeição ou finitude nas criaturas.

A via da causalidade fundamenta os *atributos positivos*. Assim, dizemos fundadamente que Deus é *Aquele que é*, quer dizer, o Ser subsistente, fundamento de todo o ser participado. Mas também que Deus é a *Verdade* subsistente, fundamento e fonte de toda a verdade participada; que é a *Vida* infinita, fonte de toda a vida; que é *Vontade* transbordante de *bondade*; que é *Poder criador* e *Providência* do mundo.

A via da negação permite-nos dizer que Deus é *simples*, isto é, *não* composto de quaisquer elementos ou princípios; que é *perfeito*, quer dizer, *não* tendo em si as imperfeições próprias das criaturas; que, consequentemente, é *infinito* ou *não* finito; que é *imutável*, *eterno*, *uno e único*, e assim por diante.

Esta doutrina liga-se com a do conhecimento analógico de Deus. O entendimento tomista deste ponto repete, no essencial, clarificando-o, o que já conhecemos de Santo Agostinho. Em tudo o que atribuímos a Deus (*res significata*) temos de ter em conta o modo como o significamos (*modus significandi*), isto é, temos de ter em conta que o que dizemos não o dizemos no mesmo sentido em que o dizemos quando o dizemos das criaturas, a partir das quais conhecemos esses atributos. O modo como se aplica a Deus é diferente do modo como o significamos destas.

4. Os seres espirituais (anjos)

Embora a existência dos anjos seja especialmente conhecida pela Revelação e, como tal, objecto de fé, São Tomás aduz também em seu favor alguns argumentos filosóficos de conveniência. Destaca em particular o que resulta da ordem hierárquica do universo, a qual sugere que entre o homem e Deus não haja uma tão grande distância sem que seja ocupada por seres intermédios de natureza puramente espiritual, ainda que pertencendo ao universo das criaturas.

A sua actividade ou a sua vida é feita de pensamento e volição. O pensamento dos anjos não é racional ou discursivo, mas inato ou conatural. O anjo conhece-se a si mesmo perfeitamente na imediatez transparente de si a si; conhece Deus na imagem que em si mesmo é dele; e conhece o mundo material por representação intuitiva da sua concretude.

Os anjos, por serem criaturas, são compostos, no seu ser, de essência e existência. Por isso são seres finitos, limitados *no ser* pela potência que é a essência, e por isso são também múltiplos. Mas, por serem puros espíritos, sem qualquer espécie de matéria (que é a potência na ordem da essência), são simples na sua essência: são formas puras. Como tais nem são limitados na própria *essência*, nem se multiplicam dentro da respectiva espécie, nem são corruptíveis. Cada anjo tem uma essência infinita, é único na sua espécie e incorruptível.

5. Filosofia da Natureza

Na filosofia da Natureza São Tomás trata quer daquilo que hoje designamos por cosmologia filosófica ou metafísica do mundo físico, quer daquilo que hoje se considera do domínio das ciências positivas ou experimentais da Natureza (Física, Astronomia, etc). A distinção e arrumação destas fora do âmbito da filosofia, e especialmente da metafísica, é uma aquisição dos tempos modernos.

Por outro lado, ele acolheu bastante acriticamente a cosmografia geo-cêntrica de Aristóteles, com o seu complexo de esferas celestes em que se supunha moverem-se os astros, e a sua doutrina dos cinco elementos: os quatro do mundo sublunar ou terrestre (terra, água, ar e fogo) e mais a quinta essência (éter) como constitutiva do mundo supra-lunar ou celeste. Este condicionamento limitou muito a sua análise filosófica do mundo dos corpos.

Na sua análise metafísica do mundo dos corpos, São Tomás distingue os corpos incorruptíveis e os corruptíveis. Aqueles são os corpos celestes, nos quais não há qualquer espécie de *mudança* interna, mas apenas a *mudança de lugar* ou translação. Estes são os corpos terrestres, nos quais, além de mudanças de lugar, se verificam mudanças internas, seja *substanciais* (*corrupção* e *geração*) seja *acidentais*, a saber, na quantidade (*crescimento*), na qualidade (*alteração*) ou em qualquer outro aspecto accidental.

A mudança substancial implica na substância ou essência do ser que muda a composição de potência e acto, que, neste caso são a *matéria prima* e a *forma substancial*. Estamos de novo em face do hilemorfismo aristotélico. São Tomás, em diferença da escola franciscana, considera que em cada corpo natural há apenas uma forma substancial. A mudança accidental, por sua vez, implica no ser que muda a composição de potência e acto nesta ordem de mudança, isto é, *substância* e *acidentes*.

A composição hilemórfica de matéria prima e forma substancial serve também para explicar a *multiplicação* de uma mesma perfeição específica numa multiplicidade de indivíduos dentro da mesma espécie. Essa multiplicação implica a individuação dessa perfeição específica. O *princípio de individuação* é a matéria designada ou marcada pela quantidade (*materia quantitate signata*), isto é, a matéria com as suas determinações quantitativas concretas.

A mudança, entretanto, não fica cabalmente explicada por esta estrutura interna de potência e acto, que podem ser consideradas como suas *causas intrínsecas* ou *constitutivas*. Ela exige, além disso, *causas extrínsecas*, que são a *causa eficiente* e a *causa final*. À teoria da causalidade se ligam diversos princípios metafísicos. Assim, a causalidade eficiente rege-se por leis como: «Aquilo que muda, muda por influência de uma causa distinta» (*Quidquid movetur, ab alio movetur*); «Todo o agente produz um efeito que lhe é semelhante» (*Omne agens agit sibi simile*). A causalidade final rege-se pelo princípio: «Todo o agente age em vista de um fim» (*Omne agens agit propter finem*).

Além da *substância*, nos corpos naturais pode haver outros *acidentes*. O seu conjunto possível é de nove, os quais, com a substância, constituem as *dez categorias* de

Aristóteles. São eles: a quantidade, a qualidade, a acção, a paixão, a relação, o lugar, o tempo, a posse e a situação. Cada um deles é tratado com pormenor na obra.

Como em Aristóteles, o *tempo* só existe objectivamente como medição do movimento contínuo. O que lhe garante a uniformidade e o carácter absoluto ou independente dos diversos movimentos contínuos que observamos, com diversas velocidades, é o movimento circular perfeito da última das esferas celestes. A medição do tempo, ou o tempo formal, em que se incluem a sua divisão em passado, presente e futuro, só é possível na subjectividade do espírito humano. Nisto São Tomás anda próximo de Santo Agostinho.

A última esfera celeste é que garante também, analogamente, o carácter absoluto do *lugar*, o qual, em relação a cada corpo individual, é constituído pela superfície que o envolve.

Os corpos naturais podem ser inanimados (*não vivos*) e animados (*vivos*). Estes podem ser animados só de vida vegetativa (*plantas*), ou também sensitiva (*animais*), ou ainda intelectiva (*homens*).

Os seres vivos caracterizam-se pela actividade imanente, isto é, que começa e acaba dentro deles mesmos. É ela que constitui a *vida*. O ser vivo é assim definido como aquele que se move a si mesmo. A forma substancial dos seres vivos, que é o princípio activo que anima a sua vida chama-se *alma* (*anima*). Há portanto almas vegetativas, sensitivas e intelectivas.

6. Filosofia do homem

A filosofia tomista do homem inscreve-se, antes de mais, na filosofia da Natureza, em que aquele se inclui como corpo natural, vivente e sensitivo. Mas o homem distingue-se dos animais que lhe são inferiores pela sua alma intelectiva e espiritual. A antropologia tomista, como era da tradição, concentra-se essencialmente no estudo da alma e das suas actividades. É mais psicologia (tratado *De anima*), embora metafísica e não experimental, que antropologia.

6.1. O agir (especificamente) humano

O homem tem actividades de vida vegetativa, de vida sensitiva e de vida intelectiva. A vida sensitiva dá-se em duas linhas: uma de conhecimento (*sensação*) e outra de *apetite*.

O conhecimento

O conhecimento constitui-se como *apropriação imaterial e intencional* do objecto conhecido pelo sujeito cognoscente. No conhecimento sensitivo, essa posse dá-se mediante a *imagem sensível* (*species sensibilis*), que é uma representação imaterial do objecto impressa nos sentidos. Embora implique uma modificação do órgão material do respectivo sentido, é em si mesmo de ordem imaterial.

Nos animais, além dos *sentidos externos* (vista, ouvido, olfacto, etc.), há quatro *sentidos internos*: o *sentido comum*, a *imaginação*, a faculdade *estimativa* e a *memória*.

O homem possui, como os outros animais, os sentidos externos, o sentido comum e a imaginação. Mas a estimativa é substituída pela *cogitativa*, que aprecia os dados dos sentidos quanto à sua utilidade; e a memória é substituída pela *reminiscência*, capacidade de trazer à lembrança ou de re-apresentar à consciência conhecimentos passados.

O conhecimento intelectual resulta na formação de *conceitos universais*. Essa formação opera-se a partir das imagens sensitivas, por acção abstractiva do *intelecto agente ou activo*, que transforma as imagens sensitivas em *representações inteligíveis* (*species intelligibiles*). Recebidos depois no *intelecto receptivo ou passivo*, constituem as ideias na base das quais se opera o pensamento. O conhecimento intelectual dos objectos singulares ou individuais dá-se por uma espécie de retorno da inteligência sobre as imagens sensitivas.

O apetite

O apetite existe em todos os seres naturais, enquanto que todos são activos. Ele é a sua tendência para agir e é o seu *apetite natural*. Nos seres dotados de conhecimento, entretanto, o apetite segue-se ao conhecimento, como tendência para a posse real daquilo que, pelo conhecimento, apenas se tem em posse intencional ou representativa. Nos animais, os apetites próprios são *sensitivos*. No homem, os apetites sensitivos são guiados pela razão e subordinados à vontade.

A *vontade* é o *apetite intelectual*, isto é, aquele cujo objecto é o bem conhecido pela inteligência. A vontade tende necessariamente para o fim último do homem, que é a perfeita felicidade ou beatitude. Na concretização do objecto que constitui essa felicidade, porém, e bem assim em face de todos os bens particulares, a vontade rege-se pelo *livre arbítrio*. Estes, na medida em que não aparecem à inteligência como a verdadeira beatitude, não determinam ou necessitam a vontade, mas deixa-na livre de os escolher ou rejeitar. É certo que ela é motivada na sua escolha por factores de vária ordem (hábitos, paixões, interesses, etc.); mas eles não a predeterminam nessa escolha.

6.2. Natureza do homem

Platão professou um dualismo, ou melhor, um espiritualismo antropológico: o homem era para ele a sua alma; estar no corpo não lhe era natural, mas violento. Santo Agostinho considera natural à alma habitar no corpo, mas realça ainda bastante a dualidade alma-corpo. São Tomás, na esteira de Aristóteles, considera o homem como *unidade substancial* de alma e corpo. E uma única alma desempenha nele todas as funções de animação da vida e de enformação do corpo, enquanto sua matéria prima.

A *alma humana* é estritamente imaterial ou *espiritual*. Assim a manifestam as suas actividades intelectiva e volitiva. Ainda que estas estejam estreitamente ligadas à actividade cerebral e orgânica, e dela em parte dependentes, revelam-se como transcendentais, na sua essência, a toda a materialidade. Assim, por exemplo, o pensamento elabora conceitos abstractos e universais, tem capacidade de reflexão estrita (*reditio completa in semetipsum*), desenvolve cultura (ciência, arte, religião...). São sinais de transcendência da inteligência, e por isso da alma que é sua sede, em relação à matéria.

Se, pois, como forma da matéria ou do corpo, a alma humana está condicionada por ele em múltiplos aspectos, como forma *imaterial ou espiritual ou subsistente*, é independente. Em consequência, é originada por criação directa de Deus, em intervenção deste no processo biológico da geração de cada novo ser humano; e é incorruptível ou imortal.

Após a morte de cada indivíduo humano, a alma subsiste pois como *alma separada*. Nesse estado ela mantém as suas actividades espirituais de intelecção e volição. Conhece, por *representações infusas* recebidas de Deus, as outras almas separadas, os anjos ou espíritos puros e o mundo corporal. E pode mesmo conhecer certas realidades concretas deste mundo, graças à lembrança e aos laços afectivos que conserva consigo em relação às pessoas com quem esteve ligada, ou ainda por especial disposição de Deus.

Embora separada do corpo, a alma guarda em si uma certa relação com ele. Se não lhe é anti-natural existir separada dele, também não lhe é natural. Natural é para ela existir unida ao corpo no todo da pessoa humana. Daí que guarde em si uma certa exigência de voltar a unir-se a ele. Neste sentido, a ressurreição, se é sobrenatural na sua causa eficiente, é natural como fim a atingir pela alma separada.

7. Filosofia moral (Ética)

7.1. *Ética geral*

A filosofia tomista culmina numa doutrina moral. São Tomás é mesmo o primeiro autor cristão a expor um sistema completo de doutrina moral. Fá-lo especialmente na segunda parte da *Suma Teológica* : ética geral (I-II) e ética especial (II-II). Há mesmo quem considere ser esta parte do seu pensamento a mais elaborada e acabada, aquela onde o seu génio de síntese melhor se revela.

A filosofia moral tem por objectivo estabelecer as normas do recto agir moral do homem (*recta ratio agibilium*). Ela fundamenta-se na natureza humana, enquanto orientada para o agir de que é fonte e através do qual o homem é chamado a ser-mais, aperfeiçoando-se ou realizando-se, até atingir o seu *fim último* ou chegar ao *bem absoluto* em que se realiza absolutamente e, em consequência, alcança a *perfeita felicidade* ou *beatitude*.

A vida perfeita consiste, como já considerava Aristóteles, na *vida contemplativa*. Mas, dada a natural abertura da natureza humana para Deus, «a verdade é que esta felicidade perfeita só pode lograr-se na outra vida, por uma actividade

[contemplativa] una, contínua e eterna. Na vida presente, pode contudo antecipar-se de algum modo por meio da vida contemplativa, que é superior à activa» (ST, I-II, 3, 2 ad 4).

Para atingir o seu fim último, o homem precisa de agir rectamente. O recto agir moral implica que todos os bens deste mundo (isto é, que não são o bem divino ou Deus) sejam procurados apenas como meios ou como fins intermédios que não obstem mas antes conduzam ao fim último. Agir deste modo é respeitar a lei moral.

Dado que o homem é dotado de livre arbítrio ou liberdade psicológica, com capacidade para fazer o bem ou o mal, precisa de se orientar pelo caminho do bem. Esta orientação é-lhe dada pela *recta razão* (aquilo que hoje também se chama a recta consciência). É a razão que diz ao homem o que é conforme à sua natureza e que, como tal, o conduz na direcção do seu fim último. A recta razão é assim a *norma próxima* da moralidade dos actos humanos.

O valor moral de um acto humano depende antes de mais do seu *objecto*; mas também depende do seu *fim* ou da *intenção* com que é feito e das *circunstâncias* em que é realizado.

O acto moralmente mau chama-se *pecado*. O pecado depende, como tal, da vontade livre; supõe um acto deliberado. Se é fria e plenamente deliberado é um *pecado de malícia ou maldade*; se a deliberação foi diminuída pela imaginação, pelo medo, pelas paixões ou algo do género, é um *pecado de fraqueza*.

A razão ou a consciência, que deve orientar proximamente e no plano subjectivo o agir moral, carece ela própria de se conformar com a *lei natural*, inscrita na natureza do homem e das coisas com que lida. Esta, por sua vez, é expressão da *lei eterna*, inscrita no próprio Deus como autor de todas as naturezas e legislador da ordem universal.

7.2. *Ética Especial*

Além dos princípios gerais do recto agir moral, São Tomás procurou definir também as normas de alguns sectores particulares, que constituem o que hoje se designa por *Ética Especial*: *Ética da pessoa*, *Ética da sociedade* (da família, do Estado). O seu pensamento revela, em geral, uma notável clarividência, para o seu tempo, mas também, em relação a alguns pontos, alguma dificuldade em ver mais claramente o que a filosofia moral cristã só conseguiu ver melhor depois de mais amadurecida reflexão. A verdade da filosofia como a da teologia moral tem sido, nesse sentido e em certa medida, uma *veritas filia temporis*, sujeita ao progresso do nosso conhecimento.

Apêndice

I — Algumas questões particulares tratadas em alguns dos cerca de 10.000 artigos da *Suma Teológica* :

DA PRIMEIRA PARTE

[*Preâmbulo*]

Devemos admitir, além das ciências filosóficas, outra ciência? (I, 1, 1)

A ciência sagrada é ciência? (I, 1, 2)

O ensino sagrado é sabedoria? (I, 1, 6)

[*Existência e essência de Deus*]

A existência de Deus é conhecida por si mesma? (I, 2, 1)

A existência de Deus é demonstrável? (I, 2, 2)

Deus existe? (I, 2, 3)

Em Deus a essência é o mesmo que a existência? (I, 3, 4)

Deus é perfeito? (I, 4, 1)

Existem em Deus as perfeições de todos os seres? (I, 4, 2)

Deus é o sumo bem? (I, 6, 2)

Deus é infinito? (I, 7, 1)

Pode existir algo infinito em acto, segundo a extensão? (I, 7, 3)

Pode definir-se a eternidade como «a posse totalmente simultânea e perfeita de uma vida interminável»? (I, 10, 1)

Deus é eterno? (I, 10, 2)

Deus é uno? (I, 11, 3)

Deus é onnipotente? (I, 25, 3)

[*A criação em geral*]

Todo o ente é necessariamente criado por Deus? (I, 44, 1)

A matéria prima [ou primeira] foi criada por Deus? (I, 44, 2)

A causa exemplar é algo fora de Deus? (I, 44, 3)

Deus é a causa final de todas as coisas? (I, 44, 4)

Criar é tirar algo do nada? (I, 45, 1)

A totalidade das criaturas existiu sempre? (I, 46, 1)

[*As criaturas*]

O anjo é absolutamente incorpóreo? (I, 50, 1)

A alma é um corpo? (I, 75, 1)

A alma humana é subsistente? (I, 75, 2)

A alma humana é incorruptível [imortal]? (I, 75, 6)

Há no homem outra forma além da alma intelectiva? (I, 76, 4)

O entendimento [ou intelecto] é alguma potência [ou faculdade] da alma? (I, 79, 1)

Deve-se admitir o intelecto agente? (I, 79, 3)

O intelecto agente é um só em todos? (I, 79, 5)

O apetite é uma potência da alma? (I, 80, 1)

O homem é dotado de livre arbítrio? (I, 83, 1)

O conhecimento intelectual dá-se a partir das coisas sensíveis? (III, 84, 6)

A nossa inteligência entende as coisas corpóreas e materiais por abstracção das coisas sensíveis? (I, 85, 1)

O mundo é governado por alguém? (I, 103, 1)

DA SEGUNDA PARTE, SECÇÃO PRIMEIRA

[*O fim do homem e o agir moral*]

É próprio do homem agir em vista de um fim? (I-II, 1, 1)

A felicidade perfeita [beatitude] consiste em algum bem criado? (I-II, 2, 8)

A felicidade perfeita consiste na visão da essência de Deus? (I-II, 3, 8)

Existe o voluntário nos actos humanos? (I-II, 6, 1)

A violência torna o acto involuntário? (I-II, 6, 5)
 O medo torna o acto absolutamente involuntário? (I-II, 6, 6)
 A ignorância torna o acto involuntário? (I-II, 6, 8)
 A virtude moral distingue-se da intelectual? (I-II, 58, 2)
 O vício é contrário à virtude? (I-II, 71, 1)
 [A lei]
 A lei é algo da razão? (I-II, 90, 1)
 A lei ordena-se sempre para o bem comum? (I-II, 90, 2)
 Há alguma lei eterna? (I-II, 91, 1)
 Há em nós uma lei natural? (I-II, 91, 2)
 Há uma lei humana? (I-II, 91, 3)

II — Exemplo de tratamento de uma questão num artigo da *Suma Teológica* (ST, I, 2, 3)¹⁶⁵

ART. III — Se Deus existe

Quanto ao terceiro [artigo] procede-se assim.

Parece que Deus não existe.

1.- com efeito, um dos contrários, sendo infinito, destrói totalmente o outro. E como, pelo nome de *Deus*, se entende um bem infinito, se Deus existisse, o mal não existiria. Ora, o mal existe no mundo. Logo, Deus não existe.

2.- Além disso. — O que se pode fazer com o menos não se deve fazer com o mais. Ora, tudo o que no mundo aparece pode ser feito por outro princípios, suposto que Deus não exista; pois o natural reduz-se ao princípio que é a natureza; e o deliberado, à razão humana ou à vontade. Logo, nenhuma necessidade há de supor a existência de Deus.

Mas, *ao contrário*, diz a Escritura, em palavras saídas da pessoa de Deus: «*Eu sou Aquele que sou*»

SOLUÇÃO.- Por cinco vias se pode demonstrar a existência de Deus. *A primeira*, mais manifesta, é a que procede do movimento [ou mudança].- Com efeito, é certo e verificado pelos sentidos que, neste mundo, alguns seres são movidos. Ora tudo o que se move, move-se por [acção de] outro, Porque nada é movido senão enquanto que está em potência para aquilo para o qual se move. Porém, aquilo que move, move enquanto que está em acto, pois mover não é senão levar alguma coisa da potência ao acto. Assim o quente actual, como o fogo, à madeira, em potência para ficar quente, torna-a quente em acto, e dessa maneira a move [= muda] e altera. Ora, não é possível uma coisa estar em acto e potência sob o mesmo aspecto, mas só sob aspectos diferentes; pois o quente actual não pode simultaneamente ser quente em potência, mas é ao mesmo tempo frio em potência. Logo, é impossível uma coisa se motora e movida ou mover-se [= mudar-se] a si própria, num mesmo aspecto e do mesmo modo. É pois necessário que aquilo que se move seja movido por outro. Se, portanto, o motor [ou o que move] também se move, é necessário que seja movido por outro, e este por outro. Ora, não se pode proceder assim até ao infinito [= indefinidamente], porque então não haveria nenhum primeiro motor; e, por consequência, não haveria algo a mover algo. O que se passa, pois, é que os moventes [ou motores] segundos não movem senão na medida em que são eles mesmos movidos pelo movente [ou motor] primeiro, como acontece com a vara, que não move se não for ela mesma movida pela mão. Logo, é necessário chegar a um primeiro motor que não seja movido por nenhum outro. É a ele que todos entendem como sendo Deus.

¹⁶⁵ Transcreve-se, com ligeiras adaptações, a tradução brasileira de Alexandre Corrêa, tal como é dada na 2ª edição da *Suma Teológica*, publicada em Co-edição da Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, da Universidade de Caxias do Sul e da Livraria Sulina Editora, Porto Alegre (Brasil), 1980, vol. I, pp. 18-20. Diga-se, em abono da verdade, que se trata de uma tradução bastante imperfeita, que não se recomenda especialmente.

A *segunda via* procede da natureza da causa eficiente.- Com efeito, descobrimos nos seres sensíveis que há certa ordem nas causas eficientes. Porém, não concebemos, nem é possível, que uma coisa seja causa eficiente de si mesma, pois seria anterior a si própria, o que é impossível. Não se pode, porém, nas causas eficientes, proceder até ao infinito. Efectivamente, em todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é causa da média e esta, da última, sejam as médias muitas ou uma só. E como, removida a causa, removido fica o efeito, se nas causas eficientes não houver primeira, não haverá média nem última. Procedendo-se indefinidamente, não haverá nem primeira causa eficiente, nem efeito último, nem causas eficientes médias, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário admitir uma causa eficiente primeira, à qual todos dão o nome de Deus.

A *terceira via* é tomada do possível e necessário, e é a seguinte.- Vemos que certas coisas podem ser e não ser, uma vez que podem ser geradas e corrompidas. Ora, é impossível que todos os seres sejam de tal natureza, pois o que pode não ser, alguma vez não foi. Se portanto todas as coisas puderem não ser, alguma vez nada existiu. Mas se isto fosse verdade, então ainda agora nada existiria, pois o que não existe só pode começar a existir por força de alguma coisa que já existe. Se pois nada existiu, é impossível que algo começasse a existir; e assim nada existiria agora, o que evidentemente é falso. Se pois nem todos os seres são possíveis, tem todavia que haver nas coisas algo de necessário. Ora todo o necessário ou tem a causa da sua necessidade fora de si ou não. Como quer que seja, não se pode proceder indefinidamente nos seres necessários que são causados na sua necessidade. Dá-se aqui o mesmo que com as causas eficientes, como se provou. Logo, temos que afirmar a existência de um ser necessário por si mesmo, que não tenha fora de si a causa da sua necessidade, e que é a causa da necessidade nos outros. É o que todos chamam Deus.

A *quarta via* é tomada dos graus [de perfeição] que se encontram nas coisas. — Com efeito, nelas se encontram em proporção maior ou menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes. Ora, o mais e o menos dizem-se de diversas perfeições enquanto que se aproximam diversamente de um máximo. Assim, o mais quente é o que se aproxima mais do maximamente quente. Há portanto algo absolutamente verdadeiro, bom e nobre, e, por conseguinte, maximamente ser, pois o que é maximamente verdadeiro é maximamente ser, como se diz em *II Metaphys.* (lect. II). Ora, o que se diz maximamente isto ou aquilo em qualquer género é causa de tudo o que existe dentro desse género, como o fogo, que é o maximamente quente, é a causa de tudo o que é quente, como se diz no mesmo livro. Logo, existe algo que é a causa do ser e da bondade e de tudo o que é perfeição em todas as coisas. É o que nós chamamos Deus.

A *quinta via* é tomada do governo das coisas.- Com efeito, vemos que algumas delas, que carecem de conhecimento, como são os corpos naturais, agem em vista de um fim, o que se conclui do facto de agirem sempre ou frequentemente do mesmo modo para conseguirem o que é o seu maior bem. Daí resulta que atingem o seu fim não por acaso, mas por intenção. Mas os seres sem conhecimento não tendem para o seu fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a seta é dirigida pelo arqueiro. Logo, há um ser inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas para o seu fim. É o que nós chamamos Deus.

DONDE A RESPOSTA À 1ª OBJECÇÃO.- Como diz Agostinho, *Deus sumamente bom de nenhum modo permitiria a existência de algum mal nas suas obras, se não fosse onnipotente e bom para, mesmo do mal, tirar o bem.* Logo, pertence à infinita bondade de Deus permitir o mal para dele extrair o bem.

RESPOSTA À 2ª.- Uma vez que a natureza, sob a direcção de um agente superior, age em vista de um fim determinado, temos que reduzir as coisas feitas por ela a Deus como sua causa primeira. De modo semelhante, as coisas feitas de propósito [ou deliberadamente] devem ser reduzidas a uma causa mais alta que não seja a razão e a vontade humanas. É que estas são mutáveis e defectíveis. Torna-se pois necessário reduzir tudo o que é mutável e defectível a um primeiro princípio imutável e necessário por si mesmo, como se mostrou.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

TOMÁS DE AQUINO, S., *O Ser e a Essência*, in A. SOARES PINHEIRO (Trad. e Introd.), *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, 3ª ed., «Textos da Filosofia Medieval», Faculdade de Filosofia, Braga, 1990, pp. 193-241.

— *O ente e a essência*, Trad. e Introd. de Mário A. SANTIAGO DE CARVALHO, Edições Contraponto, Porto, 1995.

— *Suma Teológica*, Coedição da Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, da Universidade de Caxias do Sul e da Livraria Sulina Editora, Porto Alegre (Brasil), 1980, 11 vols.

— *Suma Teológica*, Dir. da ed. a: P. Gabriel C. GALACHE, SJ, e P. Fidel GARCÍA RODRÍGUEZ, SJ, Coord. Geral Carlos Josaphat PINTO DE OLIVEIRA, OP. Edições Loyola, São Paulo, 2003-2005, 9 vols.

AMEAL, João, *São Tomás de Aquino*, Liv. Tavares Martins, Porto, 1938.

BERGOMO, Petrus A., *Tabula Aurea. Index universalis in omnia opera D. Thomae de Aquino*. Várias edições.

DUBARLE, Dominique, *L'Ontologia de Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 1996, 494 pp.

GARDEIL, H.-D., *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 1953, 5 vols.

GILSON, Etienne, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 5ª ed., Vrin, Paris, 1948.

KENNY, Anthony, *São Tomás de Aquino*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1981.

MARITAIN, Jacques, *Le Docteur Angélique*, Paris, 1930.

PESCH, Otto H., *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, trad. de l'allemand, «Cogitatio Fidei» 177, Cerf, Paris, 1994.

PROUVOST, G., *Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes «Cogitatio Fidei»* 195, Cerf, Paris, 1996, 104 pp.

RAMIREZ, S., *Introducción a Tomas d'Aquino*, BAC Minor, Madrid, 1981.

RORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre. "Vestigia" 13*, Cerf, Paris / Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse, 1993, 594 pp.

SERTILLANGES, A. D., *S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1940, 2 vols.

VAN STEENGERGHEN, Fernand, *La philosophie au XIII. ème siècle*, Louvain-Paris, 1966.

— *O Tomismo*, trad. port. de J. M. da CRUZ PONTES, Gradiva, Lisboa, 1990.

DECADÊNCIA ESCOLÁSTICA

1. «Via antiga» e «via moderna»

Os séculos XIV e XV representam o período da decadência da escolástica (filosofia e teologia), e reflectem a geral decadência de toda a cultura e civilização medievais. E, por outro lado, como acontece sempre nas épocas de transição, anunciam já o advento próximo dos tempos modernos e do correspondente espírito da modernidade, que aí estão já em fase de gestação.

Este abrir dos caminhos do futuro, pela superação dos limites do horizonte de visão do presente, faz-se sempre por obra de alguns poucos espíritos mais clarividentes que, situando-se acima do tempo, se tornam particularmente sensíveis a ideias e valores esquecidos ou desprezados pela cultura tradicional. E, normalmente, faz-se também com excessos. Quer pelo que representam de inovação quer pelo que trazem consigo de excesso provocam quase inevitavelmente a reacção dos mais tradicionalistas, fechados no horizonte do tempo e nostálgicos do passado. Se os inovadores sacrificam quase sempre alguns valores perenes adquiridos pela tradição, os tradicionalistas sacrificam a perenidade histórica como perenidade viva, sempre aberta a novos enriquecimentos do que foi adquirido pela tradição, sem necessidade de traição à verdade essencial que anda nela.

Esta constante da história, particularmente verificável nos grandes períodos de transição, teve também a sua verificação na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, e, designadamente, no campo do pensamento, na decadência escolástica. Assiste-se assim, nesse tempo, ao conflito entre duas grandes tendências de sentido oposto, a que se convencionou chamar a «via antiga» (conservadora e reaccionária) e a «via moderna» (inovadora e progressista).

2. A desagregação da Cristandade

A civilização medieval desenvolveu-se no sentido da formação e consolidação da Cristandade. Obedecendo a uma ideia de fundo religiosa, a Cristandade tinha o seu quê de sagrado e, nessa medida, de intocável. Daí diversos excessos — isto é, sentidos ou medidas errados — em que acabou por se desenvolver. Na sua própria globalidade, podemos dizer que a Cristandade representava um modelo excessivo de civilização, pelo seu carácter tendencialmente totalitário. Além do mais, isso explica que a autocritica institucional tenha sido aí extremamente difícil e que, por isso, difícil tenha sido a superação desse modelo, se não no campo da sociedade civil — mais rapidamente emancipada da religião —, no campo religioso e eclesiástico — onde as resistências chegaram até aos nossos dias.

Em razão dos seus próprios excessos e desvios, porém, a Cristandade guardava em si o fermento da sua dissolução. Nenhuma instituição resiste eternamente à força

explosiva da verdade. É uma questão de tempo e oportunidade. Curiosamente, a brecha começa a abrir-se — já oportunamente o observámos — com o próprio advento da Escolástica no século XI. Não pela sua natureza de cultura escolástica, mas pelo dinamismo de racionalidade que nela se desencadeou, desde o princípio, conflituando com as resistências que lhe opunham os fideístas anti-dialécticos, apostados na auto-suficiência da Fé. Esta auto-suficiência arrastava consigo a ausência de toda a autocritica da Igreja pela via de uma permanente chamada da Fé e da Religião Cristã em geral a um indispensável juízo da razão sobre a razoabilidade dos fundamentos da mesma Fé e das instituições eclesiásticas e suas actuações. S. Tomás de Aquino, por sua vez, definiu já, de forma equilibrada, ainda que também directamente em referência ao campo do saber, o que hoje designamos por «princípio de secularidade». Por esta sua aportação epistemológica, que indirectamente punha em questão o modelo sacralizante da civilização medieval, poderíamos dizer que ele foi, em algum modo e medida, o primeiro homem moderno. Depois dele, a tendência é para se acentuar a autonomia das realidades profanas, com a inerente dissolução da instituição da Cristandade, bem como para a progressiva afirmação de algumas verdades e valores que a Idade Média mantivera reprimidos ou sonogados no seu sistema de pensamento e de vida. A «grande recusa» de um modelo de Igreja que, não obstante ter produzido abundantes frutos de santidade, de saber e de civilização, desenvolveu também os seus excessos — recusa que assumira particular relevo já nos séculos XII e XIII com diversos movimentos, ortodoxos uns (como a revolução franciscana), heterodoxos outros (como os movimentos heréticos dos cátaros, valdenses e espirituais), duvidosos ainda outros (como o de Gioachino dei Fiori)¹⁶⁶ — ia ganhando corpo.

No campo específico do pensamento, ao longo dos séculos XIV-XV, do lado da «via antiga», assiste-se a diversos sintomas de esgotamento e crise: as escolas ganham mais relevo que os mestres; acentuam-se as rivalidades entre elas; alimentam-se discussões ociosas (questões *de lana caprina*) e intermináveis; o pensamento torna-se mais crítico e negativo que criativo e construtivo. Do lado da «via moderna», a ideia da secularidade da razão e da vida profana em geral vai ganhando terreno e pondo em causa o fideísmo e o sacralismo medievais; o teocentrismo excessivo vai dando lugar a uma progressiva afirmação do homem; a absorção do individual num sistema universalizante e da pessoa humana na impessoalidade do sistema vai sendo substituída pelo primado do indivíduo e da pessoa; a metafísica especulativa cede o passo ao interesse pelo estudo experimental da Natureza.

3. Guilherme de Ockham e a «via moderna»

O expoente mais significativo da «via moderna», que melhor interpretou o novo espírito do tempo e mais influência exerceu na superação do espírito medieval e na abertura dos caminhos da modernidade, foi, sem dúvida, o franciscano inglês

¹⁶⁶ Cf. J. Le Goff, o. c., p. 123.

Guilherme de Ockham. Por isso ficou conhecido como o *Venerabilis Inceptor* (o Venerável Iniciador).

O seu pensamento anda ligado à nota dominante do seu *nominalismo*. Efectivamente, ele insiste fortemente na negação do valor dos universais como conceitos e mais ainda como realidades, afirmando, ao contrário, que os universais são meros nomes de que nos servimos para significar coisas semelhantes.

Mas o fundamento primeiro e a tese mais radical do ockamismo é a afirmação da separação absoluta entre a razão e a fé. Esta tese estava, na sua perspectiva, prenhe de consequências. O mundo da fé e o da razão nada têm a ver um com o outro. Isso significa, entre outras coisas, que o universo do ser depende totalmente da ilimitada onipotência de Deus, sendo como tal obra contingente. As criaturas não têm pois entre si quaisquer vínculos de necessidade. Em consequência, o mundo não é um universo racional, lógico, sistematizável e, em última análise, universalizável (isto é, exprimível através de categorias e conceitos universais), mas é, antes, constituído por realidades individuais, cada uma das quais absolutamente dependente da livre vontade criadora de Deus.

Daqui se segue que não é possível nenhuma ciência abstracta, isto é, sobre objectos universais e vertida em conceitos universais. Só o conhecimento individual tem algum valor. O primado da experiência, que a ciência experimental moderna irá cultivar, está aí já afirmado. E, do mesmo modo, a negação do valor da metafísica, enquanto que tem por objecto realidades ou conceitos abstractos.

Na tese da separação absoluta entre a razão e a fé estava ainda implícita a tese da paralela separação entre o poder religioso e o poder civil. Ockham foi o primeiro grande desmitificador da sacralidade do poder civil e, nessa medida, o pensador que mais decisivamente abalou os fundamentos sobre que assentavam a civilização e a sociedade medievais, isto é, a Cristandade.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

F. BRUNNER, *Maître Eckhart. Approche de l'oeuvre. Préface de Alain de Libera* Ad Solem, Genève, 1999, X-188 p.

Bibliografia Geral

Omitem-se aqui os principais tratados e compêndios de História da Filosofia que, é suposto, incluem também a parte respeitante à filosofia medieval. Referem-se apenas algumas obras de incidência exclusiva nesta área.

AERSTEN, Jan A. et SPEER, Andreas (Edd.), *Was ist Philosophie in Mittelalter? / Qu'est-ce que la Philosophie au Moyen Âge?*, «Miscellanea Mediaevalia» 36, Erfurt, Berlin / New York, 1998.

BOEHNER, Ph. — GILSON, E., *História da Filosofia Cristã*, Vozes, Petrópolis, 1970.

BRÉHIER, Emile, *Histoire de la Philosophie*, vol. I, F. Lacan, Paris, 1927.

COPLESTON, F., *Histoire de la Philosophie. Le moyen Âge*, Casterman, Paris, 1964. Trad. Espanhola: Ariel, Barcelona, 1971.

COULOUBARITSIS, Lambros, *Histoire de la Philosophie Ancienne et Médiévale. Figures Illustres*, «Le Collège de Philosophie», Grasset, Paris, 1998.

DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, Col. «Chemins de pensée», Seuil, Paris, 1991.

FLASCH, Kurt, *Introduction à la Philosophie Médiévale*, Trad. de l'allemand, Col. «Vestigia» /8, Cerf, Paris-Fribourg, 1992.

GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2.ème ed., Vrin, Paris, 1944.

— *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, 2.ème éd., Payot, Paris, 1962.

VAN STEENBERGHEN, F., *História da Filosofia. Período Cristão* (trad. port.), Gradiva, Lisboa, s. d. [1984].

— *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1974.

— *La philosophie au XIII. ème siècle*, Louvain-Paris, 1966.

VIGNAUX, P., *A Filosofia na Idade Média* (trad. port. de Maria Jorge V. de Figueiredo, Presença, Lisboa, 1993 (1^a ed. franc. 1938)), Editorial Presença, Lisboa, 1994.

WULF, M. de, *Histoire de la Philosophie Médiévale* (2 vols), Institut de Philosophie, Louvain, 1924-1925 (5^a ed.).

XAVIER, Maria Leonor, *Questões de Filosofia na Idade Média*, «Fórum de Ideias», Ed. Colibri, Lisboa, 2007.

Para investigação mais exigente:

VAN STEENBERGHEN, F., *La bibliothèque du philosophe médiéviste*, Louvain-Paris, 1974.

Antologias de textos medievais

FERNANDEZ, Clemente, *Los Filósofos Medievales. Selección de textos*, BAC, Madrid, 1979 (2 vols).

PINHEIRO, António Soares (Trad. e Introd.), *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, 3^a ed., «Textos da Filosofia Medieval», Faculdade de Filosofia, Braga, 1990.

ÍNDICE

I INTRODUÇÃO À FILOSOFIA MEDIEVAL

1. A Idade Média	2
1.1. <i>Ideia geral...</i>	2
1.2. <i>Génese da Idade Média</i>	3
1.2.1. <i>A ruína do mundo clássico antigo</i>	4
1.2.2. <i>A barbarização do espaço europeu</i>	4
1.2.3. <i>O Cristianismo</i>	5
1.3. <i>Caracterização</i>	
1.3.1. <i>Medievalização do clássico</i>	6
1.3.2. <i>Espiritualismo</i>	6
1.3.3. <i>Teocentrismo</i>	7
1.3.4. <i>Fideísmo</i>	7
1.3.5. <i>O ideal do santo</i>	8
1.3.6. <i>Cristandade, colectivismo e totalitarismo</i>	9
2. Juízos de valor sobre a Idade Média	11
3. Filosofia e religião na Idade Média	
3.1. <i>Intellectus quaerens fidem</i>	15
3.2. <i>Fides quaerens intellectum</i>	16
4. O problema de uma «filosofia cristã»	16
4.1. <i>O problema</i>	16
4.2. <i>Resenha histórica do problema</i>	17
4.3. <i>Reflexão sobre o problema</i>	18
4.3.1. <i>Dados epistemológicos fundamentais</i>	18
4.3.2. <i>Novidade doutrinal do Cristianismo</i>	19
4.3.2.1. <i>A Ideia de Deus</i>	19
4.3.2.2. <i>A tese da criação</i>	19
4.3.2.3. <i>Valorização do homem</i>	20
4.3.2.4. <i>A Providência pessoal</i>	21
4.3.2.5. <i>Amor-éros e amor-agapé</i>	21
4.3.2.6. <i>O corpo e a sexualidade</i>	22
4.3.2.7. <i>O mal e o pecado</i>	22
4.3.2.8. <i>A revolução dos valores</i>	22
4.3.2.9. <i>O tempo e a história</i>	23
4.3.2.10. <i>Imortalidade e ressurreição</i>	23

4.3.3. <i>Influência na filosofia?</i>	23
4.3.4. <i>Filosofia cristã?</i>	24
5. Divisão da Filosofia Medieval	27
APÊNDICE: o neoplatonismo (apresentação sumária)	
6.1. Ideia geral	28
6.2. <i>Esquema do real: uma unidade cindida, uma dualidade unificada</i>	29
6.3. <i>Processo do real: Uno, «exitus» e «reditus»</i>	29

FILOSOFIA PATRÍSTICA

INTRODUÇÃO

1. <i>Contexto histórico</i>	32
2. <i>A designação «patrística»</i>	32
3. <i>Fundo grego da Filosofia Patrística</i>	33
4. <i>Divisão da Patrística</i>	33

PATRÍSTICA INCIPIENTE

1. Fé cristã e filosofia grega	34
2. São Paulo e a filosofia	35
3. Justino, mártir (séc. II)	37
4. Tertuliano (Sécs. II-III)	38
5. O gnosticismo	38
6. Escola catequética de Alexandria	39

APOGEU DA PATRÍSTICA

Santo Agostinho

INTRODUÇÃO

1. <i>Vida : etapas de um itinerário espiritual</i>	41
2. <i>Personalidade</i>	43
3. <i>Obra literária</i>	43
4. <i>Santo Agostinho e a filosofia pagã</i>	44
5. <i>Razão e fé: estrutura e dinâmica do saber</i>	46
5.1. <i>Estrutura do saber: a «sapientia christiana»</i>	45
5.2. <i>Dinâmica do saber: o filosofar na fé</i>	45
6. <i>O filosofar agostiniano</i>	47
6.1. <i>Vivência e reflexão</i>	47

6.2. <i>Estilo expositivo</i>	48
6.3. <i>A busca da sabedoria beatificante</i>	48
6.4. <i>Inquietude espiritual e fidelidade existencial</i>	49
6.5. <i>O caminho da interioridade</i> <i>ou a filosofia como itinerário da alma para Deus</i>	50
6.6. <i>Sabedoria e ciência</i>	51
7. <i>Existencialidade e essencialidade</i>	51

PENSAMENTO EXISTENCIAL

1. Influências	52
2. O homem-mistério	53
3. O homem dramático	54
4. A essencialidade na perspectiva da existencialidade	56

PENSAMENTO ESSENCIALISTA

Gnoseologia: conhecimento da verdade e Verdade iluminadora	56
1. <i>Existência da verdade</i>	56
2. <i>Natureza, fundamento e fonte da verdade</i>	58
3. <i>Da verdade em si à verdade em nós: o conhecimento como iluminação</i>	59

Ontologia: a criação e a Verdade subsistente e criadora	61
---	----

1. Deus	
1.1. <i>Existência de Deus</i>	62
1.1.1. <i>Via do ser</i>	63
1.1.2. <i>Via da verdade</i>	63
1.1.3. <i>Via do amor</i>	64
1.2. <i>Essência de Deus</i>	64
1.3. <i>O nosso conhecimento e linguagem sobre Deus</i> <i>inefabilidade, analogia, teologia negativa</i>	64
2. O mundo da criação	
2.1. <i>Optimismo ontológico</i>	65
2.2. <i>O processo criador</i>	66
2.2.1. <i>A Palavra criadora</i>	66
2.2.2. <i>Criação, geração e fabricação</i>	66
2.2.3. <i>Participação, enformação, iluminação</i>	67
2.2.4. <i>A matéria informe e tenebrosa</i>	67
2.2.5. <i>Matéria corporal e matéria espiritual: bitemorfismo universal</i>	68
2.2.6. <i>Criação simultânea e criação sucessiva: as razões seminais</i>	68
2.3. <i>O mistério do tempo</i>	69
2.4. <i>Estrutura metafísica do ser criado: modo, espécie, peso</i>	70
2.5. <i>O mal e a sua compreensão</i>	72

3. O homem	
3.1. <i>Imagem e semelhança de Deus: o homem como «pessoa»</i>	73
3.2. <i>O mistério da alma</i>	73
3.3. <i>Origem da alma e sua imortalidade</i>	74
3.4. <i>«Vocatio», «conuersio», «formatio»</i>	75
3.5. <i>Homem interior e homem exterior</i>	75
3.6. <i>Imanência e transcendência</i>	76
3.7. <i>O homem no tempo: distensão, extensão, intenção</i>	76

Ética: o sentido da vida e a Verdade beatificante

1. <i>O supremo bem e o sentido último da vida</i>	77
2. <i>A ordem do amor (plano subjectivo)</i>	77
3. <i>A ordem do amor (plano objectivo): «usar» e «fruir»</i>	78
4. <i>Livre arbítrio e liberdade, natureza e graça</i>	79

O sentido da história: as duas cidades

1. <i>Providencialismo</i>	80
2. <i>A lógica da história</i>	81
3. <i>Cidade terrena e cidade celeste</i>	82
4. <i>Augustinismo político</i>	82

PATRÍSTICA TARDIA

1. <i>Contexto histórico</i>	86
2. <i>Os monges e a conservação e transmissão da cultura antiga</i>	86
3. <i>Os compiladores</i>	88
4. <i>A obra de Boécio</i>	88
5. <i>O Pseudo-Dionísio</i>	89

A PRÉ-ESCOLÁSTICA

1. <i>Ideia geral</i>	91
2. <i>João Escoto Erígena</i>	92

FILOSOFIA ESCOLÁSTICA

INTRODUÇÃO

1. <i>Ideia geral da Escolástica</i>	94
2. <i>As escolas medievais</i>	95
3. <i>Programa escolar</i>	97
4. <i>Método escolástico :Auctoritas e ratio. Lectio, quaestio, disputatio</i>	97
5. <i>Formas literárias</i>	98

ESCOLÁSTICA INCIPIENTE

1. Dialécticos e anti-dialécticos	101
1.1. <i>Representantes no século XI</i>	102
1.2. <i>O conflito no século XII: Pedro Abelardo e S. Bernardo de Claraval</i>	102
1.3. <i>Significado histórico do conflito</i>	103
2. Controvérsia dos universais	105
2.1. <i>Os dados da questão</i>	105
2.2. <i>O problema na Escolástica Incipiente</i>	106
2.3. <i>Significado e importância históricos</i>	107
3. Santo Anselmo de Cantuária	
3.1. <i>O homem e a obra</i>	107
3.2. <i>Razão e fé</i>	108
3.3. <i>O argumento ontológico</i>	108
4. A Escola de Chartres	110
5. A Escola de S. Vítor	110

APOGEU DA ESCOLÁSTICA

Preliminares

1. As filosofias árabe e judaica (breve notícia)	111
1.1. <i>Síntese histórica</i>	111
1.2. <i>Esquema do mundo na filosofia árabe</i>	112
1.3. <i>Principais representantes</i>	112
2. Factores determinantes do apogeu escolástico	
2.1. <i>De ordem geral</i>	113
2.2. <i>Factores filosóficos e culturais</i>	113

Escola franciscana

1. A escola franciscana	115
2. São Boaventura, <i>Doutor Seráfico</i> (1221-1274)	116
2.1. <i>Vida e obras</i>	116
2.2. <i>Sabedoria cristã e sabedoria franciscana</i>	116
2.3. <i>O Itinerarium mentis in Deum</i>	117
2.4. <i>Ontologia vestigial, anagogia e misticismo</i>	118
2.5. <i>Filosofia e Teologia</i>	118

Escola dominicana. Santo Alberto Magno

1. A escola dominicana	120
2. Santo Alberto Magno, <i>Docuor Universal</i> (1206-1280)	

2.1. <i>Vida e obras</i>	120
2.2. <i>Obra filosófica</i>	122

S. Tomás de Aquino, *Doutor Angélico*

INTRODUÇÃO AO SEU PENSAMENTO

1. <i>Dados biográficos</i>	122
2. <i>Personalidade</i>	122
3. <i>Obras</i>	123
4. <i>Estilo literário</i>	123
5. <i>A obra filosófica</i>	124
5.1. <i>As fontes</i>	124
5.2. <i>Originalidade do tomismo</i>	125
5.3. <i>Dois valores complementares</i>	126
5.4. <i>Contexto histórico-cultural e intuição fundamental</i>	126
6. <i>Razão e fé, filosofia e teologia</i>	127
6.1. <i>Secularidade da filosofia</i>	128
6.2. <i>A filosofia perante a fé e a teologia</i>	135

PENSAMENTO FILOSÓFICO

1. Bases do saber científico	130
2. Metafísica Geral	
2.1. <i>Realismo ontológico e presencialidade</i>	131
2.2. <i>Os seres finitos</i>	131
2.3. <i>Ser e agir</i>	132
2.4. <i>A causalidade</i>	132
3. O Ser infinito (Deus)	
3.1. <i>Existência</i>	133
3.2. <i>Deus criador e mundo criado</i>	133
3.3. <i>Atributos divinos</i>	134
4. Os seres espirituais (anjos)	135
5. Filosofia da Natureza	136
6. Filosofia do homem	
6.1. <i>O agir (especificamente) humano</i>	137
6.2. <i>Natureza do homem</i>	138
7. Filosofia moral (Ética)	
7.1. <i>Ética geral</i>	139
7.2. <i>Ética Especial</i>	140
Apêndice	141

DECADÊNCIA ESCOLÁSTICA

1. «Via antiga» e «via moderna»	145
2. A desagregação da Cristandade	145
3. Guilherme de Ockham e a «via moderna»	146
Bibliografia geral	148