

humanitas

Vol. L - Vol. I


IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HVMANITAS

VOL. L • TOMO I
MCMXCVIII

1.ª PARTE DA MISCELÂNEA EM HONRA
DO DOUTOR JOSÉ GERALDES FREIRE



A IDADE MÉDIA FILOSÓFICA TERÁ SIDO ARISTOTÉLICA?

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO*
Universidade de Coimbra

I

Um lugar-comum historiográfico, disseminado sobremaneira em inquietantes Manuais de Filosofia para uso liceal, une apertadamente Aristóteles à filosofia médiolatina permitindo assim que o advento da Modernidade (a chamada «revolução científica moderna» em particular) se tenha podido traduzir mediante a oposição Platão/Galileu vs. Aristóteles/Escolástica. Nada teríamos a objectar decisivamente, como é óbvio, à relação Galileu/Platão. Alexandre Koyré, v. g., apresentou-nos as deduções de Sagredo e de Simplicio como se se tratassem mesmo de uma demonstração ‘de facto’ da verdade do platonismo¹. Também não iremos aqui, evidentemente, insistir em que a revolução galilaica é mais de carácter experimental do que filosófico e que, por isso mesmo, ela supera quer Aristóteles quer mesmo Platão². É em todo o caso verdadeiro que no *Diálogo sobre os Dois Principais Sistemas do Mundo: o Ptolomaico e o Copernicano*, Galileu se oponha aos peripatéticos (e não a Aristóteles, como nota Banfi³) na figura de Simplicio «para quem nada parecia contribuir mais para a compreensão da verdade do que a fama adquirida pelas interpretações aristotélicas»⁴. Acontece porém que a intervenção científica de Galileu se situa

* E-mail: marcarv@condor.ci.uc.pt

¹ KOYRÉ, A. - *Galileu e Platão* (Lisboa s. d.) 54; veja-se CARVALHO, M. S. de - «Noção, Medição e Possibilidade do Vácuo», *Revista Filosófica de Coimbra* 2 (1992) 361.

² DRAKE, S. *Galileo* (Oxford 1980) 52.

³ BANFI, A. - *Galileu* (Lisboa 1983) 72.

⁴ GALILEI, G. - *Diálogo dos Grandes Sistemas (Primeira Jornada)*. Anotado e Prefaciado por J. T. Santos (Lisboa 1980) 18.

no século XVII e que os peripatéticos paduanos aos quais se opunha eram seus coetâneos. Ora, por um imperdoável equívoco, muitas vezes se apresentou a obra galilaica opondo-a displicentemente à Escolástica medieval. Vários livros de texto escolar o fizeram e o erro chegou mesmo a monografias que se publicaram entre nós⁵.

Pela nossa parte, ainda há bem pouco tempo lamentávamos o ainda algo vigente pecado de antonomásia que consiste em associar o grosso da produção filosófica do período áureo da primeira filosofia produzida em solo universitário europeu — a era do início da profissionalização em Filosofia — com a figura operática impressionante do Macedónio⁶. Note-se: não se trata de contrariar apenas a oposição Galileu/Aristóteles (Filosofia da Idade Média ou Escolástica⁷). Trata-se antes de ir mais longe. Gostaríamos de, numa brevíssima nota, contribuir para que entre nós se acabasse de vez com um evidente erro de paralaxe que consiste em embulhar a complexa produção filosófica médiolatina sob a capa (fácil mas errada) do aristotelismo.

Sirva-nos aqui, a título de exórdio, celeberrima períclope de Rogério Bacon (*Opus Maius* I, i) — a qual, embora retirando-lhe o tom apocalíptico, que não o fito clínico, abraçaríamos também a propósito do equívoco diagnosticado —, acerca dos quatro perigos que ameaçam a indagação da verdade: «o exemplo de uma autoridade frágil e indigna, o costume de uma longa duração, a opinião profana da maioria, a ostentação de uma sabença aparente que esconde a própria ignorância. (...) Destas pestes mortíferas provêm todos os males do género humano».

II

Um dos homens mais cultos do século XII, João de Salisbúria, no seu elegante *Metalogicon* (IV, vii), elogiando a «ciência do raciocínio demonstrativo», a qual, desde Boécio, conferia contornos notavelmente dialécticos ao pensar ocidental, louvava de tal maneira a contribuição do Estagirita para aquele domínio (analítica ou dialéctica, mais conhecida por lógica)

⁵ Veja-se o caso de MONTEIRO, A. dos R. - *O Fogo e o Vinho de Galileu* (Lisboa 1983) 28.

⁶ CARVALHO, M. S. de - *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval* (Lisboa 1997) 33.

⁷ Não iremos aqui examinar o rigor (ou a sua falta) da ligação Escolástica/Idade Média, para esclarecimento da ideia vd. PONTES, J. M. da C. - «Escolástica», *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* 2 (Lisboa 1990) 166- 181.

que se permitia desse modo justificar o epíteto de «o Filósofo» por antonomásia com o qual o Macedónio passava a ser denominado. «Quem não acreditar nas minhas palavras — reforçava João de Salisbúria — preste atenção a Burgúndio de Pisa a quem fui buscar esta denominação». E prosseguia (*ibid.*): «A teoria da demonstração tem a capacidade de afugentar as trevas da ignorância e de colocar quem a domina em condições de conhecer as coisas como convém.» João de Salisbúria acrescentava (*ibid.* II, i), com base no *De Officiis* de Cícero, que, tratando também a lógica da busca da verdade, havia uma coincidência com o desígnio da «escola peripatética que vê no encontro da verdade o fim último do homem». Depois, recomendando aos jovens destinados à filosofia que não se dediquem com exclusividade a Boécio, esquecendo Aristóteles, João sublinha que, apesar dos erros para a fé que se detectam no Estagirita, nada «entre escritos de pagãos e cristãos» o supera no campo da lógica (*ibid.* IV, xxvii).

Ressalte-se o reparo sobre os ‘erros’ de Aristóteles, o que se vai tornar um lugar-comum na filosofia dessa época⁸, mas era difícil ser-se mais claro no apreço pela obra aristotélica e no reconhecimento da importância do seu «Organon»; lembremos, v. g., a importância do travejamento dialéctico na constituição auroral da teologia como ciência, panorama para o qual começaram por contribuir dois nomes imensos da viragem do séc. XI-XII, Santo Anselmo e Pedro Abelardo⁹. Este último, cavaleiro da filosofia contra o tradicionalismo de São Bernardo, havia reconhecido a necessidade da dialéctica para a fé católica escrevendo que «ninguém estará em condições de resistir aos sofismas dos cismáticos se não for capaz de a usar como instrumento» (*Dialectica* IV,i). Sem quereremos desvalorizar o elevado significado da mística no conhecimento¹⁰, não saberíamos dizer o que seria o Ocidente hoje se se não tivesse constituído sobre o sólido travejamento da analítica. Mas regressemos à situação medieva.

No mesmo século, uma filósofa, Hildegarda de Bingen, testemunhava a presença de um paradigma distinto longamente constituído e amadurecido, um platonismo essencial que varria pelo fundo todo o espaço da cultura europeia. Calcídio, Macróbio, Boécio e o *Asclepius* em cosmologia, Luciano e Cícero em física, ao que se junta toda uma tradição antiga variegada ora alternativa ora

⁸ Cf. BIANCHI, L. - *L'errore di Aristotele* (Florença 1984).

⁹ PACHECO, M^a C. - «Nas Origens da Teologia como ciência - St. Anselmo e Abelardo» *Revista da Faculdade de Letras* [Porto] Série de Filosofia: 2^a, 5-6 (1988-89) 305-317.

¹⁰ Vd. o nosso “Estudo Complementar” a *Pseudo-Dionísio Areopagita. A Teologia Mística* (Porto 1996).

bem estabelecida (*Pastor de Hermas*, Tertuliano, Lactâncio, Filastrio, Constantino o Africano, Êtico Ister, Claudiano Mamerto, o *Liber Nemroth*, Rabano Mauro, Ruperto de Deutz, Honório de Autun, os Vitorinos, Avencebrol, São Gregório, Ambrósio, Agostinho e Jerónimo)¹¹, eis alguns dos autores que se puderam detectar numa escritora e mística que testemunha adequadamente a atmosfera cultural menos institucional e, por isso, mais comum. Embora sem nunca ter frequentado qualquer escola institucional, mas à semelhança da contemporânea escola de Chartres, a abadessa alemã evidencia um conhecimento do platonismo, do *Timeu* designadamente, quando compara a harmonia do cosmo em movimento com o corpo humano: «Tal como a alma e o corpo existem em conjunto e se reforçam mutuamente assim também o firmamento e os planetas entre si, que se entreejudam dando força um ao outro. Como a alma vivifica e consolida o corpo assim também o Sol e a Lua e os outros planetas ajudam e reforçam o firmamento com o seu fogo. O firmamento é como a cabeça do homem, o Sol e a Lua como os seus olhos, o ar como o ouvido, os ventos como o cheiro, o orvalho como o gosto (...) A terra é como o coração (...)». Leonardo da Vinci legará à publicidade da conhecida agência de recursos humanos *Manpower* uma adequada imagem do *homo quadratus* que acompanhava o manuscrito do século XIII com o texto do *De operatione Dei* e que ilustra este platonismo fundamental da relação macrocosmo/microcosmo pelo recurso a um modelo hermético antigo: um homem com os braços abertos estendidos na horizontal de modo a que a largura seja equivalente à altura da figura¹².

Alguns decénios após aquela confissão de João de Salisbúria, no Sínodo de Paris de 1210 ordenar-se-á a queima dos cadernos de David de Dinant e «que se não leiam em Paris, nem em público nem em privado, os livros de Aristóteles sobre a filosofia natural ou comentários a estes livros». O bispo da cidade proíbe-o — note-se — sob pena de excomunhão, acrescentando ainda que o prevaricador «será culpado de heresia»¹³. O conhecimento dos *libri naturales* seria sempre então uma marca de assinalar. Na sua obra parenética, Santo António de Lisboa v. g., e muito pouco tempo logo após a sua tradução para

¹¹ SANTOS PAZ, J. C. - «La mística femenina del siglo XII y los autores clásicos: el caso de Hildegarde de Bingen» *Euphrosyne* NS 26 (1998) 203-210.

¹² Cf. BROCCIERI, Mt. F. B.; PARODI, M. - *Storia della Filosofia Medievale. Da Boezio a Wyclif* (Bari 1990) 252. Vd. uma representação da imagem em PACHECO, M^o C. da C. R. - *Ratio e Sapientia. Ensaio de Filosofia Medieval* (Porto 1985) 89.

¹³ Vd. DENIFLE, H.; CHATELAIN, A. (eds.) - *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 11 (doravante: CUP); MACCAGNOLO, E. - «David of Dinant and the beginnings of Aristotelianism

latim, citará cerca de 76 vezes o *De historia animalium*, 22 o *De partibus animalium* e pelo menos 7 vezes o *De generatione animalium*¹⁴. E Guilherme de Durham, por volta de 1220, citará a *Física* de Aristóteles numa questão dedicada à grave problemática da eternidade do mundo sem evidenciar qualquer reconhecimento de perigo que o texto grego representaria para a ideia teológica do princípio temporal do mundo¹⁵.

Não obstante, entre o elogio e a fogueira, aquele sinuoso destino juvenil do *Aristoteles Latinus* (nome que se dá ao conhecimento pelos latinos, i. e., após tradução, das obras do Estagirita¹⁶) repetir-se-á ciclicamente. Se em 1215, naquela que costuma ser considerada a *magna charta* da Universidade de Paris, Roberto de Courçon continua com a proibição da *Metafísica* e dos *libri naturales* — embora ao lado da imposição curricular da *logica vetus* (= *Isagoge*, *Categorias*, *De Interpretatione*, *Liber sex principii* e as *Divisões e Tópicos* de Boécio), da *logica nova* (= os dois textos dos *Analíticos*, *Tópicos* e *Elencos Sofísticos*) e da *Ethica nova et vetus* (= os primeiros três livros da *Ética Nicomaqueia*)¹⁷ — já em 1255, dois dias antes do Domingo de Ramos, acrescenta-se a determinação de «leitura» (i. e., de estudo) escolar do quarto livro da referida *Ética*, da *Física*, da *Metafísica*, do *De animalibus*, *De caelo et mundo*, do primeiro e quarto livros dos *Meteoros*, do *De Anima*, *De generatione et corruptione*, *De sensu et sensato*, *De somno et vigilia*, *De memoria et reminiscencia*, *De morte et vita*, além dos pseudo-aristotélicos *De causis*, *De plantis* e *De differentia spiritus et animae*¹⁸.

in Paris» in DRONKE, P. (ed.) - *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge 1988) 429-442.

¹⁴ FRIAS, A. F. - *Lettura Ermeneutica dei 'Sermones' di Sant'Antonio di Padova. Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano* (Pádua 1995) 133, 134.

¹⁵ Cf. DALES, R. C.; ARGERAMI, O. (eds.) - *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World* (Leida 1991) 4, 11, 15.

¹⁶ Vd. CARVALHO, M. S. de - *Roteiro...* 58-60, para uma lista dessas traduções.

¹⁷ Deveremos juntar ainda os títulos seguintes: *Instituições Gramaticais* de Prisciano (livros I-XVI = *pars maior*; e XVII-XVIII = *pars minor*); o *De Inventione* de Cícero; a *Ars maior* de Donato (= *Barbarismus*).

¹⁸ CUP I, 246. Para uma hipótese de uma origem lusitana do tradutor desta obra, vd. BURNETT, Ch. - «'Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis' and Qusta ibn Luqa's 'De differentia spiritus et animae': a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?» in *Quodlibetaria. Miscellanea studiorum in honorem Prof. J. M. da Cruz Pontes anno iubilationis suae offertae. Conimbrigae MCMXCV*. Cura Marii A. Santiago de Carvalho, iuvamen praestante Josephi Francisco Meirinhos. (Porto 1995) 221-267.

À primeira vista dir-se-ia ser esta intervenção uma data chave para o futuro do aristotelismo, para a história dos seus efeitos, pois uma parte muitíssimo representativa dos seus escritos estava aparentemente por fim canonizada. Porém a verdade histórica é bem diferente. Paris continuará indecisa, e referindo-se também à situação desta urbe, mas sobretudo ao caso de Oxford, Rogério Bacon lamentava ainda em 1292, num misto de desproporcionado encantamento e ironia (*Compendium studii theologiae* I, ii): «Os Latinos começaram a utilizar muito tarde a filosofia aristotélica uma vez que a filosofia natural e a *Metafísica* de Aristóteles, os comentários de Averróis e de outros intérpretes apenas foram traduzidos nos nossos tempos. Em Paris, antes de 1237, esses textos haviam sido excomungados devido às teses da eternidade do mundo e do tempo (...) Também os textos de lógica foram traduzidos e utilizados nas leituras muito tarde. De facto, o beato Edmundo, arcebispo de Cantuária, foi o primeiro a ler em Oxford os *Elencos Sofisticos* apenas no meu tempo; estive presente nas lições do mestre Hugo, que foi o primeiro a ler os *Analíticos Posteriores* (...) Só mais tarde é que foi divulgada a *Ética* de Aristóteles, raramente lida e mesmo isso tão-somente em tempos mais recentes; todo o resto da filosofia de Aristóteles ainda não foi traduzida dos milhares de livros em que abordou todas as ciências nem foi divulgada entre os Latinos. Esta é a razão pela qual não se conhece quase nada de bom dela e até hoje apenas três pensadores puderam julgar com competência a seriedade daquelas poucas coisas que foram traduzidas.» Conhecemos, com efeito, um texto anónimo de Todi, composto na esteira da *Summa de bono* de Filipe o Chanceler, que pretendendo ser explicitamente um exame à posição aristotélica acerca da eternidade do mundo acaba afinal por incluir material não-aristotélico (Platão, Cícero, Agostinho, Boécio) antes de ingenuamente concluir ter esgotado o parecer do Filósofo, *sed hec sufficiunt quantum ad sententiam Aristotilis*¹⁹.

Enquanto um Mestre em Artes como Sigério de Brabante, no decénio de 70, em Paris, confere à filosofia a tarefa de esclarecer o texto de Aristóteles dando assim o tom da investigação artista — «procuramos (...) apenas a intenção dos filósofos, de Aristóteles sobretudo...» (*De Anima Intellectiva* III)²⁰ —, quer um tratado anónimo atribuível a Egidio Romano, *De erroribus philosophorum*,

¹⁹ Vd. DALES, R. C.; ARGERAMI, O. - *Medieval Latin Texts*... 54-59.

²⁰ Cf. CARVALHO, M. S. de - «Introdução» in *Boécio de Dácia. A Eternidade do Mundo* (Lisboa 1996) 11-12.

quer São Boaventura, nas célebres *Collationes in Hexaameron*, denunciavam o perigo e a ameaça aristotélica indefectivelmente no próprio núcleo do pensar estagirita. Se Egídio vê a raiz dos 15 erros (*Tractatus de erroribus... I*) na tese segundo a qual toda a mudança ocorre mediante o movimento e que este consiste na passagem da potência a acto postulando-se assim um ser sempre em acto, o franciscano de Bagnoregio, embora sem negar todo o valor do contributo naturalista de Aristóteles, denuncia o desconhecimento do exemplarismo, da intervenção providencial no mundo e da ordenação hierárquica na base da justiça do valor da pena (*Coll. VI, 2-6*)²¹. No fim de contas, poderia ser este o substrato teórico que faltava à intervenção do bispo de Paris Estêvão Tempier, primeiro em 1270, enumerando 13 erros (CUP I, 432), e depois em 1277 com 219 artigos (CUP I, 473) bloqueando assim uma maior difusão da filosofia aristotélica²².

É aqui que importa, decerto, evocar a figura do mais eminente ‘aristotélico’ do século XIII, São Tomás de Aquino, pois, como está comprovado, com o duocentesimal elenco do bispo parisiense visava-se, ao menos indiretamente, o frade dominicano²³. Relativamente ao peripatetismo, a intervenção do Aquinate tem pelo menos um duplo sentido genérico: primeiro ao criticar a colagem de Averróis a Aristóteles — os filósofos que escreveram em árabe tinham sido veículo privilegiado de transmissão da obra de Aristóteles — e também ao promover uma releitura programaticamente mais isenta do parasitismo comentarístico que desfeiteava o texto original do Filósofo²⁴. Haveremos de voltar aos efeitos deste necessário parasitismo. Se era certo que Tomás pensava fazer obra comentarística equidistante e objectiva — veja-se o *De aeternitate mundi* contra os seus colegas teólogos e o *De unitate intellectus* que propunha uma leitura alegadamente autêntica do sentido aristotélico contra uma ideia propalada às cavalitas da psicologia metafísica de Averróis — o seu ‘aristotelismo’ não era porém totalmente isento daquela malha neoplatónica

²¹ Vd. GONÇALVES, J. C. - «S. Boaventura e a Universidade Medieval» *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 (1974) 237-255.

²² Em português ainda não se traduziu toda a lista — cf. HISSETTE, R. - *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Lovaina-Paris 1977) —, mas poderá ver-se CARVALHO, M. S. de - «Apêndices» in *Boécio de Dácia...* 95-98 e DE BONI, L. A. - «As condenações de 1277: os limites do diálogo entre a Filosofia e a Teologia» in ID. (org.) - *Lógica e Linguagem na Idade Média* (Porto Alegre 1995) 141-144.

²³ HISSETTE, R. - «L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277» *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 64 (1997) 3-31.

²⁴ Cf. CARVALHO, M. S. de - «Ler São Tomás, hoje?», *Revista Filosófica de Coimbra* 4 (1995), 103- 130.

que desde muito cedo estava longe de favorecer a entrada de um Aristóteles no Ocidente Latino mais conforme à imagem que hoje podemos ter dele, e também após o esclarecimento do contexto literário pseudo-aristotélico a que adiante, repetimos, haveremos de fazer referência (III).

Estamos no decénio de setenta em pleno século XIII, a centúria que viu nascer e morrer o maior conhecedor da obra de Aristóteles, e ainda não nos é possível identificar de modo taxativo a filosofia latina com o aristotelismo. Que destino teremos de narrar ainda? Depois da intervenção de 1277, logo seguida de idêntico procedimento administrativo em Oxford, divisar qualquer sistémico horizonte harmonioso e fundamentalista de Aristóteles com a filosofia latina que se queira apresentar como aristotélica, tal como o que Galileu parece conhecer na sua época, assemelha-se a uma quimera. Um autor tão independente como o secular Henrique de Gand, o qual aliás integrou a comissão de Tempier embora se não possa dizer que com ela estivesse sistemática e integralmente de acordo, apresenta-se-nos como uma figura interessante quanto à direcção das investigações filosóficas por vir: por mais excelente que a filosofia de Aristóteles tenha sido ela é incompleta sem o concurso do veio platónico. Congraçar na medida do possível os dois Gregos parece ser o programa que do neoplatonismo antigo e de Boaventura chega ao Renascimento, passando pelo Gandavense e Duns Escoto entre muitos mais²⁵.

Será conveniente, porém, recordar, ainda em relação ao maior conhecedor de Aristóteles do século XIII, que logo em 1278 ou 1279, poucos anos depois de Tomás de Aquino ter falecido, o franciscano Guilherme de la Mare compunha uma lista com cento e dezoito aspectos característicos da teologia dominicana («early thomistic school» conforme já a designaram²⁶) a seu ver passíveis de crítica. Rapidamente conhecida pelo significativo título *Correctorium Fratris Thomae*, o seu sucesso editorial — cada um dos artigos abria com uma referência directa a um dado passo da obra de Tomás e citava algumas dessas passagens — propulsado pelo apoio institucional que o capítulo franciscano de Estrasburgo lhe conferiu ao exigir que se não copiasse a *Suma Teológica* sem a inclusão da correcção de Guilherme, também evidencia a crítica constante de algumas ideias

²⁵ Cf. CARVALHO, M. S. de - 'Creatura Mundi'. *Estudo sobre o contexto metafísico da argumentação de Henrique de Gand contra a possível eternidade do Mundo* ('Quodlibet' I, q. 7-8). Tese de doutoramento em Letras apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pro manuscripto (Coimbra 1994) 155 sg.

²⁶ ROENSCH, J - *Early Thomistic School* (Iowa 1964).

e projectos aristotelizantes. É certo que o capítulo Geral dos Dominicanos reunido em Saragoça em 1309 irá declarar o ensinamento do seu confrade «norma de ensino», o que, aparentemente, representaria a superação das encolerizadas intervenções de João Peckham, em carta endereçada ao bispo de Lincoln, de 1285, lamentando o vilipêndio feito à tradição Patrística por essa nova doutrina que diminuía Santo Agostinho; parece ser certo também que nomes sonantes da *inteligentia* teológica (dominicanos e franciscanos) afinavam por o que se poderia designar *grosso modo* uma via tomista (Ricardo Knapwell, Egídio de Lessines, João Quidort, Herveu de Nédellec ou Pedro de la Palu), ao lado daqueles que, mais do que Henrique de Gand²⁷, conheciam Tomás mas só o seguiam parcialmente (Egídio Romano, Godofredo de Fontaines). Contudo a reacção não se fez esperar e mesmo no interior da própria Ordem de São Tomás, decerto com o intuito de se não fragilizar a doutrina dos Pregadores frente a escolas teológicas de modelo mais agustinista²⁸. O dominicano Durando de São Porciano — um nome que aliás nos interessa pelo facto de estar ligado à titulação de uma cadeira (catedrilha) na Universidade de Coimbra no século XVI²⁹ — teólogo de Paris nos primeiros anos do século XIV, opor-se-á à concepção que Tomás tinha da cientificidade da teologia; de acordo com Durando a teologia não era uma ciência, a seguirmos a maneira de Aristóteles definir «ciência». Mais ainda: Durando negava que os objectos da teologia pudessem ser tomados *secundum se et absolute*, pelo que, ao contrário de Tomás para quem a ciência teológica humana se deveria subordinar ou subalternizar à ciência de Deus e dos bem-aventurados, aquele pensava antes que a ciência dos bem-aventurados (*theologia in se*), longe de ser o *a priori* ou de constituir-se como condição de possibilidade da teologia enquanto discurso humano (*theologia nostra*), seria o seu verdadeiro limite, *status* a que se chega, a que o *viator* pode chegar, mediante uma *opus meritorum*. Seria difícil ser-se mais crítico, visto que, nesta concepção, a teologia perde todo o peso cognitivo e rigoroso que julgava deter e passa a ser, nas próprias palavras de Durando, como as estrelas são para os marinheiros, apenas orientações numa navegação. Discurso enigmático e metafórico, preço a pagar para o acolhimento do universo do mérito que

²⁷ Cf. CARVALHO, M. S. de - «Para um outro modelo de investigação das relações entre Razão e Fé no século XIII», Separata de *Itinerarium* 41 (1995) 30-32.

²⁸ Cf. FUMAGALLI, Mt. B. B.; PARODI, M. - *Storia...* 326, também 327 para o que se segue acerca de Durando.

²⁹ STEGMUELLER, F. - *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI* (Coimbra 1959) 32.

anuncia iminente separação razão/vontade, a teologia não se confunde com as demonstrações, estas sim apanágio do filósofo, e por isso «não é verdade que o teólogo e o simples fiel conheçam a vontade de Deus e que a partir dela cheguem os outros conhecimentos acerca das coisas. É o contrário que é verdadeiro: quando chegamos a saber que uma certa erva possui uma determinada qualidade então sabemos que Deus quis que essa erva possuísse essa qualidade. Este nosso procedimento cognitivo do efeito para as causas é aquilo que impede uma verdadeira subalternização...» (*In Sent.*, Prólogo)

Se ainda quiséssemos um exemplo mais da situação precária do aristotelismo, designadamente em solo dominicano, bastaria pensarmos na precisão e especificação do tomasismo no capítulo da estética, trazido pelo conceito de forma «fortemente impregando de neoplatonismo» de Ulrico de Estrasburgo pelo regresso à noção de beleza albertinista como *splendor formae*³⁰.

Caberá em qualquer caso a dois franciscanos do século XIV, Escoto e Ockham, uma nova e estrutural delimitação do aristotelismo. Igualmente, ao contrário de Tomás, João Duns Escoto não acreditará na autonomia da razão ou da filosofia com vista à totalidade do horizonte cognoscível humano. Se Boécio de Dácia, antes de 1277, augurava a autonomia da filosofia com base numa interpretação prática do aristotelismo, se o próprio São Tomás não acalentava outra coisa, pelo menos metodologicamente, Duns Escoto, depois de 1277, assinalará o significado antroponósiológico do pecado original — para ele o homem é um ser a caminho, *in via*, para o que recuperava a teoria bonaventurista bitestamentária do *status*, sem que isso pretendesse qualquer afinidade com Durando — como tratando-se de uma marca de impotenciação: destinado a ver Deus, o homem apenas pode aceder ao conhecimento do ser das coisas sensíveis (*quidditates rerum sensibilium*). «Os filósofos — escreve Escoto para contrariar (*Ord.* Prólogo) — sustentam a perfeição da natureza e negam a perfeição sobrenatural; inversamente, os teólogos reconhecem a imperfeição natural, a necessidade da graça e a perfeição sobrenatural. De acordo com o filósofo, pois, o viandante não necessitaria de nenhum conhecimento sobrenatural e poderia alcançar todos os conhecimentos de que precisa mediante a ação de causas naturais.»

Como tivemos oportunidade de vincar em trabalho prestes a sair do prelo, a primeira fissura radical no aristotelismo passa epocalmente pela apresentação

³⁰ ECO, U. - *Arte e Beleza na Estética Medieval* (Lisboa 1989)116.

da teoria da univocidade do ente que desse modo se opunha programaticamente à teoria tomista da analogia³¹. Além do mais, ao destacar a necessidade da Revelação como contrapeso à impotência humana peregrinante Duns Escoto não fazia outra coisa senão revitalizar a expressão mais (neo-)platónica da Antiguidade Cristã, Santo Agostinho. Também para este a razão humana por si só seria incapaz de aceder ao exacto conhecimento dos fins humanos e dos meios necessários para os atingir.

Outros pontos de contacto poderíamos pôr em evidência, e o tema da consistência ontológica da matéria primordial não será decerto o exemplo menos interessante deste longo percurso que une o platonismo augustinista africano ao séc. XIV centro-europeu, embora sinuosamente como pudemos mostrar alhures, para um caso em particular, há bem pouco tempo³². Ora, a questão da matéria na sua relação à forma (para o que a filosofia criou o termo ‘hilomorfismo’, por vezes erradamente escrito hilemorfismo) permite-nos *grosso modo* contrapor Tomás e Escoto: se no primeiro a alma humana é forma do corpo e substância subsistente por si esgotando aquele ao dar-lhe uma unidade substancial *sui generis*, para Escoto esta solução era manifestamente incompleta por retirar à relação individualizante corpo/alma um conjunto hierarquicamente adicional de outras formas cuja soma total (i. e. substancial) só pode salvar a unidade: «Para além da alma intelectiva — escrevia Duns Escoto (*Ord.* IV, 11, 3) — devemos admitir, não só no homem mas em todos os seres vivos, a existência de uma segunda forma substancial em virtude da qual a matéria se constitui como organismo e pode por isso definir-se forma do corpóreo ou do misto. O motivo pelo qual somos levados a distinguir várias entidades debaixo do termo comum ‘ente’ está na consideração da diversidade existencial entre o corpo e a alma intelectiva. Com efeito, o corpo não muda após a alma intelectiva o ter abandonado; a alma intelectiva não pode por isso ser considerada a razão de ser dele porque se assim não fosse o corpo alterar-se-ia sem ela. É necessário afirmar, pois, que em todos os seres animados a forma que faz com que o corpo seja aquilo que é não é a mesma forma que o torna animado...».

Ainda quanto ao tópico da matéria, é conhecida a oposição escotista à temática tomista da individuação: ao recusar, atendendo à sua indistinção, a

³¹ Vd. CARVALHO, M. S. de - «Introdução», in *João Duns Escoto. Tratado do Primeiro Princípio* (Lisboa 1998).

³² CARVALHO, M. S. de - «A essência da matéria prima em Averróis Latino (com uma referência a Henrique de Gand)», *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996) 197-221.

individação pela matéria determinada pelas relações do espaço euclidiano, Duns Escoto afastar-se-á também da possibilidade da individação pela forma (afinal a própria substância comum) remetendo-nos antes para uma «entidade positiva que actua sobre a essência de uma tal maneira que a torna indivisível» (*Ord.* II, 3, 4). Se esta reivindicação da riqueza do singular o aproxima do seu confrade do sul de Londres, Guilherme de Ockham, não se há-de ver aqui, nesta parcial comunidade, um qualquer triunfo do aristotelismo estrito da *protéousia*. Efectivamente, se era certo que a substância (primeira e segunda) entrara na ontologia pela mão de Aristóteles, fora o romano Boécio o autor da dissimetria que condicionava a equação da substância primeira a partir da substância segunda. O condicionalismo continuava a ser portanto neoplatónico e na esteira do comentário de Porfírio ao *Organon* de Aristóteles, Boécio distinguira o que é substância em sentido primeiro, os meros indivíduos, dos universais (géneros e espécies), ao mesmo tempo que também autorizava a identificação das substâncias segundas com as Formas platónicas. Se se acrescentasse (o que de facto aconteceu, técnica e historicamente) a ideia de processão plotínica, a partir do Uno, rapidamente se veria nas substâncias primeiras o resultado da deriva da processão do Uno passando pelas substâncias segundas/formas/hipóstases. Acontece ainda, como se sabe, que no séc. XII o escolar de lógica Gilberto Porreta (ou de Poitiers), prosseguindo afinal a linha aberta por Boécio, chamaria aos universais «subsistências». Sem se poder dizer estarmos perante uma forma de realismo (as subsistências não são verdadeiras substâncias) a re floração do neoplatonismo em solo medieval e em sede ontológica ocorrerá no fim de contas quer em Tomás de Aquino quer em Duns Escoto. A primazia do universal ontológico de inspiração platónica remete ainda para a sua versão primeva cristã; pensamos em Santo Agostinho, que dizia situarem-se na inteligência divina as Ideias que tinham enformado a criação dos singulares. Para São Tomás as criaturas singulares participam das ideias divinas cuja realidade na mente de Deus é indiscutível; para Duns Escoto, a teoria realista da substância segunda encontraria a sua mais notável realização graças ao importante cunho teórico de Avicena e da sua célebre definição de natureza comum simultaneamente indiferente à singularidade e à multiplicidade (*Logica* I).

Conhecedor invejável e meditador comprometido mas crítico do pensar escotista Ockham consumará a irreversibilidade da crise medieva do aristotelismo que Durando prenunciava. Sabe-se, por exemplo, que o franciscano inglês se afasta impecavelmente da teoria das ideias divinas de Santo Agostinho,

se bem que não o reconheça explicitamente³³, estando aí um aspecto central da construção da sua filosofia. Porém, esta recusa não significa uma adesão integral ao pensamento de Aristóteles, como não podia deixar de ser. De facto, se ainda poderia fazer algum sentido ténue aceder-se ao escotismo pelo prisma da revitalização de um sistema antigo, no caso de Ockham estamos diante de um autor sem par, perfeitamente original. O nominalismo ockhamista, a que poderíamos aceder com segurança pela via da teoria da suposição³⁴, esboroa poderosamente os pressupostos metafísicos que ainda ligavam os *signa* às *res* dando à filosofia um itinerário analítico que ainda nos inquieta, sobretudo quem tem por hábito saudável visitar a analítica anglo-saxónica. A forte crítica de Ockham a todos os sistemas filosóficos precedentes não define só o estabelecimento da incomensurabilidade de Deus frente à radical contingência do singular, mas impõe-se também pelo anúncio de uma época distinta que, em paralelo com a incomensurabilidade referida, não teme equacionar a separação do poder temporal e fazer o elogio do poder da pobreza absoluta no seio de uma Igreja cada vez materialmente mais rica. Tomemos, para fechar, este texto de fronteira que sugere mais do que aquilo que realmente diz (*In VIII Phys.*, Prólogo): «... perguntar-se ‘qual é o objecto (*subiectum*) da filosofia da natureza’ equivale a perguntar ‘quem é o rei do mundo’? Considerando que não há um rei do mundo, mas que cada reino tem o seu rei, o mesmo acontece com as diversas partes de uma ciência: uma ciência, que é um agregado de partes, não tem só um objecto tal como o mundo não tem um rei só ou como um reino não tem um conde só. Contudo, dado que vários autores atribuem um único objecto às várias ciências, deve saber-se que eles não pretendem dizer que há um objecto anterior a tudo, querem dizer outrossim que entre os vários objectos dessas partes singulares há um que é primeiro por uma dada anterioridade (...). Por exemplo, na metafísica, em anterioridade predicativa o objecto primeiro é o ente, mas na anterioridade da perfeição primeiro é Deus. Igualmente, na filosofia da natureza, o objecto primeiro na ordem da predicação é a substância natural ou qualquer coisa do género, enquanto que na ordem da perfeição o objecto primeiro é o homem ou um corpo celeste ou qualquer coisa do género. É isto e nada mais que esses autores querem dizer.»

³³ Cf. MURALT, A. de - *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Leida 1991) 171-177.

³⁴ Cf. CARVALHO, M. S. de - «A teoria da ‘suppositio’ na semântica ockhamista» *Biblos* 62 (1986), 91 - 149

III

Dir-nos-ão que a história que acabámos de refazer, à guisa de divulgação, esconde o que não quer mostrar, os aspectos relevantes do aristotelismo em autores onde a sua marca é indissociável. Não negaremos esse facto. Já acima não ignorávamos como São Tomás foi um eminente conhecedor de Aristóteles. A questão agora não é porém essa. Ao passarmos em revista de seguida alguns singulares traços do «peripatetismo» na Latinidade veremos como eles são insuficientes para um tipo de identificação como a do século XVI e sobretudo XVII. Por outras palavras: nem sequer na confissão de Sigério de Brabante acima recordada e tipificadora de uma metodologia 'sui generis' se pode encontrar qualquer afinidade com o fundamentalismo do Sr. Simplício, autor pura e simplesmente impossível durante a Idade Média mas antes fruto cabal de certo absolutismo ideológico renascentista.

É conhecida a investigação de Van Steenberghen, inteligente estudioso belga que em muitos e seguríssimos trabalhos, como *Aristotle in the West*, defendeu que o séc. XIII representa o vértice da assimilação da aristotelismo pelos Latinos, processo este cuja amplitude se abriu na centúria imediatamente anterior. A verdade porém, coisa que aliás Van Steenberghen, como não podia deixar de ser, muito bem salientou, é que esse conhecimento aprofundado e real é concomitante a uma atitude de crítica receptiva, fazendo do processo de assimilação um complexo cadinho de fusões e decantações histórico-literárias³⁵. A esse propósito, Van Steenberghen distinguia uma primeira fase, que apelidava «aristotelismo eclético» (de Guilherme de Auvergne a Grosseteste), de uma outra, a do «aristotelismo cristão ortodoxo», como seria o caso de Alberto Magno e o de Tomás de Aquino, e a de um «aristotelismo heterodoxo ou racionalista», nos casos de Sigério de Brabante e quejandos³⁶. Pela nossa parte, não saberíamos dizer se são decisivas as diferenças entre as três fases e, sobretudo, se apelidá-las sob a capa do aristotelismo não faz esconder a presença inapelável dos diversos neoplatonismos (mormente augustinistas e avicenistas) que todos os autores evidenciam (e Tomás de Aquino não menos), mas é notório que uma

³⁵ VAN STEENBERGHEN, F. - *Introduction à l'étude de la Philosophie Médiévale* (Lovaina-Paris 1974) 574: «L'aristotélisme médiéval n'a pas été jamais une renaissance pure et simple du système d'Aristote. Les lacunes et les obscurités de ce système appelaient des compléments et des commentaires que la grande tradition néoplatonicienne devait naturellement lui procurer.»

³⁶ Cf. VAN STEENBERGHEN, F. - *La Philosophie au XIII^e siècle* (Lovaina-Paris 1966) 118, 357, passim.

nova época mental se apresenta seguramente motivada pelo mais amplo (e profundo) conhecimento da obra do Estagirita. Na verdade, que comparação se poderia estabelecer entre o escasso panorama filosófico dos primeiros anos do séc. XII (*Categorias, De Interpretatione*), permitindo que o augustinismo fosse ainda o veio filosófico fundamental e essencial em terminologia e em problematologia, e o projecto omnicomprensivo e sistemático-literário (parafrástico) de Alberto Magno ou a efervescente actividade tradutora de Guilherme de Moerbeke, a pedido ou não de São Tomás, trabalho científico preparatório da possibilidade de uma definição de contornos mais rigorosos do universo do Filósofo? O século XIII, em filosofia, é assim um século de radical novidade e se já se pôde chamar ao século anterior *aetas boetiana* nada nos impediria de evocar os cem anos seguintes sob a figura tutelar do Macedónio. Mas se isto é verdade, não o deixa de ser menos, por outro lado, o facto histórico-literário de a recepção do *corpus* aristotélico, a determinação escolar da *intentio auctoris* — ora em *commentarii, expositiones, quaestiones* ou *summae* — ter chegado debaixo de uma forte pressão literária contextual oriunda do(s) neoplatonismo(s). É exacto dizer-se que a Universidade consolida-se neste século apoiando-se na ou confrontando-se com a difusão do *corpus* aristotélico complexamente interpretado e contextualizado. Citemos um exemplo retirado do estudo do movimento por Roberto Grosseteste (*In VIII Physicorum*, vii): «À pergunta, o que é o motor e aquilo que se move, respondo: que é a virtude [i.e., a força] do que atrai, mais forte do que a virtude daquilo que é atraído. Deste modo, a virtude atrativa, situada no meio do mundo, toca por completo, com uma sensibilidade muito particular, aquilo que é dotado de uma virtude passiva (...). Por conseguinte, Averróis, o comentador do filósofo, quer dizer, de Aristóteles, declara que entre o motor próximo e aquilo que se move não existe qualquer intermediário (...). A este propósito, Averróis apresenta o exemplo do diamante, que é pesado e leve, e o do ferro, que alimenta e é alimentado, e com este exemplo aprendemos que uma agulha esfregada no diamante atrai a si uma outra agulha. Na verdade, conjugada com o diamante a agulha torna-se em acto aquilo que antes era potencialmente, e este paralelo deriva de toda a substância que é — como Avicena diz no primeiro livro do *Cânone* — uma propriedade interior à matéria, após a sua formação, e que se apresenta como capacidade receptiva da própria matéria.»³⁷ Atentou-se, com certeza, no modo como

³⁷ Um rapidíssimo exemplo mais, do mesmo ROBERTO GROSSETESTE (*ibid.* viii),

Averróis e Avicena são convocados para contextualizar e *completar* Aristóteles. Uma explicação? Já no século XII Adelardo de Bath, nas suas *Quaestiones naturales*, identificava o património dos Árabes com a razão e a ciência humanas — «aprendi dos mestres árabes a guiar-me pela razão» (*Quaest. nat.* IV) — (isto depois de em *De eodem et diverso* ter definido um quadro teórico platónico e matematizante que os grandes gregos eram chamados a epitomizar³⁸).

Não se trata só do facto de ser difícil ler Aristóteles sem o recurso a Avicena ou a Averróis. Para tudo dizer numa palavra, à volta do *corpus* aristotélico parasitavam também textos fundamentais como a *Teologia de Aristoteles* ou o *Livro das Causas* que nada tinham de aristotélico pois se tratavam respectivamente ora de paráfrases das *Enéadas* de Plotino ora de um florilégio dos *Elementos de Teologia* de Proclo. Ao chegar ao Ocidente latino através do comentário reflectido dos textos árabes (e repetimos os nomes de Avicena e de Averróis) Aristóteles surge não menos neoplatonizado. O sábio Beruni, falecido no nosso séc. XI (†440 e. H.), falava das belezas dessa língua árabe que primeiro tinha sido o veículo primordial para a transmissão das ciências «em traduções feitas em todas as partes do mundo; foram embelezadas nessa língua, insinuando-se nos corações (...) circularam com ela nas nossas artérias e nas nossas veias»³⁹. Beruni não podia suspeitar que a tradução do grego para árabe e deste idioma para latim (para simplificarmos um processo mais complicado) não era inocente⁴⁰. Habitualmente, costuma-se ver em Averróis o triunfo do Aristotelismo em reacção a Avicena e a Algazel. Esta perspectiva historiográfica é correctíssima. Contudo, será sempre bom anotar que inúmeros são os aspectos neoplatónicos no campeão cordovês do aristotelismo. Recordemos apenas um, aliás significativo porquanto toca na temática da alma intelectiva, o facto de na *Paráfrase à Metafísica* e no *Tratado da Conjunção* Averróis haver equacionado a temática aristotélica da contemplação (*Étic. Nic.* X) em termos de afinidade homem/inteligências separadas, de uma maneira que fazia prejudicar

ilustrativo da complexa conjugação literária com que se fazia a recepção de Aristóteles: «A este propósito Averróis defende que Avicena e Alfarabi, no livro sobre os *Seres transmutáveis* [*De entibus transmutabilibus*], afirmam que a intenção de Aristóteles é naquele passo favorável à perenidade do movimento...»

³⁸ Cf. FUMAGALLI, Mt. B. B.; PARODI, M. - *Storia...* 216-17

³⁹ Cf. MASSIGNON, L. - *O Tempo no Pensamento Islâmico* (Lisboa 1998) 45.

⁴⁰ Cf. JOLIVET, J. - «The Arabic Inheritance» in DRONKE, P. (ed.) - *A History...* 113-148; CARVALHO, M. S. de - «A Polémica 'Monopsiquista' de 1270: T. de Aquino e S. de Brabante» *Revista da Universidade de Coimbra* 37 (1992) 176-178.

a abstracção ressaltando a ideia neoplatónica (de Avicena nomeadamente) de conjugação com o Intelecto⁴¹.

Mais fiéis seriam, decerto, as redacções chegadas via Bizâncio, directamente do grego, não fossem elas de difícil entendimento para os latinos. De Toledo e da Sicília (Miguel Escoto traduz nesta última corte textos maiores como a *Física* e o *De Anima* com o comentário averroísta) chegavam traduções altamente carregadas de plurímodas mediações textuais que poderíamos circunscrever como simultaneamente «aristotélicas», «augustinistas», «neoplatónicas árabes» e «neoplatónicas hebraicas».

Importa perceber a naturalidade deste suplemento de neoplatonismo(s). Uma rápida visão das suas teses principais ajudar-nos-ia a compreender, pelo menos, esta aparente, mas histórico-sincronicamente real, naturalidade de um pensar «pagão» em solo semítico revelado. Poderia dizer-se, à primeira vista, que o neoplatonismo completava o que faltava ao aristotelismo (pense-se na «teologia» da *Metafísica* de Aristóteles), mas há razões mais poderosas. Em primeiro lugar, (i) a noção de *absoluto*, fonte ou princípio por definição independente do que dele devém, além do ser; (ii) a noção de *nada* depois, então legitimamente tomado por excesso e não por defeito, por falta ou deficiência; (iii) a *teologia do não* (apofática) como superadora quer da afirmação quer da mera negação; a consequência de (ii) e de (iii), ou seja, (iv) a libertação do absoluto de qualquer interferência antropocentrista e (v) a libertação da criação e do mundo humano de qualquer tentativa de redução a uma pré-existência ou a uma predestinação; (vi) a consequente capacidade de percepção do mundo como total novidade e sempre renovável; (vii) a reconversão (*epistrophé*) não como mero regresso mas completa refundação; (viii) a impossibilidade da mera equação entre henologia ou doutrina do Uno e monoteísmo (e pense-se na mística renana)⁴².

Ora, a mediação de Avicena, se tornou mais expedita a recepção do aristotelismo e se abriu a porta à sua possibilidade de uma conciliação (polémica) com o dogma religioso, pelo facto de não ter podido ser isenta de todo o neoplatonismo favoreceu uma dinâmica que E. Gilson publicitou significativamente mediante a designação «augustinismo [ou aristotelismo] aviceni-

⁴¹ Cf. FAKHRY, M. - *A History of Islamic Philosophy* (Nova Iorque 1983) 292.

⁴² Cf. BRETON, S. - *Philosophie et Mystique. Existence et Surexistence* (Grenoble 1996)

zante». Digamos algo mais: a afirmação inquestionável de um Deus pessoal, a admissão da imortalidade da alma, a criação do mundo por Deus e a sua consequente dependência ontológica, mas sobretudo a identificação avicenista do intelecto agente aristotélico (*De Anima* III) com o próprio Deus — *dator formarum* — incrementava uma estratégia de adesão ao peripatetismo avicenista à luz do augustinismo fundamental latino. Poderá ter sido o caso da teoria dos intelectos de Pedro Hispano Português na qual, precisamente, já se pôde ver a «presença do augustinismo avicenizante» e isto — note-se — num autor que também se terá iniciado na filosofia percorrendo os *curricula* das Artes⁴³. Guilherme de Auvergne († 1249), teólogo e bispo de Paris que assinala um primeiro conhecimento vasto com o peripatetismo, ao criticar Avicena, designadamente a possibilidade de uma criação *ab aeterno*, não deixa de acompanhar o Persa (e portanto também Aristóteles) ao posicionar o intelecto agente único e separado idêntico a Deus no quadro de uma gnosiologia abstractiva que abre todo o flanco à posição augustinista da teoria da iluminação.

Também Roberto Grosseteste, em Oxford, conhecedor da cosmologia e da metafísica aristotélica, manifesta uma ampla abertura a temas augustinistas e neoplatónicos dionisinos, nomeadamente no capítulo da (meta-)física da luz, em textos tão nucleares como *De Intelligentiis* ou o *Comentário à Hierarquia Celeste*, além de, mesmo no caso da cosmologia, evidenciar claros aspectos não-aristotélicos: a geometria do mundo, a unidade da matéria, a onnipotência divina frente aos limites do conhecimento humano, o heliocentrismo, ou a estética e a concepção da ciência⁴⁴. Ainda além-Mancha, Rogério Bacon reconverte a teoria augustinista da iluminação ao ponto de a superar com um complexo conjunto neoplatonizante do património óptico que ligava Euclides a Alhazen (Ibn al-Haytham) passando por Ptolomeu no sentido de fazer da luz não só uma metáfora bíblica, não só um *a priori* cognitivo, mas autêntica chave para a compreensão científica e filosófica de todo o real (*Opus Maius IV, De multiplicatione specierum*)⁴⁵. Veja-se, para terminar, o caso alemão, tão caracteristicamente independente aliás: Santo Alberto Magno, distinto embai-

⁴³ FERREIRA, J. - «Presença do augustinismo avicenizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano Português» *Itinerarium* 5 (1959) 29-68; vd. porém, MEIRINHOS, J. F. - «Petrus Hispanus Portugualensis? Elementos para uma diferenciação de autores» *Revista Española de Filosofia Medieval* 3 (1996) 51-76; PONTES, J. M. da C. - «Pedro Hispano Portugualense», *Logos...* 3 (Lisboa 1992) 18-29.

⁴⁴ McEVOY, J. - *The Philosophy of Robert Grosseteste* (Oxford 1986) 167 sg.

⁴⁵ Vd. NASCIMENTO, C. A. R. do - *De Tomás de Aquino a Galileu* (Campinas 1995).

xador do aristotelismo, e ao mesmo tempo neoplatonizando severa e inconscientemente pelo apoio em Avicena, pelo esforço de consolidação do *Livro de Causas* no hemisfério da teologia aristotélica, pela releitura interessada do peripatetismo greco-árabe e de Pseudo-Dionísio Areopagita. Poder-se-ia dizer sem receio de errarmos gravemente que a independência parafrástica de Alberto Magno, trabalho quase integral em torno de Aristóteles, assinala na perfeição a ambiguidade da etiqueta «filosofia aristotélica ortodoxa cristã». Tratava-se, no fim de contas, de verificar a *ilegitimidade* (mais do que uma mera impossibilidade) de, em filosofia genuína ou empenhada, se chegar a ler Aristóteles desprovido do precioso comentarismo peripatético greco-árabe mais tingido de neoplatonismo do que o que se supunha.

IV

Resta-nos terminar o que concebemos como uma mera nota de divulgação. Não quisemos beliscar a importância do conhecimento e da presença de Aristóteles no Ocidente Latino. Também não foi nossa intenção pormo-nos do lado das teses de Gilson ou de R. de Vaux e muito menos contribuir para a propalada revivescência do augustinismo («réveil de l'augustinisme»). A nosso ver, uma decisão que corte entre aristotelismo e augustinismo (dionisismo) ou neoplatonismo, no que à Idade Média diz respeito, não é um problema (e muito menos uma solução) feliz. Ficámos apenas com a consciência de que não se pode encontrar um só aristotélico fiel e de que não se pode, sob a capa dos vários aristotelismos, classificar em termos de menoridade de mero comentário parafrástico esclarecedor do texto aristotélico os distintos contributos que historicamente se ergueram como correcção ou complemento do aristotelismo. Talvez se devesse, enfim, doravante, falar não de aristotelismo na Idade Média mas antes de peripatetismo, tal a complexidade ligada à entrada e à recepção do Aristoteles Latinus.

Ainda uma última nota antes de terminar. Julgamos que as provas aduzidas (que não se arrogam a qualquer exaustividade) nos põem naturalmente defronte a um problema de método (se nos for permitido usar aqui um termo de Descartes ou de Sartre). De facto, se estamos longe de pensar que uma perspectiva historiográfica como a de Van Steenberghe e da sua escola — já chamada «separacionismo» na medida em que procurava dissecar os aspectos filosóficos presentes na obra dos teólogos⁴⁶ — seja adequada para perceber o

⁴⁶ Cf. MARENBNON, J. - *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction* (Londres 1987) 83-90.

complexo requinte filosófico de qualquer teologia considerada mera síntese de sistemas mais ou menos antigos, também nunca seguiríamos as indicações sistemáticas da escola de Gilson (pois ela esquece que o cristianismo é apenas um dos horizontes em que a filosofia é levantada) nem sequer o programa analítico moderno, de que é exemplo metodológico típico a *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* ao propor-se retirar a filosofia medieval do *ghetto* mediante uma proposta de continuidade intelectual entre ela e a filosofia contemporânea. A nossa aposta na contextualização histórica de qualquer autor (tal como a sugerimos em *Ler São Tomás hoje?*) pretende ser equidistante da analítica e da hermenêutica. Destarte, auguramos a um *método analítico histórico-hermenêutico* um proveitoso devir investigacional pela atenção humilde ao vasto contexto histórico (nos eixos sincrónico e diacrónico), pela dissecação dos argumentos e dos textos na sua plural especificidade, pela consciência aguda de que a fé (ou as várias e sócio-individuais figurações deste campo) são autênticos marcos de compreensão e de genuína interrogação, espaço a partir do qual e no interior do qual ganha sentido um caminho que, por ser de interrogação aberta, não pode deixar de ser caracteristicamente filosófico. Tal como desse *topos* e *ethos* mítico que é e será sempre, para nós, o olhar das praias da Jónia.