

A relação fé e ciência no século XIII e o papel das universidades

The relationship between faith and science in the 13th century and the role of universities

Rogério Miranda de ALMEIDA^{1,2}

Resumo

O principal objetivo destas reflexões é explorar as relações entre fé e razão, fé e ciência, no pensamento escolástico, mais especificamente, no século XIII. Na verdade, essa problemática remonta aos primeiros séculos da era cristã com um acento, porém, na relação entre “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”. No século XI, Anselmo de Aosta aprofundará a questão da inteligência da fé ao mostrar que fé e razão não se contradizem nem se identificam, mas se completam. No século XII, Pedro Abelardo dará à teologia o status de ciência, apresentando-a como um estudo sistemático do conjunto da doutrina da fé cristã. No século XIII, com a fundação das universidades e a entrada de Aristóteles no Ocidente latino, essa problemática, colocada agora em termos de fé e ciência, tenderá a acirrar-se e a complexificar-se em meio à tensão e ao conflito entre aristotelismo e platonismo ou, mais exatamente, neoplatonismo.

Palavras-chave: Ciência. Fé. Filosofia. Razão. Teologia.

Abstract

These reflections aim principally at exploring the relationship between faith and reason, and faith and science in the scholastic thought, more specifically, in the 13th century. As a matter of fact, this dilemma goes as far back as the first centuries of the Christian era; the emphasis, however, was placed upon the relationship between “Christian wisdom” and “pagan wisdom”. In the 11th century, Anselm of Aosta deepens the question of intellection of faith as he shows that faith and reason do not contradict nor identify each other, but mutually complete one another. In the 12th century, Peter Abelard gives theology the status of science as he presents it as a systematic study of the entire doctrine of Christian faith. Along the 13th century, with the foundation of universities and the reception of Aristotle in the Latin Occident, this dilemma, now posed in terms of faith and science, intensifies and becomes more complex amid the tension and conflict between Aristotelianism and Platonism or, more precisely, Neoplatonism.

Keywords: Science. Faith. Philosophy. Reason. Theology.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Escola de Educação e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Rua Imaculada Conceição, 1155, Prado Velho, 80215-901, Curitiba, PR, Brasil. E-mail: <r.mirandaalmeida@gmail.com>.

² Faculdade São Basílio Magno, Faculdade de Filosofia. Curitiba, PR, Brasil.

Introdução

No primeiro capítulo de sua *Introdução à filosofia cristã*, Étienne Gilson lançou uma afirmação lapidar que soou, por assim dizer, como o fio condutor de toda esta obra: “O deus da razão é o deus da ciência, o Deus da fé é o Deus da salvação” (GILSON, 2007, p.40). Ele se refere, nesse estudo, aos embates que marcaram a relação fé e ciência no século XIII, tendo como objeto principal de suas reflexões a doutrina filosófico-teológica de Tomás de Aquino.

Convém, no entanto, destacar que a relação fé e ciência – característica dos séculos XII e XIII –, começou a intensificar-se desde que Pedro Abelardo (1079-1142) dotou a teologia do *status* de ciência, vale dizer, um estudo sistemático e metodológico do conjunto das doutrinas da fé cristã. Se nos três primeiros séculos da Era atual o problema principal girava em torno da “sabedoria cristã”, oriunda do judaísmo, e da “sabedoria pagã” –, tipificada pela filosofia grega e pelas religiões politeístas –, os primeiros séculos da Idade Média herdaram a ideia neoplatônica e agostiniana de uma possível identificação da filosofia com a teologia. Essa identificação atinge o seu auge no século IX com Scotó Erígena.

Todavia, no final do século XI, constata-se que a distinção entre a filosofia e a doutrina cristã já estava praticamente aceita, uma vez que Anselmo de Aosta (1033-1109) trouxera a sua própria solução para a problemática da relação fé-razão. Na sua perspectiva, ambas não se contradizem nem se identificam, mas se completam, na medida em que se parte do dado da revelação, ou da fé, para se ampliar aquilo que já se conhece *a priori*: “creio para compreender” (*credo ut intelligam*). É a partir desse lema que se desenrolam as análises do *Proslógio* e, afinal de contas, de toda a reflexão anselmiana em torno da relação fé-razão. A razão e a revelação se movem, portanto, em duas esferas distintas, mas não irreduzíveis uma à outra.

Segundo Grabmann (1909), o século XII deu um passo a mais nessa direção, pois, além das obras de Pedro Abelardo, um códex redigido em Regensburg determinou e clarificou tanto o papel dos filósofos – que deveriam ocupar-se da “sabedoria humana” – quanto o dos teólogos, que eram “*divinae scripturae doctores*” (p.191). No século XIII, essa distinção estava não somente consolidada, mas também irreversível: a filosofia e a teologia são duas ciências que têm os seus estatutos, os seus domínios, os seus objetos e as suas características epistêmicas próprias, autônomas. Contudo, essa distinção jamais se deu de maneira totalmente harmoniosa, sobretudo quando se considera o papel da teologia como ciência a partir do século XII. A questão, pois, que se impõe desde agora é justamente a de saber o que se entende por ciência na Idade Média e, particularmente, no século XIII, quando a Escolástica atingiu o seu ápice e as diferentes tendências e expressões do saber filosófico-teológico – ao contrário do que defende um preconceito difundido nos tempos modernos –, se mostraram por demais heterogêneas e fragmentárias. Portanto, para melhor compreender o conceito de “ciência” no século XIII, faz-se necessário lançar um olhar retrospectivo – conquanto de maneira breve – sobre a sua origem e as suas principais vicissitudes.

Da ciência filosófica à teologia como “ciência”

A acepção clássica de “ciência” que atravessou e pontilhou a tradição filosófica ocidental remonta a Platão (2002) e, mais exatamente, ao “*Livro VII da República*”. O filósofo assinala

vários significados ao termo *episteme*, mas na República, ao hierarquizar os diversos graus do conhecimento, a coloca na mais elevada ordem, dividindo-a em duas formas essenciais: a *diánoia*, que se desdobra sob a modalidade de um pensamento discursivo, e a *episteme* propriamente dita, que é o conhecimento perfeito, ou quase perfeito, porquanto ele se dá no reino da linguagem e, portanto, da significação, da simbolização ou, mais precisamente, da incompletude do simbólico do real. Esses dois movimentos – a *diánoia* e a *episteme* –, formam juntos aquilo que Platão designa pelo nome de *nóesis*, que é o conhecimento voltado para o Ser, ou para a *ousía*, enquanto que a opinião, a *doxa*, pertence à esfera do vir-a-ser, ou das realidades sensíveis, tangíveis, nascíveis, perecíveis e, portanto, efêmeras (Platão, 2002, 533d-534a).

Em Aristóteles (1980), assiste-se a uma ampliação do conceito de *episteme*, na medida em que, no Livro “*A da Metafísica*”, ao referir-se ao conhecimento das causas e da natureza das realidades sublunares, ele atribui à ciência propriamente dita, ou à *sophia*, o papel de investigar as primeiras causas e os princípios. Esta última constitui, portanto, o coroamento ou a culminância dos diversos graus na escala do saber (ARISTÓTELES, 1980, 982a). Ademais, só existe ciência para Aristóteles lá onde existe o conhecimento do necessário, do imutável e do eterno; conseqüentemente, ela não pode edificar-se sobre a opinião (*doxa*), nem tampouco sobre a sensação e os acidentes, mas tão somente sobre a substância, a natureza ou a essência das coisas (ARISTÓTELES, 1980, 2, 1027 a 20; VII, 6, 1031 b 4-6). Esse conhecimento do necessário baseado na razão eram incluídos na dialética pelos estoicos antigos, sendo esta justamente a arte do bem raciocinar. “Esta ciência – informa Diógenes Laércio –, é para eles (para os estoicos) a arte de apreender corretamente as coisas e a possibilidade infalível de seguir a razão na escolha das noções” (LAÉRCIO, 1965, p.66).

No limiar da Idade Média, Agostinho de Hipona efetuou uma distinção, ou melhor, uma separação entre a “sabedoria” (*sapientia*) e a “ciência” (*scientia*). Essa demarcação irá assinalar todo o desenrolar do conhecimento na Idade Média como, utilizando uma metáfora de E. Cassirer, um “fio vermelho”. Na perspectiva agostiniana, a *sapientia* tem a primazia sobre a *scientia* na medida em que ela se ocupa das realidades divinas, ou do *regnum gratiae*, enquanto que a segunda se volta para as coisas terrenas, ou o *regnum naturae*. Com efeito, declara o teólogo na *Trindade*: “Se, pois, a verdadeira diferença entre a sabedoria e a ciência consiste nisto –, que à sabedoria pertence o conhecimento intelectual das coisas eternas e à ciência, ao invés, o conhecimento racional das coisas temporais –, não será difícil decidir à qual se deva dar a precedência e à qual o último lugar” (AGOSTINHO, 1998, p.382). Como se pode constatar, tanto a *sapientia* quanto a *scientia* se edificam e se desenvolvem a partir e através do plano racional, embora a primeira tenha como seu objeto privilegiado as realidades divinas.

É, pois, a partir dessa longa tradição da ciência concebida como atividade, busca e método racionais que a Escolástica, a partir do século XII, com Pedro Abelardo, tentou investigar e sistematizar os dados da revelação, ou da fé. Todavia, levando-se em conta que, a partir da tradição platônico-aristotélica a ciência se apresenta sob a forma de uma busca essencialmente racional, ou intelectual, a questão que não se pode de maneira alguma elidir é a de saber se a teologia – que tem como referência principal as Escrituras e, portanto, a revelação –, pode ser considerada uma “ciência”.

Sabe-se que, com a entrada gradual de Aristóteles no prosaetório do discurso cristão, a teologia seria cada vez mais submetida a métodos externos à sua própria constituição, extrapolando assim o âmbito exclusivo, ou quase exclusivo, das Escrituras e dos Padres da Igreja. Convém, no entanto, sublinhar que, mesmo antes da entrada oficial de Aristóteles, em 1255, na Universidade de Paris (Faculdade de Artes), a teologia já vinha passando, graças

principalmente a Pedro Abelardo, pelo crivo de uma argumentação rigorosamente racional, que terminaria por conferir-lhe o título de ciência no sentido que Platão e Aristóteles haviam assinalado a este termo. Mesmo assim, como fez Tomás de Aquino no século seguinte, Pedro Abelardo também insistiu sobre o caráter inefável da majestade divina e, conseqüentemente, sobre a impossibilidade de a linguagem encontrar um único conceito capaz de atingir e, muito menos, de determinar a sua essência. Donde a necessidade, segundo o lógico francês, de se falar sobre Deus através de similitudes, translações e enigmas figurados, isto é, *translationibus et parabolicis enigmatibus* (ABELARDO, 1996, cap. III, § 78).

Na primeira metade do século XII, duas eram as principais disciplinas que constituíam a doutrina cristã: a *Sacra Pagina* (Sagrada Escritura) e o *Direito Canônico*, que era a sistematização do material normativo que havia regido a vida jurídica da Igreja e que fora reunido no famoso *Decreto* de Graciano em 1140, aproximadamente. No *Decreto*, convergiam documentos de várias espécies e de diferentes proveniências, tais como textos bíblicos e patrísticos, escritos de autores eclesiásticos, cânones, decretais, livros penitenciais e obras da literatura jurídica profana, sobretudo aquelas oriundas do direito romano. Mas a partir de Abelardo, a doutrina cristã passará a denominar-se *theologia*. Contudo, mesmo depois de ter esta disciplina adquirido o *status* de “ciência”, alguns autores continuaram a designá-la pelas antigas expressões de *doctrina christiana*, *sacra doctrina*, *lectio divina*, *sacra pagina*, etc. De resto, não foi por acaso que Abelardo colocou o termo *theologia* como componente principal dos títulos das três obras que formam, por assim dizer, a sua síntese doutrinal: *Theologia Summi Boni*, *Theologia Christiana* e *Theologia Scholarium*. O foco de seu interesse e de suas reflexões nesses escritos é – não obstante a evolução e as reinterpretações que neles se observam –, a doutrina trinitária.

Em sua obra intitulada *Sic et Non* (ABELARDO, 1976), emergiu um novo método que transformou o tradicional procedimento de compilar e comentar os Padres da Igreja e as passagens das Escrituras. Trata-se do binômio ou, mais exatamente, da tensão entre a *ratio* e a *auctoritas*, cujo papel consistia em dirimir as questões e os pontos de divergência – e até mesmo de contradição –, que suscitavam a leitura das Escrituras e as formulações das diferentes doutrinas³. Essas leituras e esses comentários se faziam através de obras habitualmente intituladas “*Sentenças*” cuja característica principal era justamente a de colecionar, ordenar e, sobretudo, comentar as sentenças dos Padres da Igreja e das Escrituras. Dentre as principais produções dos sentenciários se destacam: os *Libri quattuor sententiarum*, de Pedro Lombardo, morto em 1160 e não sem propósito cognominado o “Mestre das sentenças”; as *Questões* ou *Sentenças*, de Anselmo de Laon (c.1050-1117); as *Sentenças*, de Guilherme de Champeaux (c.1070-1122); as *Sentenças*, de Roberto Pullus (morto em 1150); as *Sentenças*, de Roberto de Melun (c.1100-1167); e as *Sentenças*, de Simão de Tournai (1130-1201). Todavia, pode-se afirmar que é realmente com Abelardo que se irá operar um deslocamento do método fundamental com relação à maneira de organizar o acervo cultural da tradição cristã, porquanto o lógico francês não mais se serviu do termo “sentença”, mas da palavra *summa* para significar a síntese, e mais do que isso, a investigação sistemática e racional dos dados da fé.

Efetivamente, com esse novo método, Abelardo desenvolveu verdadeiros tratados que não mais se limitaram a ordenar e comentar passagens das Escrituras e dos Padres da Igreja, mas passaram a sintetizar e, melhor ainda, a aplicar uma análise lógica às chamadas verdades reveladas ou transmitidas pela *auctoritas*. É, portanto, nessa nova acepção que Abelardo se servirá da palavra *summa*, a qual se encontra também em Hugo de São Vítor (c.1096-1141) e, mais precisamente, no prólogo do Livro I do seu *De sacramentis christianae*

³ Os escolásticos usavam o termo “*auctoritas*” para significar a tradição e, mais exatamente, tudo aquilo que se achava expresso nos ditos das Escrituras, dos Padres da Igreja, nos símbolos e nas decisões conciliares.

fidei. Convém, no entanto, ressaltar que é principalmente a partir de 1200 que esse termo passará a substituir mais frequentemente o de “sentença” para significar o estudo da teologia no sentido abelardiano da palavra, isto é, uma exposição racional e sistemática do conjunto das doutrinas da fé cristã. Se é esta, pois, a concepção de Abelardo no que diz respeito à teologia como ciência, em que consistirá então essa “ciência” no século XIII e, em particular, no pensamento de um de seus principais representantes, Tomás de Aquino?

Tomás de Aquino e a “ciência” teológica

Segundo o autor da *Suma de teologia*, há duas espécies de ciência: (1) algumas procedem de um princípio conhecido pela luz natural da inteligência, tais como a aritmética, a geometria e outras semelhantes; (2) outras derivam de princípios conhecidos pela luz de uma ciência mais elevada, como é o caso, por exemplo, da ciência óptica, que se origina a partir de princípios estabelecidos pela geometria, e também da música, que pressupõe os princípios colocados pela aritmética (as leis da harmonia musical). Do mesmo modo se verifica com a *sacra doctrina*, que é uma ciência que procede de princípios estabelecidos pela luz de uma ciência mais elevada, a saber, a ciência de Deus e dos bem-aventurados. Por conseguinte, assim como o músico aceita como autoridade os princípios que lhe são ensinados pela matemática, assim também a sacra ciência se fundamenta nos princípios que lhe são revelados por Deus (TOMÁS DE AQUINO, 1947, I, q. 1, a. 2).

Essa conclusão, que parece óbvia, não faz senão acentuar ainda mais a problemática da relação fé e razão, fé e ciência. Com efeito, em que medida se pode estar seguro de que um desses dois domínios do saber não esteja a usurpar ou a açambarcar o outro? Onde termina a inteligência pela razão e onde começa a aceitação, pela fé, de um conhecimento que justamente resiste e se subtrai à maestria do discurso enquanto tal? Toma-se como exemplo as famosas cinco vias que levam à demonstração da existência de Deus – nota-se que o Aquinate não fala de provas da existência de Deus, mas de demonstrações. Uma vez demonstradas ainda restará espaço para a fé ou, ao contrário, dever-se-á acreditar ainda mais que Deus existe? Étienne Gilson formulou essa aporia da seguinte maneira:

É preciso, pois, cessar de crer que Deus existe após ter cinco vezes demonstrado a sua existência ou, ao contrário, pretenderemos continuar a crer naquilo que já sabemos? Eliminar a fé na existência de Deus é dar à teologia um objeto cuja existência mesma foi estabelecida pelo conhecimento filosófico; mantê-la, porém, depois de sua demonstração, é convidar-nos a crer no que sabemos, o que é impossível (GILSON, 2007, p.36).

Consequentemente, são verdadeiras as conclusões do filósofo a partir de uma verdade peculiar à sua própria razão, enquanto que as conclusões daquele que crê derivam de uma participação no conhecimento de Deus que lhe é transmitida pela revelação. Parodiando Pascal, poderíamos dizer que a razão tem suas razões que a revelação desconhece e vice-versa. Essa questão da possibilidade de se conhecer a Deus por intermédio da razão e da fé já se acha presente no Primeiro Livro da *Suma contra os Gentios* (TOMÁS DE AQUINO, 1975) sob a forma de duas soluções prováveis: uma delas diz respeito ao método da analogia e a outra ao conceito de participação. Segundo o Aquinate, há, com efeito, uma dupla maneira pela qual se pode procurar a verdade acerca de Deus. Algumas delas excedem totalmente a capacidade da razão humana, tal como a afirmação de que Ele é Trino e Uno ao mesmo

tempo. Há, contudo, outras que a razão natural é apta a alcançar por ela própria: que Deus existe, que é Uno, e outras verdades que foram demonstradas por aqueles filósofos que se guiaram pela luz da razão natural. Não obstante, o intelecto humano não é capaz de atingir uma compreensão da substância ou da natureza divina no sentido que atribui Aristóteles ao conceito de substância: “aquilo que é” enquanto princípio de sua própria demonstração (TOMÁS DE AQUINO, 1975, I, 3.3).

Efetivamente, numa perspectiva empírica ou *a posteriori* – como é aquela de Aristóteles e de Tomás de Aquino –, o intelecto depende da sensibilidade enquanto fonte ou ponto de partida para o conhecimento. Por conseguinte, nada que não provenha dos sentidos ou através deles poderá ser apreendido pela razão. Todavia, o intelecto humano jamais poderá captar a essência divina a partir das realidades sensíveis, porquanto as coisas sensíveis – na medida em que são efeitos –, se revelam insuficientes para nos induzir à potência de sua causa, ou a sua primeira causa, que é Deus. No entanto – e é aqui onde reside o paradoxo fundamental do Aquinate relativamente à sua epistemologia –, através das coisas sensíveis, isto é, dos efeitos de suas causas, pode-se conhecer, de certo modo, a existência de Deus e outras características que Lhe são próprias. Donde a conclusão inevitável: “Há algumas verdades inteligíveis acerca de Deus que são acessíveis à razão humana; há outras, porém, que ultrapassam totalmente a sua capacidade” (TOMÁS DE AQUINO, 1975, I, 3.3).

Essa intuição, e esse paradoxo, já se encontravam também no tratado sobre a *Trindade*, de Boécio (*Super Boetium de Trinitate*)⁴. Nele e, mais precisamente, na questão II, artigo 2, Tomás de Aquino – consoante o seu método epistemológico essencial –, inicia seu raciocínio avançando algumas objeções contra uma determinada pergunta que intenta esclarecer: é possível uma ciência das coisas divinas? Ora, a objeção 5 declara que toda ciência se apresenta como um saber que procede de princípios evidentes ou conhecidos por eles mesmos: “*Omnis scientia procedit ex principiis per se notis*” (TOMÁS DE AQUINO, 1997, q. II, a. 2, ob. 5). Mas como então falar de uma ciência acerca de Deus se os artigos de fé que se referem à primeira causa e aos princípios tão somente a partir da própria fé não são conhecidos de maneira evidente nem nos podem levar, pela via da demonstração, aos princípios conhecidos por eles mesmos? A essa objeção o Aquinate responderá, como na *Suma contra os Gentios*, que existe uma dupla ciência (*duplex scientia*) das coisas divinas.

Uma delas diz respeito ao próprio modo de conhecer que, partindo das coisas sensíveis, delas retira seus princípios para chegar, através da analogia, àquelas realidades divinas. A segunda concerne ao modo como são conhecidas as próprias coisas divinas, a saber, a partir delas mesmas e por elas mesmas. Dado, porém, o estado de criatura do ser humano, isto é, de ser contingente e finito, um conhecimento desse tipo estaria, desde o início, fadado ao mais completo fracasso. Nessas condições, não resta ao teólogo outra alternativa senão apelar para a fé. Ademais, ele se vale também do conceito de participação, na medida em que – pondera ele – é possível que os seres humanos participem de alguma maneira, e até uma certa medida, do conhecimento das coisas divinas (Tomás de Aquino, 1997, Responso).

Permanece, porém, a questão de saber se, a rigor, o conhecimento pela fé – que supõe a chamada “graça infusa” – pode ser considerado uma ciência no sentido aristotélico do termo. Tomás de Aquino assimila, ou melhor, tenta assimilar e incorporar o conceito aristotélico de ciência ao seu sistema teológico. Mas, como observa M.-D. Chenu, a ciência é adquirida, enquanto que a fé é infusa; a primeira tem por objeto o universal, enquanto que

⁴ Os estudiosos costumam colocar a data da redação do *Super Boetium de Trinitate* entre os anos 1255 e 1259, isto é, durante a segunda metade do período do magistério do Aquinate em Paris. Quanto à *Suma contra os Gentios*, concorda-se em afirmar que a sua composição teve início em 1259 e que a obra deve ter passado por diferentes remanejamentos até 1264, e mesmo depois.

as Escrituras tratam, do começo até o fim, de fatos históricos singulares; a ciência começa a partir de uma evidência ou, mais exatamente, supõe essencialmente uma marcha do espírito que procede do conhecido para o desconhecido mediante demonstração, ou para conclusões que ainda não são conhecidas, mas que o serão, uma vez concluído o raciocínio (CHENU, 1969). A partir disso, é lícito, portanto, perguntar: em que nível epistêmico se coloca finalmente Tomás de Aquino? Seriam a filosofia e a teologia dois domínios do saber que se complementam de maneira proporcionalmente idêntica? Ou teria um deles a primazia sobre o outro? De fato, na concepção do Aquinate, a fé ocupa uma ordem superior no que tange ao conhecimento de Deus. Mas, se as coisas se apresentam assim, continuaria ela ainda a gozar do *status* de ciência? Afinal de contas, quem prevalece no conhecimento de Deus para Tomás de Aquino: Aristóteles ou as Escrituras? Essa questão se torna tanto mais premente quando se pensa na entrada do Estagirita no Ocidente latino e no papel que desempenharam as universidades a partir do século XIII.

As Universidades e a recepção polêmica de Aristóteles no Ocidente

Entre o final do século XII e o início do século XIII, um fenômeno viria caracterizar e, literalmente, animar a vida intelectual da Europa. Tratava-se do surgimento das universidades que eclipsaram a antiga dinâmica do ensino praticado nas escolas claustrais e episcopais, cuja ênfase era colocada sobre as artes liberais. Deve-se, contudo, ter presente que a configuração, a distribuição espacial e o funcionamento da *Universitas* medieval diferiam totalmente do que hoje se entende por universidade. Ela não era organizada nem centrada num determinado lugar; tampouco formava um conjunto de edifícios estabelecidos em diferentes pontos de uma cidade. Tratava-se antes, conforme observa Étienne Gilson, de uma realidade intelectual, na qual professores e alunos participavam do ensino ministrado e distribuído numa mesma cidade e onde eram perseguidos objetivos comuns.

Assim, havia o *studium generale*, ou *universale*, ou *commune*, que não era o espaço onde se exploravam conhecimentos gerais, mas o centro de estudos em que alunos de diversas proveniências podiam ser acolhidos (GILSON, 1999, p.391). Eram escolas abertas pelas ordens religiosas em cidades consideradas assaz importantes para o desenvolvimento de suas atividades magisteriais. Além do *studium universale*, havia também o *studium particulare* da província, para onde a ordem enviava os alunos pertencentes àquela mesma. Já para o *studium generale* eram destinados os estudantes de todas as províncias da ordem. Havia, finalmente, o *studium solemne* que, conquanto não fosse necessariamente um *studium generale*, sobressaía como um centro de estudos que adquirira renome e, ao longo dos anos, uma elevada clientela de estudantes. Quais foram então as primeiras universidades a serem fundadas?

A Universidade de Bolonha – embora tenha ela funcionado durante um longo período, mais propriamente como um centro de estudos jurídicos do que como uma universidade típica dos séculos XIII e XIV –, teve a sua fundação no final do século XI e, mais exatamente, em 1088. Mas foi somente em 1352 que o papa Inocêncio IV a dotou de uma faculdade de teologia regular. De especial importância é o ano de 1200, que marca o início da Universidade de Paris, à qual se seguirão as Universidades de Oxford, Cambridge, Montpellier, Toulouse,

Salamanca, Valladolid, Nápoles e outras (GILSON, 1999, p.391)⁵. Antes da fundação da Universidade de Paris, porém, os estudos da cidade se desenrolavam, em meados do século XII, através de três centros principais: as escolas da Catedral de Notre-Dame, dirigidas por um chanceler que, por sua vez, estava sob a autoridade do bispo da cidade; as escolas dos cônegos regulares de São Victor, cujo enfoque principal era dado sobre a teologia mística; e aquelas situadas sobre a colina de Santa Genoveva, na abadia de mesmo nome. Nota-se, contudo, que as escolas de Notre-Dame se sobrepujaram às demais, porquanto foi a partir delas que se originou a Universidade de Paris, a qual era constituída por quatro faculdades: a faculdade de artes (assim chamada em recordação das artes liberais) ou de filosofia; a de teologia; a de direito; e a de medicina. Na faculdade de artes a filosofia que predominou, a partir de meados do século XIII, foi aquela de Aristóteles. Na de teologia, as lições se faziam principalmente a partir das Escrituras e do “*Livro das Sentenças*” de Pedro Lombardo, pois, dadas as suspeitas e a condenação que ainda pairavam sobre Abelardo, a sua teologia era mantida à distância do magistério e do ensino oficial da Igreja.

No entanto, em virtude da dinâmica do ensino desenvolvido nas Universidades e das sínteses que se faziam através das *Sumas* para sistematizar um saber filosófico-teológico que se acumulara e se fragmentara ao longo dos séculos, a problemática da relação fé e razão ressurgiu, no século XIII, de maneira ainda mais intensa e complexa (ALMEIDA, 2012). Todavia, era outro o patamar epistêmico em que ela agora se situava, porquanto não mais se tratava de afrontar a relação “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, tal como ocorrera nos primeiros séculos da era cristã, dominados que eram pelos movimentos apostólico e apologético. O que no século XIII estava em jogo era o empreendimento de justificar e corroborar a racionalidade, ou a cientificidade, no interior da própria teologia. Dito de outro modo, tratava-se de legitimar o estatuto mesmo da teologia como um discurso racional e científico sobre Deus.

Dessa forma, é possível deduzir as consequências que daí derivaram para o plano gnosiológico na medida em que a razão interferia sobre o principal canal de que se servira a tradição cristã para conhecer a Deus: as Escrituras, as decisões conciliares e o magistério da Igreja. A questão que se impunha era justamente a da possibilidade de se falar racional ou cientificamente sobre Deus. Foi nesse sentido que as universidades, e principalmente a Universidade de Paris, se apresentaram como os espaços privilegiados de discussão, polêmica, controvérsia e tensão criadora. A partir disso, também é possível entender melhor o porquê a história da recepção do pensamento aristotélico no mundo latino se confundiu com a história dessa universidade francesa ao longo do século XIII.

Efetivamente, sendo ela dominada por duas faculdades principais – a de artes, essencialmente marcada pelo aristotelismo e pelo averroísmo, e a de teologia, em que os neo-agostinianos terminaram por suplantar a sua rival –, não é de admirar que a assimilação do pensamento do Estagirita também se realizasse de maneira tensa, tumultuada e, às vezes, numa luta francamente declarada entre as duas faculdades. De 1200 a 1210, um razoável número de escritos aristotélicos já se achava traduzido e conhecido no Ocidente latino, dentre os quais se destacavam: partes da metafísica e da ética e uma grande parte da filosofia natural e da psicologia. A “*Ética a Nicômaco*” só seria integralmente traduzida entre 1240 e 1242, por Roberto Grosseteste, chanceler da Universidade de Oxford.

A controvérsia em torno das traduções e da utilização dos escritos do Estagirita se inflamou e se intensificou por etapas. Assim, em 1210, um concílio provincial dos bispos de Sens reunido em Paris, proibiu a divulgação e o ensino público da filosofia natural. Essa mesma proibição seria reiterada em 1215 por ocasião da promulgação dos estatutos da

⁵ Para uma descrição das origens, do desenvolvimento e funcionamento das universidades na Idade Média, veja as obras clássicas: DENIFLE (1885); RASHDALL (2009).

universidade, efetuada pelo legado pontifício Roberto de Courçon. Em 1231, as interdições de 1210-1215 seriam corroboradas pelo papa Gregório IX, porém com a ressalva de que os livros referentes à filosofia natural poderiam ser utilizados depois de serem examinados e devidamente expurgados de seus supostos erros.

Conseqüentemente, as únicas ciências do pensamento aristotélico que podiam ser ensinadas eram a lógica e a ética, enquanto que nas Universidades de Toulouse e de Oxford a metafísica e a física recebiam pleno direito de cidadania. De resto, foi principalmente nesta última que a física aristotélica encontrou um lugar propício para se desenvolver, graças ao papel que tiveram Roberto Grosseteste e o seu discípulo, Rogério Bacon, no nascimento e incremento das ciências experimentais. Não se deve, porém, esquecer da importância que teve a ciência greco-árabe para o surgimento e o desenvolvimento das chamadas ciências experimentais. Com relação à universidade de Paris, o ano de 1255 permanece indelével nas suas vicissitudes e na sua memória, pois ele marca a entrada oficial do Estagirita na faculdade de artes⁶.

Todavia, os ataques contra o filósofo e contra o chamado “aristotelismo heterodoxo”, representado principalmente por Siger de Brabante e Boécio de Dácia, não tardariam a ser novamente desferidos pela artilharia da ala neo-agostiniana. Então, já no dia 10 de dezembro de 1270, quinze teses foram condenadas pelo bispo de Paris, Étienne Tempier, das quais treze eram de inspiração averroísta. Dentre as questões cesuradas, se destacam: a unidade do intelecto agente, a negação do livre arbítrio, o determinismo astrológico, a eternidade do mundo, a mortalidade da alma e a negação de que a providência divina se estendia aos indivíduos e às ações humanas (GILSON, 1999).

Finalmente, no dia 7 de março de 1277 sobreveio o inevitável e já esperado veredicto: exatamente três anos após o falecimento de Tomás de Aquino, Étienne Tempier, assessorado por cerca de dezesseis teólogos neo-agostinianos, emitiu o famoso decreto pelo qual 219 teses – dentre as quais as de Siger de Brabante, as de Boécio de Dácia e algumas de Tomás de Aquino –, foram condenadas. Das proposições condenadas, 40 se referiam à ciência, à vontade e onipotência de Deus; 50 versavam sobre a criação e a eternidade do mundo e 20 sobre a natureza e a função das substâncias separadas. Na verdade, as 219 proposições não eram todas de proveniência averroísta; dentre elas havia também algumas pertencentes à filosofia de Tomás de Aquino, outras de natureza essencialmente moral, outras ainda pareciam mais dirigir-se contra as teses sustentadas pelos dialetas do século XII e, enfim, um grande número visava tanto Averróis quanto Avicena⁷.

Se se julgar o universo cultural do século XIII a partir da grande condenação de Tempier, não se poderá evitar a conclusão segundo a qual fora Platão ou, mais exatamente, o neoplatonismo sob a sua forma neo-agostiniana que, mais uma vez, sobrepujou o aristotelismo. Quando, porém, se fala de Platão e de Aristóteles na Idade Média e, principalmente, a partir do século XI – com as Escolásticas de tipo latino, árabe e judaica – deve-se, em primeiro lugar, perguntar a que tipo de leitura de Platão e de Aristóteles se está referindo. Ou melhor: quais são os platonismos e os aristotelismos que estão em jogo. Isso vale, também e sobretudo, para as duas principais faculdades da Universidade de Paris, cujas correntes predominantes são o aristotelismo da Faculdade de Artes ou de Filosofia e o neo-agostinismo da Faculdade de Teologia.

De um modo geral, os dominicanos representavam a tendência aristotélica, enquanto que a grande maioria dos franciscanos se movia dentro da tradição neoplatônica, ou neo-agostiniana. Convém ressaltar, no entanto, que a maioria desses pensadores era composta

⁶ Com relação à entrada e à recepção de Aristóteles no Ocidente latino, veja o estudo de Steenberghen (1945).

⁷ No que diz respeito à crise na Universidade de Paris e ao veredicto de É. Tempier, veja o estudo de Bianchi (1990).

de teólogos, dentre os quais se destacavam os dominicanos Alberto Magno e Tomás de Aquino, os franciscanos Boaventura e João Peckham e o agostiniano Egídio Romano. Além desses representantes das três ordens religiosas havia também os mestres “seculares”, assim chamados por não pertencerem a nenhuma ordem, como Godofredo de Fontaines e Henrique de Gand, paladino inflexível da ala conservadora do agostinismo. Não eram teólogos, mas *artistaes*, ou *magistri artium*, aqueles que, por isso mesmo, lecionavam na Faculdade de Artes, como Boécio de Dácia e Siger de Brabante.

Contudo, convém mais uma vez sublinhar que não se encontra na Idade Média, notadamente no século XIII, um puro aristotélico nem um puro platônico. A obra de Tomás de Aquino, por exemplo, é permeada de elementos neoplatônicos herdados de Dionísio Areopagita e de Agostinho de Hipona. Já no franciscano Boaventura, que retoma temas filosóficos e teológicos peculiares a Agostinho e a Anselmo de Aosta, constata-se também uma linguagem aristotélica da qual, às vezes, se utiliza para melhor expressar suas teses. No que tange, porém, a Siger de Brabante, é mais acertado considerá-lo um averroísta do que propriamente um aristotélico.

Este entrelaçamento de elementos platônicos e aristotélicos no seio das diferentes correntes filosóficas da Idade Média não caracterizou somente a Escolástica latina. Ele se encontra também, e talvez de maneira mais complexa e ainda mais variada, nas diversas tendências peculiares à filosofia escolástica de tipo greco-árabe-judaica.

Platonismos e aristotelismos: um entre-dois radical

De fato, pensando nas filosofias árabe e hebraica, tais como foram influenciadas pelos escritos do Estagirita a partir da tradução siríaca e depois da árabe, forçoso é concluir que elas já se apresentam como sínteses, ou tentativas de síntese, entre os pensamentos de Platão e de Aristóteles. De resto, não se deve de forma alguma negligenciar o papel das Escrituras e do Alcorão na elaboração e na inspiração de fundo daquelas filosofias. Tem-se como exemplo o pensador judeu Moisés Maimônides (1138-1204), que buscou estabelecer uma conciliação entre Aristóteles e a Bíblia. Quanto aos árabes e, de modo particular, Alfarabi (c.870-c.950), o peripatetismo de tipo arábico teria, com ele, conseguido lançar um vínculo indissolúvel entre a teoria do céu, a doutrina das inteligências motoras e aquela do profetismo (MAKDOUR, 1943).

Já no que diz respeito a Alkindi (c.796-c.873), o método fundamental de sua filosofia é a demonstração lógico-geométrica baseada nos “Segundos Analíticos” de Aristóteles, enquanto que o seu fim último é a assimilação às formas inteligíveis despojadas de matéria. Quanto a Avicena (980-1037), este introduziu no aristotelismo o conceito de criação, mas uma criação pensada nos moldes neoplatônicos, de sorte que ela seria mais uma processão do que propriamente uma criação. Na verdade, trata-se de uma saída das coisas do seio de Deus segundo uma escala de maior ou menor perfeição, isto é, consoante uma maior ou menor proximidade de Deus. Nessa perspectiva, o mundo é eterno porque igualmente eterna é a sua primeira causa enquanto una e simples.

Em Averróis (1126-1198) é também nitidamente sentida, além da influência do islamismo, aquelas de Aristóteles e de Plotino, de sorte que a existência inteira se lhe afigura como uma ordem rigorosamente hierarquizada, na qual todo ser ocupa um lugar e uma função

que lhe são próprios. No vértice dessa escala ontológica se encontra Deus, porém um Deus que não cria o mundo, pois o movimento e a matéria que o animam radicalmente existem desde toda a eternidade. Assim, seria mais pertinente afirmar que, para Averróis, não existe criação, pelo menos aquela concebida e elaborada pelos cristãos como uma *creatio ex nihilo*.

O que se observa nesse pensador “aristotélico” é um Deus o qual – plotinianamente falando – produz eterna e imediatamente a primeira Inteligência, da qual derivam ou procedem as demais Inteligências das esferas celestes. O mundo é, na perspectiva averroísta, não somente eterno, mas também único: e ele é único porque o Uno não pode senão produzir um efeito único. Quanto à ciência, a sua ordem se realiza à luz de uma inteligência originária e eterna, que Aristóteles designava pela expressão “intelecto agente”. À ação desse intelecto responde ou corresponde, no ser humano, o “intelecto possível”, que é a capacidade de transcender o conhecimento sensível e, assim, atingir a universalidade da ciência. Contudo, ao contrário de Aristóteles, Averróis concebe o intelecto possível como sendo igualmente eterno e separado da individualidade de cada homem, o que significa que este não é senão uma disposição transmitida pelo intelecto agente para abstrair das imagens sensíveis os conceitos e as verdades universais.

Conclusão

Assim, mostra-se, ao longo destas reflexões, as várias perspectivas em torno da problemática fé e razão, fé e ciência e, juntamente com isso, as respectivas tentativas de se construir uma intelecção dos dados da revelação a partir, ou através, das filosofias de Platão e de Aristóteles. O pano de fundo que dominou essas elaborações foi, do lado árabe e judaico, o Alcorão e as Escrituras, enquanto que do lado cristão predominaram as Escrituras e o magistério da Igreja. No século XI, Anselmo de Aosta não somente elucidou a distinção entre filosofia e doutrina cristã, mas também acentuou que fé e a razão não se contradizem, mas se completam e se auxiliam mutuamente. No século seguinte, Abelardo conferiu à teologia um *status* de cientificidade, na medida em que a dotou de uma sistematização e de uma lógica argumentativa rigorosa. Ao longo do século XIII, com a entrada completa de Aristóteles no Ocidente latino, novas tentativas ressurgiram com o intuito de conciliar a ciência aristotélica com a doutrina cristã e a fé na revelação das Escrituras. Dentre os principais representantes desse movimento sobressaem-se Alberto Magno, Tomás de Aquino, Siger de Brabante, Boécio de Dácia, Rogério Bacon e, mais tarde, Duns Scoto e Guilherme de Ockham.

Contudo, urge mais uma vez sublinhar que, ao invés de aristotelismo, seria mais exato falar de aristotelismos, pois, assim como existem vários neoplatonismos – o de Plotino, de Porfírio, de Proclo, de Dionísio Areopagita, de Agostinho, de Scoto Erígena, de Anselmo de Aosta, de Boaventura, de Henrique de Gand e de Meister Eckhart –, assim também há diferentes aristotelismos peculiares aos pensamentos de Alkindi, de Alfarabi, de Avicena, de Averróis, de Maimônides, de Alberto Magno, de Tomás de Aquino, de Siger de Brabante, de Duns Scoto e Guilherme de Ockham.

No século XIII, quando a Escolástica atinge o seu apogeu com a fundação das universidades e a entrada de Aristóteles na Faculdade de Artes da Universidade Paris, a questão para a qual urgia trazer uma solução era justamente a do papel da ciência, ou da filosofia, na intelecção dos dados da fé. Certo que a filosofia e a teologia eram consideradas duas esferas distintas do saber, mas pelo fato de serem distintas deviam também contradizer-se?

De maneira resumida, pode-se perguntar: fé e ciência se contradizem, se identificam ou, antes, se completam? Ademais, o que permite afirmar que uma conclusão seja filosófica e outra teológica?

É considerada filosófica, ou tida necessariamente como tal, toda conclusão cujas premissas são conhecidas unicamente à luz da razão. Em contrapartida, é vista como sendo teológica toda conclusão derivada de um silogismo do qual pelo menos uma de suas premissas é aceita como verdadeira pela fé. Como se pode constatar, tanto num caso quanto no outro o raciocínio não está excluído. Pelo contrário. Sabe-se que toda linguagem divina só pode ser mediada pela linguagem humana, que também supõe a razão. E se nos ativermos à teologia desenvolvida pela Escolástica – notadamente por aquelas correntes aristotélicas que marcaram o século XIII –, vê-se que fazia um livre, amplo e direto uso do raciocínio e da linguagem filosófica. No dizer de É. Gilson: “É porque ela reivindica a fé que ela é uma *teologia* escolástica, mas é pela utilização característica que ela faz da filosofia que ela é uma *teologia escolástica*” (GILSON, 2005, p.89, grifos do autor).

No entanto, no que se refere especificamente a Tomás de Aquino, nota-se antes uma descontinuidade do que propriamente um seguimento entre a filosofia e a teologia, apesar do conceito de analogia ao qual faz apelo para tentar tamponar o fosso intransponível entre as realidades finitas e a primeira causa a qual, na concepção cristã, as criou e conservou através da existência. Com efeito, o Aquinate supõe a adesão da fé à inteligência da natureza divina efetuada pela teologia, justamente porque esses dois domínios – o sobrenatural e o natural – não são da mesma ordem. Entre um e outro plano se intercala um abismo e, portanto, uma descontinuidade essencial mostrando que, afinal de contas, a teologia não é uma transmetafísica ou, mais precisamente, uma ciência superior que viria coroar as demais à maneira do último patamar de uma pirâmide epistêmica. Paradoxalmente, porém, o próprio Doutor Angélico, ao acentuar por demais o primado da fé sobre a razão – mesmo com a ressalva de que elas não se contradizem, mas se completam –, foi o responsável por essa separação que, irremediavelmente, deveria consumir-se com Duns Scoto e Guilherme de Ockham.

Não obstante isso, Étienne Gilson tenta contrabalançar essa hiância servindo-se da concepção de teologia como a de uma ciência arquetônica. Nesse sentido, nada escaparia à ciência que Deus tem de si mesmo. Ao conhecer-se, Deus compreenderia simultaneamente tudo aquilo de que ele é ou pode ser a causa. Consequentemente, ao participar, por analogia, da ciência divina, a teologia estaria apta a incluir nesse conhecimento de Deus o saber relativo à totalidade dos seres finitos, pois eles dependem Dele, assim como Dele também depende a totalidade das ciências que partilham do Seu conhecimento. Em outros termos, a teologia integraria o conjunto das demais ciências que, enquanto ciências, participam dos seres finitos e, portanto, reenviam ao conhecimento da substância divina (GILSON, 2005, p.90).

A questão que permanece, porém, em suspensão é a de saber se a ciência divina realmente se desenrola seguindo essa mesma ordem e nitidez que, para ela, reivindica a concepção gilsoniana do conhecimento. Afinal de contas, a ciência e a fé são duas esferas que se completam e se supõem mutuamente ou pertencem elas a dois planos totalmente diferentes um do outro? Ao assinalar aos diversos graus do conhecimento as noções de participação e analogia – pelas quais viriam a culminar na teologia como a ciência por excelência –, não estaria Gilson apresentando um postulado a mais e, em última análise, deslocando o conhecimento para, assim, melhor negociar com a angústia?

Referências

- ABELARDO, P. *Sic et non: A critical edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- ABELARDO, P. *Teologia del sommo bene*. Milano: Rusconi, 1996.
- AGOSTINHO, S. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1998.
- ALMEIDA, R.M. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.
- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. 2v.
- BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990.
- DENIFLE, H. *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters*. Berlin: Weidmann, 1885.
- CHENU, M.-D. *La théologie comme science au XIIIe siècle*. Paris: Vrin, 1969.
- GILSON, É. *La philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, 1999.
- GILSON, É. *Le philosophe et la théologie*. Paris: Vrin, 2005.
- GILSON, É. *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin, 2007.
- GRABMANN, M. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1909.
- LAÉRCIO, D. *Vie, doctrines e sentences des philosophes illustres*. Paris: Garnier-Flammarion, 1965. 2v.
- MAKDOUR, I. *La place d'Al Farâbi dans l'école philosophique musulmane*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1934.
- PLATÃO. *La République*. Paris: GF Flammarion, 2002.
- RASHDALL, H. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- STEENBERGHEN, F. van. *Aristote en Occident*. Louvain: Public. Universitaires, 1945.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologica*. New York: Benziger Brothers, 1947.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.
- TOMÁS DE AQUINO. *Commenti a Boezio: Super Boetium de Trinitate*. Milano: Rusconi, 1997.