

PEDRO DE JOÃO OLIVI E OS FILÓSOFOS

Luis Alberto De Boni*

SÍNTESE – No presente artigo examina-se a posição do franciscano Pedro de João Olivi (1248-1298) ante a Filosofia. Seu texto *'De perlegendis philosophorum libris'* serve de guia. Constatase que a crítica de Olivi não se volta para o uso em si dos textos filosóficos pagãos, mas para o modo com que eles podem ser lidos e comentados no mundo cristão, ignorando a subordinação do saber mundano à sabedoria da revelação.

PALAVRAS-CHAVE – Pedro de João Olivi. Relação entre Filosofia e Teologia. Recepção da Filosofia não-cristã. Filosofia medieval.

ABSTRACT – In this paper the position of franciscan friar Peter of John Olivi is analyzed in the presence of Philosophy. His text *"De perlegendis philosophorum libris"* is the guide. Olivi's critical position is not against the use of pagan philosophical works itself, but against the way they can be read and commented in the christian world, ignoring the subordination of worldly wisdom to the revealed wisdom.

KEY WORDS – Peter of John Olivi. Relation between philosophy and theology. Reception of non-christian philosophy. Mediaeval philosophy.

Em 1941, F. Delorme publicava, na revista *Antonianum*, um pequeno texto de Pedro de João Olivi, intitulado *De perlegendis philosophorum libris* (De como devem ser folhados os livros dos filósofos).¹ São umas poucas páginas, dedicadas especificamente à questão do valor a ser atribuído pelos estudiosos cristãos ao pensamento greco-árabe. Não se encontra definida a data da redação, supondo-se que o texto foi redigido na época em que o autor escreveu o comentário à *Epístola aos Coríntios*. Sobre ele versa o presente estudo que dividirei em três partes: na primeira, é apresentado um resumo do fascículo; na segunda, examina-se a posição de alguns teólogos medievais ante a Filosofia e, na terceira, será analisada a posição de Olivi a respeito.

1 O texto de Olivi²

A obra inicia-se com uma frase de São Paulo: "Deus transformou em estulta a sabedoria deste mundo" (1 Cor 1, 20). Relacionando a citação com o tema do

* Professor de Filosofia Medieval na PUCRS.

¹ Cf. *Antonianum* XVI (1941), p. 37-44.

² O texto de Olivi encontra-se traduzido na íntegra em L. A. De Boni (trad.). *Pedro de João Olivi – De como devem ser folhados os livros dos filósofos*. In: *Veritas* 48, n. 191 (set. 2003), p. 475-482.

opúsculo, Olivi julga que há quatro elementos da filosofia mundana, à qual os cristãos devem prestar atenção: a) a falsidade do erro, b) a verdade da razão, c) a vaidade da tradição e d) a parcialidade (ou modicidade) da perscrutação. A partir da revelação, o autor está, pois, traçando limites ao papel da filosofia dentro do mundo cultural cristão. Sem a luz da fé, os filósofos, valendo-se da razão, disseram algo de verdadeiro, mas envolto pelo erro proveniente das trevas do pecado; aquilo que é o mais evidente para os fiéis, eles ignoraram, colocando-se, para utilizar a imagem de Aristóteles, na situação da coruja, que tem dificuldade em ver à luz do sol. Por isso, a leitura de um texto filosófico deve ser feita de modo crítico: a filosofia “deve ser lida de forma dominativa, e não de forma servil, pois, mais que seguidores, devemos ser juizes dela”.³

a) A falsidade do erro (n. 4-7)

A filosofia possui erro nos princípios em que se fundamenta, nos argumentos de que se vale e nas conclusões a que chega. Para demonstrar o que está afirmando, Olivi vale-se de citações bíblicas em profusão. Assim, quanto aos *princípios*, partindo do texto de Paulo, dizendo que “O homem animal não aceita as coisas do espírito de Deus” (1 Cor 2, 14), opõe o conhecimento filosófico, que, segundo Aristóteles, se dá a partir dos sentidos, ao conhecimento da fé, que é de todo espiritual. Quanto aos *argumentos*, são falsos porque as premissas maiores colocadas são falsas e impedem que se chegue ao descobrimento da verdade. Enfim, apelando para Rm 1, 21s., que diz: “Obscureceu o coração insensato deles; pretendendo-se sábios tornaram estultos”, segue com o texto paulino para concluir que, por isso, os filósofos caíram em conclusões péssimas e falsas tanto a respeito de Deus, como de si mesmos.

b) A verdade da razão (n. 8-12)

Há um lado positivo na perícopie oliviana: a filosofia é obra da razão, que foi dada ao homem por Deus. Por isso, tanto em seu objeto, como no modo e no fim próximo, ela possui sabedoria. Ora, a filosofia é ciência do ente e suas partes e não do não-ente. E assim, tendo de um lado a verdade do objeto segundo a divisão do ente e, de outro, a medida de nosso intelecto, segundo nosso modo de apreender, os filósofos criaram as diversas divisões das ciências. Diz Olivi: “Assim, pois, por terem percebido que existe um ente que não depende de nós, um ente que é de nossa razão e um ente que depende de nossa vontade e de nossa ação, por isso dividiram as ciências em real, racional (ou sermocinal) e prática; atribuíram as ciências reais ao quadrívio, as racionais ao trívio, e as práticas à metafísica e às éticas ou políticas. Ora, nosso intelecto chega às coisas por um tríplice grau: algumas ele apreende com a ajuda das qualidades sensíveis, algumas com a ajuda das quantidades imaginadas, e algumas pela forma das quiddidades inteligíveis –

³ “[...] legenda est dominative, non serviliter: debemus enim ejus esse judices potius quam sequaces” (Ibid. n. 3, p. 38).

isto é, apreende algumas com movimento e quantidade; algumas, sem movimento e com quantidade; e algumas, sem movimento e sem quantidade. Por isso, dividiram as ciências reais, ou especulativas, em natural, matemática e metafísica (ou divina). E como o ente de razão refere-se à descoberta do verdadeiro, do conveniente e do persuasivo, dividiram as ciências racionais ou sermocinais em gramática (que se atém à descoberta do discurso cônico), lógica (acerca da descoberta e do juízo referentes ao silogismo verdadeiro) e em retórica e poética (que tratam do silogismo persuasivo e atrativo, através de passos retóricos e de tropos figurados e poéticos). E como o ente de nossa vontade e de nossa ação parece ocupar-se principalmente a respeito de três coisas, isto é, a respeito da alma, do corpo animado (isto é da vida do corpo) e da matéria exterior, por isso dividiram a ciência prática em ética (ou política), em medicina (ou curativa) e em metafísica.⁴

A filosofia possui sabedoria também quanto ao modo de operar, pois procede ordenando as matérias, provando pelas causas ou pelos efeitos, por dedução ou indução, por suposição ou enunciação.

Da mesma forma, possui sabedoria quanto a seu fim próximo, que nas ciências especulativas é a contemplação da verdade; nas sermocinais, a formação do discurso e, nas práticas, a utilidade da ordenação humana nesta vida. Deve-se, porém, observar que ao verdadeiro e ao útil do fim da filosofia mundana encontra-se misturado o falso e o danoso, pois, quanto ao fim principal das ciências especulativas, ela não sabe que tal fim é a perfeita contemplação de Deus; e quanto às ciências práticas, ela igualmente ignora que o fim primeiro se encontra no provimento da salvação humana.

c) A vaidade da tradição filosófica (13-16)

Trata-se, aqui, de examinar com que espírito os filósofos praticaram a filosofia. Olivi vê-os marcados pela vaidade. O texto está recheado de citações bíblicas, por vezes sem explicação de como se aplicam ao que pretende afirmar. Em primeiro lugar, os filósofos trataram de Deus de modo temerário e presunçoso e, por isso, não obtiveram o auxílio divino. Além disso, foram curiosos e soberbos, valen-

⁴ "Unde, quia viderunt quoddam esse ens non a nobis, quoddam vero esse ens nostrae rationis, quoddam vero esse ens nostrae voluntatis et actionis, idcirco diviserunt scientias in realem, rationalem seu sermocinalem et in practicam, reales attribuentes quadrivio, sermocinales trivio, practicas vero metaphysicis et ethicis seu politicis. Et quoniam circa res noster intellectus triplici gradu ascendit: quaedam enim apprehendit per adiutorium sensibillium qualitatatum, quaedam vero per adiutorium imaginabilium quantitatum, quaedam vero per speciem intelligibillium quidditatum, seu quaedam apprehendit cum motu et quantitate, quaedam sine motu et cum quantitate, quaedam vero sine utroque, ideo scientias reales seu speculativas diviserunt in naturalem, mathematicam, metaphysicam seu divinam. Quoniam etiam ens rationis fuit circa intentionem veri, congrui et persuasivi, ideo diviserunt scientias racionales seu sermocinales in grammaticam, quae insistit circa inventionem congrui sermonis, in logicam, quae insistit circa inventionem et dijudicationem syllogismi verisimilis, et in rhetoricam simul et poeticam, quae insistunt circa inventionem syllogismi persuasivi et attractivi per locos rhetoricos et per tropos figurales et poeticos. Quia autem ens nostrae voluntatis et actionis videtur versari principaliter circa tria, videlicet circa anima, circa corpus vitale seu circa corporis vitam et circa exteriorem materiam, ideo practicam diviserunt in ethicam seu politicam et in medicinam seu curativam et in metaphysicam" (*ibid.* n. 9, p. 40).

do-se de palavras da persuasão humana, e não das palavras da cruz de Cristo. Enfim, a finalidade de seu discurso foi vã, pois, não colocando outro fim que o desta vida, devem afirmar que as coisas acontecem do mesmo modo para o estulto e para o sábio, pois "tanto morre o sábio como morre o louco" (*Ecl* 2, 16).

d) *A parcialidade ou modicidade da perscrutação (17-23)*

Por último, Olivi detém-se nos resultados a que chegou a pesquisa dos filósofos, mostrando que ela foi extremamente limitada.

De fato, quanto à natureza corpórea, o que puderam dizer foi o que os acidentes lhes apresentaram, acidentes estes que permitiram experiências, é certo, mas impediram que se fosse muito além deles, pois, como diz Aristóteles (*Meteoros* IV, c. 7), "as diferenças específicas das coisas são-nos ocultas". Já das coisas que estão ao nosso alcance, mas se encontram muito distantes, pouco puderam dizer; e nada puderam a respeito dos corpos, de suas partes e propriedades, quando estão totalmente fora de nosso alcance. Cabe, pois, citar Agostinho, quando diz desses filósofos que "a respeito de muitas coisas que escreveram, mais opinaram do que tiveram certeza, e quanto àquelas coisas sobre as quais opinaram, afirmaram muita falsidade".⁵ Do mesmo modo, pouco souberam sobre a alma e suas faculdades, por desconhecerem o estado primordial do homem, a divisão das línguas, a dispersão dos homens sobre a terra. E foram mínimos seus conhecimentos sobre as substâncias intelectuais separadas, tomadas geralmente como deuses. Também sobre Deus, causa primeira, pouco ou quase nada disseram de verdadeiro, pois, mesmo não considerando temas específicos da revelação, como a trindade das pessoas e suas propriedades, o que disseram sobre a criação e as coisas sobrenaturais, a justiça, a misericórdia e a presença universal do criador?

Reconhecendo que nas ciências racionais foram poucos os erros dos filósofos e quase nunca atingiram a fé, conclui que, a respeito dos costumes, ao proporem uma falsa felicidade, tiveram também que propor falsas virtudes, e ignorando as verdades da fé a respeito, acabaram tornando-se idólatras e mesmo Platão e Aristóteles, como observa Agostinho, escreveram a respeito do culto que deveria ser prestado às divindades – eles que melhor falaram da unidade de Deus.

2 Os teólogos medievais e os filósofos

À primeira vista, a posição de Olivi ante a Filosofia pode parecer estranha e mesmo desconcertante. Contudo, se a compararmos com a dos outros teólogos dos séculos XIII e XIV, constataremos que ela não diverge muito da dos demais. Sem dúvida, Tomás de Aquino, por exemplo, não traçaria uma linha divisória com palavras tão radicais, mas, seguramente, traçaria e traçou tal linha. E, como ele, todos os demais. Por isso, são de serventia alguns esclarecimentos iniciais, para

⁵ Este texto não é de Agostinho. Desconhece-se o autor.

melhor podermos compreender a posição tanto dos teólogos medievais em geral, como de Olivi, em particular, ante os filósofos não-cristãos.

Digamos, inicialmente, para evitar mal-entendidos, que, pelo nome 'filósofos' eram geralmente chamados os pagãos do passado, considerando-se Aristóteles como o maior de todos eles, como o *Filósofo* por antonomásia. Mas, geralmente, também os árabes e judeus de época pouco anterior, tais como Avicena, Averróis, Maimônides e Ibn-Gabirol, eram elencados como tais.

Em segundo lugar, convém ter presente que todos os teólogos medievais valeram-se de Aristóteles e nenhum deles pode ser classificado como simplesmente antiaristotélico. Para nos atermos tão somente a dados quantitativos, observemos que, desde Alexandre de Hales até Ockham, isto é, no período áureo da universidade medieval, sem exceção, o Filósofo disputa com Agostinho a primazia no número de citações, e as citações de Aristóteles servem para montar um argumento ou para comprovar uma afirmação formulada por outras vias; raramente ele é citado para ser contradito. Além disso, ele será, de longe, depois da Bíblia, o autor cujos livros mereceram o maior número de comentários. Neste sentido, todos os medievais foram aristotélicos, podendo-se apenas distinguir graus para mais ou para menos da recepção e utilização do pensamento peripatético.

Enfim, convém ter presente as características específicas do "renascimento" filosófico-teológico do século XIII (e XIV). Segundo Marie-Dominique Chenu,⁶ o Ocidente conheceu três momentos de retorno a modelos antigos: no século IX, o sonho político carolíngio de fazer brilhar novamente a grandeza da Roma dos Césares; nos séculos XV e XVI, o ressurgimento das letras e das artes, e, entre eles, no século XIII, o renascimento da filosofia e do direito. Ora, voltar-se para o passado clássico é algo que pode acontecer sob paradigmas diversos que são até mesmo excludentes entre si. Por um lado, os antigos "podem ser cultivados por si mesmos, com a intenção expressa de, ao termo de uma paciente investigação, recuperá-los em sua antiga estatura, sua razão e sua beleza; seus textos são então objeto de uma admiração, da qual a filologia se faz instrumento e a simpatia, que nós assim constatamos, não se separa de uma certa distinção aristocrática [...]. Mas a antigüidade pode ser evocada sob um outro clima, que não o seu e, ao preço de uma certa verdade histórica, nascer para uma vida nova, re-nascer verdadeiramente em uma assimilação espiritual que não deixa que se perca nada do alimento antigo neste novo organismo".⁷ Tem-se, então, não mais um humanismo do passado, mas do presente, ou mesmo atemporal. Aristóteles e Platão deixam de falar grego, Cícero e Sêneca não falam mais o latim clássico, mas fazem filosofia, eles vivem ainda e, por viverem, modificam-se.⁸ Os teólogos dos séculos XIII e XIV reverenciam Aristóteles, valem-se respeitosamente de Avicena e Averróis, tal como os literatos e artistas do Quattrocento haverão de reverenciar Platão, Virgílio

⁶ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Montréal: Institut d'Études Médiévales, 2. ed. 1954, p. 22-28.

⁷ *Ibid.*, p. 25s.

⁸ E. Gilson. "Moyen âge et naturalisme", in AHDLM, 1932, p. 35 (apud M.-D. Chenu, *op. cit.* p. 26).

e Fídias. O número de comentários que nos legaram sobre a obra de Aristóteles é demonstração cabal de tal apreço. Mas há uma diferença fundamental entre os dois grupos: nos teólogos medievais há uma afirmação categórica do primado, para a filosofia, da investigação racional sobre o culto aos antigos. A filosofia não é propriamente a arte da reprodução do que foi dito pelos grandes pensadores do passado, ela é um debate racional com eles, à procura da verdade.

– Com estes pressupostos, examinemos punctualmente alguns casos de alguns pensadores medievais que, ao se defrontarem com Aristóteles, e outros filósofos, dissentiram deles.

Examinemos, inicialmente, a atitude de *Alberto Magno* (1193 – 15.11.1280), o primeiro teólogo a comentar a obra peripatética. Atenho-me a um problema: a questão do movimento e do tempo. Como é sabido, nos livros III a VI da *Física*, Aristóteles desenvolve sua teoria a respeito no movimento.⁹ Para ele, os movimentos sublunares, os únicos que são estudados na *Física*, são retilíneos (ao contrário do dos corpos celestes, que é circular). O movimento, preso sempre a um corpo, é algo contínuo e sem interrupção; ele se encontra entre dois extremos: o ainda-não de um estado e o já atingido, e por isso pode ser concebido como a passagem de um estado de possibilidade para o de realidade. As fases de seu desenvolvimento podem ser registradas, contadas, e com isso surge o tempo, definido por ele como “a medida do movimento, segundo o antes e o depois”.¹⁰ Por isso mesmo, o tempo é também um contínuo. Com estas coordenadas, é conseqüência lógica o que ele desenvolve no VIII livro, a respeito do mundo como algo que sempre existiu e existirá, pois nele estão incluídos todos os corpos que se encontram em movimento.

Como observa I. Craemer-Ruegenberg,¹¹ Aristóteles trabalha basicamente com dois argumentos: o de que o movimento não tem início e nem fim e o de que, por conseqüência, o tempo também não possui início e nem fim. De fato, dentro de sua perspectiva, se o movimento tivesse um início, deveria haver, portanto, uma possibilidade de movimento; mas a passagem da possibilidade para a realidade é movimento e, por isso, seria necessário que já houvesse movimento para que o movimento pudesse iniciar-se e, assim, *ad infinitum*, o primeiro movimento suporia um movimento anterior. Do mesmo modo, não poderia haver um último movimento, pois a realização do movimento desemboca em movimento. Na visão aristotélica de um mundo que sempre foi o que sempre será, é um absurdo, é algo inexplicável, supor que tal mundo esteja, de início, totalmente estático e que, depois, seja capaz de colocar-se em movimento, do mesmo modo como é absurdo pensar em um mundo em movimento que um dia venha a tornar-se estático. Den-

⁹ Cf. a respeito J. Mau. “Die Welt, ungeworden und unvergänglich”, In: *Hermes* 97 (1969), p. 198-204; I. Craemer-Ruegenberg. *Albertus Magnus*, München: C. H. Beck, 1980, p. 778-796; U. Lindgren. “Abschied von Aristoteles. Die Zeit als Problem”, in AA. VV. *Albertus Magnus – Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, 2001, p. 427-435.

¹⁰ Na tradução latina: “Tempus est numerus motus secundum prius et posterius” (*Physica* IV, c. 11, 220a 24-26).

¹¹ *Op. cit.*, p. 79s.

tro do mesmo raciocínio, o tempo também não pode ter início, nem fim. Sendo um contínuo, o "agora" do tempo, tal como o ponto de uma linha, é algo que não possui dimensão; o agora é um ponto, a indicar a separação entre o passado e o futuro. Ora, assim como uma quantidade de pontos não constitui uma linha, assim, também, uma multiplicação de "agoras" não perfaz o contínuo do tempo. Sendo assim, colocar um primeiro "agora" seria um absurdo, pois que ele precisaria ter um anterior a ele, um antes, que lhe possibilitasse situar-se entre o antes e o depois.

Alberto é perspicaz e crítico em sua análise. Ele concorda que, aceitando-se os pressupostos aristotélicos, deve-se também concluir com o Filósofo que, em um mundo que sempre foi e sempre será o mesmo, não se pode colocar um primeiro movimento ou um momento inicial. Contudo, observa ele, ao deixar de lado o movimento dos céus, do *primum mobile*, Aristóteles, que julgara ridícula esta teoria platônica, acaba por não poder conciliar suas idéias físicas, baseadas no movimento sublunar retilíneo com as idéias metafísicas, cujo suporte é o movimento circular dos astros. Por isso, "mantém ainda a ilusão de que o movimento retilíneo do espaço sublunar poderia ser suficientemente determinado pela simples medição da distância. Em Alberto encontramos o desmascaramento desta ilusão e a superação dela na teoria física".¹² Ora, relacionar o *primum mobile*, o movimento do firmamento, com o tempo, como medida absoluta deste, permite a Alberto mostrar as semelhanças entre movimento e tempo, mas também as diferenças. Assim, por exemplo, tanto um como outro possuem continuidade e, desta forma, são divisíveis ao infinito. Por outra parte, o movimento possui duração, o tempo não a possui; o movimento, quando deduzido de um *primum mobile*, compreende todos os movimentos e possui, por isso, tanto quantidade como qualidade, já o tempo limita-se tão somente à distensão quantitativa. Acima de tudo, porém, observa ele que Aristóteles concluiu demais a partir das premissas por ele colocadas. Na verdade, ele deveria limitar-se a afirmar que não se pode defender um surgimento natural do mundo, que teria começado a ser depois de não ser; e que não se pode colocar um movimento que preexistisse ao tempo, nem um tempo que preexistisse ao movimento. Isso, porém, não exclui que a ação não-temporal de uma causa tenha podido colocar o mundo na existência, como também não exclui que o movimento do céu um dia venha a cessar, porque está ordenado a um outro modo de ser do mundo.¹³ Com isso, porém, o argumento aristotélico perde seu caráter de necessidade, tornando-se apenas provável.

Alberto, que mostrara a não-consistência de alguns argumentos aduzidos por críticos de Aristóteles, aponta, agora, os limites da argumentação do Filósofo, o que, provavelmente, deve ter causado espécie em alguns círculos. Por isso, procura esclarecer qual sua atitude ante o maior de todos os pensadores pagãos. São palavras suas: "Talvez alguém diga que nós não tenhamos compreendido Aristóteles e, portanto, não concordamos com as palavras dele; ou que conscientemente

¹² Cf. U. Lindgren, *op. cit.*, p. 430-432.

¹³ I. Craemer-Ruegenberg, *op. cit.*, p. 80-82.

o contradizemos por razões subjetivas, mas não devido à verdade da coisa. Quanto a este ponto, dizemos que, quem acredita que Aristóteles foi um deus, deve também crer que ele nunca errou; se, porém, crê que ele é um homem, então, sem dúvida, ele poderia errar, tal como nós erramos. Em todos os casos, suas demonstrações, tais como são apresentadas, só são conclusivas sob certas condições. Ele pressupõe [primeiro] que nada começa a existir a não ser por mutação física [no já existente] e [segundo] que nada começa a existir a não ser no tempo. Com tais pressupostos, nós concedemos que seus argumentos são necessariamente concludentes. Mas nós permanecemos afirmando que quem conhece bem o pensamento de Aristóteles sabe também que ele nunca provou aqueles dois pressupostos que, no entanto, afirmou, e se os quisesse provar, não o poderia e nem teria encontrado caminho para tanto..."¹⁴

Permito-me um salto de cerca de 70 anos, a fim de mencionar um outro comentador da *Física*: desta vez o franciscano Guilherme de Ockham (1285-1349). Neste curto lapso de tempo, Aristóteles tornara-se moeda corrente, toda sua obra era conhecida entre os latinos e fora comentada por diversos filósofos e teólogos. Ockham, com formação em Oxford, apesar da curta carreira acadêmica de cerca de apenas 10 anos, comentou, mesmo assim, várias obras de lógica e, principalmente e por diversas vezes, a *Física*, perfazendo os comentários a essa obra cerca da metade da *Opera Philosophica*, o que está a indicar a importância conferida por ele a este texto. Pois bem, no prólogo de 13 páginas à *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, o *Venerabilis inceptor* inicia referindo-se a Aristóteles como ao mais preclaro dentre os filósofos do passado, os quais foram luminares a espantar a escuridão das trevas. Colocando-se, pois, no rol dos muitos que já expuseram obras do Filósofo, ele também se dispõe a fazê-lo, valendo-se para tanto também do trabalho já realizado por outros, que serão lidos criticamente por ele em seu comentário¹⁵. Ora, o comentário é antes de tudo uma exposição do pensamento de outrem, com quem não se precisa necessariamente concordar e, por isso, como já observara Alberto Magno, tentar expor o que Aristóteles tencionava dizer não significa fazer suas as idéias de Aristóteles. Pelo contrário, em certos casos, pode ser grande a discrepância que se tem ante algo dito pelo autor comentado, po-

¹⁴ "Dicet autem fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse, et ideo non consentire verbis eius; vel quod ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem. Et ad illum nos dicimus, quod qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere, quod numquam erravit; si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos. Tamen hoc modo quo rationes suae inducuntur, non sequuntur nisi quibusdam propositis, scilicet nihil incipere nisi mutatione physica, et nihil incipere nisi in tempore; et quod talibus suppositis nos bene concedimus, quod rationes suae sunt de necessitate concludentes. Et constanter dicimus, quod quicumque bene intelligit Aristotelem, bene scit, quod ipse numquam probavit duo illa quae dicta sunt, quae tamen supposuit; et si voluisset probare quae posuit, non potuisset neque viam ad hoc habuisset..." (*Physica* l. 1, tr. 1, c. 14 (ed. Par. tr. 3, p. 532s).

¹⁵ Além de Averróis, há autores recentes, já falecidos, que não são geralmente citados pelo nome, entre os quais encontram-se Tomás de Aquino, Egidio Romano e Duns Scotus. Porém, como observam os editores (p. 12*), o debate é mais contundente quando se refere a autores vivos, como Walter Burleigh.

dendo-se, e devendo-se mesmo, discordar dele, o que não impede, contudo, que o comentador do texto procure explicar fielmente o que o autor (Aristóteles, no caso) escreveu. É este o projeto de Ockham, que assim o explicita: "Apesar de, graças ao auxílio divino, [Aristóteles] ter encontrado muitas e grandes verdades, contudo, limitado por sua condição humana, misturou não poucos erros à verdade. Portanto, ninguém atribua a mim as opiniões que apresentarei, pois meu propósito é apresentar não o que penso ser a verdade católica, mas o que este filósofo aprovou, ou o que, segundo me parece, deveria aprovar, sendo fiel a seus princípios. Quanto à sua opinião, é lícito pensar coisas diversas e opostas, pois ele não foi o autor da Sagrada Escritura".¹⁶

Se houve um teólogo medieval a quem se poderia chamar de aristotélico, seria Tomás de Aquino (1224 – 7.03.1274). De fato, deve-se a ele, mais do que a Alberto Magno, a incorporação do pensamento aristotélico à cosmovisão cristã e, em seus comentários a doze das obras do Estagirita, criou algo assim como um cânon ocidental de hermenêutica de Aristóteles. Mas as aparências enganam e uma leitura pouco atenta pode enganar. O aristotelismo de Tomás exige um grande esforço interpretativo e comparativo, ao final do qual constata-se que o frade dominicano soube, como ninguém, valer-se do excepcional sistema aristotélico para montar o próprio sistema, que difere em muito do de Aristóteles. Para comprovar o que estamos dizendo, remetemos a um estudo, hoje clássico: o de J. Owens, mostrando como a noção de ser, fundamental em toda a metafísica, é montada por Tomás com categorias aristotélicas, mas de modo nada aristotélico.¹⁷ Tomando a causa eficiente, e colocando-a como causa anterior a toda forma e matéria e causa de toda a forma e de toda a matéria, Tomás faz dela o princípio primeiro, o qual, em primeiro lugar, dá a existência à forma e à matéria; Aristóteles, ao contrário, vê na forma a causa eficiente que se une à matéria, nada havendo de anterior a elas. Com isso, enquanto o Filósofo concebe o ser como uma essência que recebe a matéria e a forma, Tomás o concebe como existindo sob dois modos diferentes: de um lado, como aquela causa eficiente primeira, que possui o ser por si mesmo, e cuja essência, então, encontra-se na própria existência; de outro, como aquele que participa do ser, que recebe o ser, mas não o possui por si mesmo. Para Aristóteles, ser deus difere de ser homem por se tratar de gêneros diferentes, tal como ser homem difere de ser pedra. Para Tomás, ser Deus é possuir o ser por si; ser homem, é receber o ser – e há distância intransponível entre o ser em si e o ser participado, entre criador e criatura.

¹⁶ "Sane licet vir iste multa et magna divinitus adiutus invenerit, nonnullos tamen impeditus humanitus errores immiscuit veritati. Eapropter opiniones recitandas mihi nullus ascribat, cum non quid iuxta veritatem catholicam sentiam, sed quid istum philosophum approbasse vel secundum sua principia, ut mihi videtur, approbare debuisse putem, referre proponam. De intentione autem eius diversa et adversa, cum ipse Scripturae Sacrae auctor non fuerit, sine periculo animae licitum est sentire" (*Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prologus, OPH 4, p. 4).

¹⁷ J. Owens. "Aristotle and Aquinas", in N. Kretzmann e E. Stumpff (ed.) *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, CUP, 1993, p. 18-59.

Permito-me citar mais um exemplo de como Tomás de Aquino pensa que devem ser lidos os filósofos. Tomo-o do seu comentário ao *De caelo et mundo*.¹⁸ Ao perguntar-se se o mundo é gerado ou não, insiste nas observações de Aristóteles sobre a necessidade de resolver as dúvidas e de conhecer opiniões diferentes, com as quais o filósofo deve confrontar-se, sem se deixar levar pela paixão. Observa então, citando Aristóteles, que, antes deste, todos admitiam que o mundo fora gerado, podendo-se reduzir a três as respostas dadas: a dos poetas e teólogos, de que foi gerado e não deixará de existir; a de Demócrito, dizendo que, assim como começou a existir, também haverá de extinguir-se, e a de Empédocles e Heráclito, que defenderam um eterno retorno. Ora, Aristóteles coloca Platão como alguém que aceitou a primeira opinião. Mas, prossegue Tomás, os comentaristas gregos divergem a respeito, afirmando Simplício que Platão e os poetas e teólogos ocultavam seu pensamento de forma enigmática e, por isso, não os podemos tomar pelas palavras com que se expressam, mas devemos procurar o que tais palavras ocultam. Já Alexandre de Afrodísias coloca-se em posição contrária, dizendo que Aristóteles critica-lhes as palavras e também o pensamento. Tomás não toma parte na discussão, por parecer-lhe inócua, pois o estudo da filosofia não se preocupa tanto como o que os outros disseram, mas com a verdade das coisas.¹⁹ Ele se coloca, pois, na posição de filósofo – ao contrário de Boaventura que haverá de olhar os problemas filosóficos sempre com as lentes de teólogo – e, como tal, faz esta pequena grande observação, que todos os teólogos medievais haveriam de subscrever: os pensadores do passado são lidos não para serem repetidos – e aqui a grande distância entre o renascimento filosófico do século XIII e o renascimento artístico do século XV –, mas para, no debate com eles, chegar-se à descoberta da verdade.

Duns Scotus (1266 – 08.11.1308) aproxima-se da questão por um ângulo diferente. Em seu Prólogo à *Ordinatio*, seguramente o mais importante prólogo que um medieval antepôs a uma obra²⁰, a primeira das cinco questões colocadas é exatamente a da relação entre Filosofia e Teologia, ou melhor, entre filósofos e teólogos. Ao perguntar-se sobre ‘Se, para salvar-se, é necessária alguma doutrina revelada’, constata ele que existe uma *controversia inter philosophos et theologos*,²¹ uma divergência entre filósofos e teólogos, defendendo os primeiros a auto-suficiência da razão, enquanto os segundos insistem na necessidade da revelação divina. Examinando o porquê de tal divergência, Scotus acentua a separação entre filosofia e teologia, criticando alguns filósofos que apresentam conclusões aparentemente filosóficas, as quais, porém, em verdade, apóiam-se em premissas teoló-

¹⁸ Cf. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, l. 1, lect. 22.

¹⁹ “Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum; quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum” (*Ibid.* lect. 22, n. 8).

²⁰ Tradução para o português por Roberto H. Pich. *Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*. Col. ‘Pensamento Franciscano’ Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Ifan, 2003.

²¹ Cf. *Ordinatio* I, Prologus, p. I, n. 5; Vat. I, p. 4.

gicas – e o criticado, no caso, não é cristão, e sim um muçulmano: nada mais, nada menos que Avicena.²² Por outro lado, olhando para a história da Filosofia, Scotus constata que, no decurso do tempo, há certas conclusões que são verdadeiras constantes, aceitas por todos. Assim, por exemplo, desde Aristóteles, passando a Antiguidade e o mundo árabe, os filósofos colocam-se na linha do necessitarismo, afirmando que Deus age por necessidade, ou que os seres procedem de Deus necessariamente. Já os teólogos, observa ele, dizem exatamente o contrário: Deus é livre e as coisas procedem livremente de sua bondade. Do mesmo modo, enquanto os filósofos concluem pela unidade de Deus, os teólogos afirmam a unidade da natureza, mas a trindade de pessoas²³. Ora, no debate que venham a travar entre si, os teólogos não podem apresentar seus argumentos como provas filosóficas, pois as premissas não são filosoficamente demonstráveis; por isso, o que subsiste de seus argumentos, a nível filosófico, são *persuasiones*, persuasões. Já os filósofos, de sua parte, não têm como refutar os argumentos dos teólogos, argumentos que, se não possuem a consistência da apoditicidade, contudo, não pecam contra as regras da lógica e da metafísica, classificando-se, pois, como prováveis.

Um exemplo conhecido de como Scotus aplica sua afirmação ao defrontar-se com os filósofos encontra-se na segunda parte da distinção oitava da *Ordinatio* I, or.de, ao tratar da imutabilidade divina, adentra-se pelo problema da produção dos seres.²⁴ Da imutabilidade e necessidade do ser primeiro, os filósofos concluem pela imutabilidade e necessidade na cadeia dos seres. Fazendo um acerto com eles, Henrique de Gand procurara mostrar como era falha sua argumentação. Scotus concorda com Henrique, ao afirmar que, fora de Deus, tudo é ontologicamente mutável e contingente, mas discorda de Henrique na crítica que este faz aos filósofos. Parece-lhe que, examinando a fundo os textos, não se deve atribuir aos filósofos coisas mais absurdas do que as que de fato disseram,²⁵ pois, de fato, não existe incoerência na argumentação deles, mas tão somente dedução correta a partir de um princípio falso.²⁶ Por isso, os argumentos de Henrique, embora sejam válidos para os católicos, contudo não são conclusivos para os filósofos, para os quais eles não passam de prováveis.²⁷

Um outro exemplo da atitude de Scotus ante Aristóteles encontra-se nas *Questões sobre a Metafísica*, quando se pergunta se é correta a afirmação deste de que os irracionais agem necessariamente e os racionais livremente. Ao analisar a afirmação, procura ater-se à intenção do Filósofo (o que, tal como também em

²² *Ibid.*, n. 33; I, 19s.

²³ *Ibid.*, n. 41; I, 23-25.

²⁴ *Ordinatio* I, d. 8, p. 2, n. 223-306, Vat. IV, 279-328.

²⁵ *Ibid.*, n. 250; IV, 294.

²⁶ "Itaque concordant Aristoteles et Avicena in sequentibus ex uno principio falso – in quo concordant – scilicet quod Deus necessario se habet ad quilibet quod est extra se, ad quod immediate vel mediate immutabili comparatur (*Ibid.* n. 225; IV, 297).

²⁷ "Ista ratio, licet sic bona sit catholicis, non tamen convinceret philosophos" (*Lect.* I, d. 8, n. 246; XVII, 92).

Tomás de Aquino, já é sinal de que está discordando dele), e observa que se tal afirmação for feita com referência à inteligência, ela não subsiste, pois a inteligência não é livre, mas volta-se necessariamente para a verdade; livre é vontade, que *est oppositorum*, isto é, que pode voltar-se tanto para um, como para outro. Daí que a verdadeira distinção deve ser feita entre natureza e vontade, e não propriamente entre natureza e inteligência, visto que a inteligência, em si, situa-se no campo da natureza, sem exercer opção ante alternativas.²⁸

Enfim, e não sem razão, *Boaventura* (1217-15.07.1274) é aqui aventado, tanto por sua posição singular ante o problema como, principalmente, por Olivi haver convivido com ele em Paris e ter sido seu ouvinte.²⁹ Nenhum dos teólogos percebeu tão rápido e com tanta acuidade a crise que o aristotelismo radical levava em seu bojo, e talvez ninguém traçou com tanta clareza os limites da teologia ante o saber pagão, como Boaventura. Em seus *Comentários às Sentenças*, obra de início da carreira, vê-se que, para ele, como para os demais, Aristóteles – de quem possui bom conhecimento – goza de posição privilegiada enquanto filósofo; ao longo de sua obra, cita-o centenas de vezes e chama-o de *excellior inter philosophos*.³⁰ Alguns anos depois, ante o crescimento do que se costumou chamar de “averroísmo latino”, foi a primeira voz a levantar-se em defesa do que lhe parecia ser a ortodoxia católica. Ao contrário de Tomás, que em seus debates contra os “averroístas” procurava mostrar como estes – e Averróis – estavam deturpando Aristóteles, Boaventura se interessa, acima de tudo, em mostrar os limites do pensamento não-cristão, incluindo o aristotélico.

Sua polêmica, é claro, trava-se com os contemporâneos e, por isso, não está a exigir de Aristóteles aquilo que ele não poderia oferecer. Assim, por exemplo, ao falar sobre a questão da eternidade do mundo – um dos erros fundamentais dos averroístas – julga que o pensador grego não pode ser criticado por suas afirmações, pois “falava como filósofo natural, isto é, dizendo que, por natureza, o mundo não pôde ter começado”.³¹ Contudo, aponta para a deficiência fundamental de Aristóteles, que foi a negação das idéias em Deus. Devido a ela, pensa Boaventura, o Filósofo incidiu em três erros graves, causa de todos os demais: admitiu a eternidade do mundo, a unidade do intelecto e o necessitarismo: “Três erros devem ser evitados nas ciências, erros esses que destroem a Sagrada Escritura, a fé cristã e toda a sabedoria. O primeiro deles vai contra a causa do ser, o segundo contra a razão do conhecer e o terceiro contra a ordem do viver. O erro contra a

²⁸ “Si autem intelligatur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potest se determinare ad alterum, sed modo libero, potens se determinare” (*Quaest. In Metaph. IX*, q. 15, n. 41; *Opera Philosophica IV*, 686).

²⁹ Sobre a posição de Boaventura ante Aristóteles cf., com indicação de bibliografia, L. A. De Boni. “Apresentação”, In: *Boaventura de Bagnoregio – Escritos filosófico-teológicos*, Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/USF, 1999, p. 30-34.

³⁰ *II Sent. d. 1*, p. 1, q. 1; II, 22.

³¹ “De aeternitate mundi [Aristoteles] excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, scilicet quod per naturam [mundus] non potuit incipere” (*In Hexaem. VII*, n. 2; V, 365).

causa do ser é aquele que afirma a eternidade do mundo, dizendo que o mundo é eterno. O erro contra a razão de conhecer é o do necessitarismo, dizendo que todas as coisas acontecem por necessidade. O terceiro erro é o da unidade do intelecto humano, colocando que há um só intelecto para todos".³²

Enganar-se-ia, porém, quem pensasse que um filósofo pagão que aceitasse a existência das idéias poderia chegar à plenitude da verdade. A filosofia, diz Boaventura, é apenas um grau do saber, o mais elevado dentre os saberes humanos, mas o ínfimo na escala que leva à plenitude do conhecimento. Acima dela encontra-se o saber teológico e, acima deste, o saber da contemplação de Deus. Os filósofos erraram necessariamente, porque a filosofia, devido à condição humana, é limitada, e eles, sem a fé, não puderam ir além dela. O mais sublime entre os conhecimentos humanos precisa ser iluminado pela fé. "A filosofia é um caminho para as outras ciências; quem deseja permanecer nela cai nas trevas".³³ Se, pois, por um lado, não se podia esperar mais dos pagãos e dos não-cristãos, por outro lado, devia-se exigir dos cristãos que não se ativessem à filosofia, como se ela fosse um fim em si mesma, ignorando a revelação, pois isto equivalia a manter-se conscientemente no caminho que leva erro.

3 Olivi ante os filósofos

Olivi estudou em Paris no auge da crise "averoísta". Sua permanência naquela cidade deve ter-se estendido no mínimo entre 1266 e 1274, tendo ouvido as *collationes* de Boaventura³⁴ e tendo acompanhado de perto o debate a respeito do papel da filosofia pagã e árabe no pensamento cristão. Nesta polêmica, os franciscanos adotaram uma posição comum em defesa da fé cristã, que julgavam ameaçada pela heresia dos novos tempos. Boaventura e João Pecham foram seus principais representantes. Lendo-os, percebe-se que lhes parecia suspeita até mesmo a posição de Tomás de Aquino, que também se engajara contra os averroístas. Olivi vai herdar de seus confrades a consciência da clara separação entre a filosofia e a teologia e a consciência dos limites da filosofia e de sua função ancilar.

Além disso, é imprescindível situar devidamente este texto em seu devido contexto. O *De perlegendis* não é uma *quaestio* perguntando-se sobre o significa-

³² Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant, quorum unus est contra causa essendi, alius contra rationem intelligendi, et tertius contra ordinem vivendi. Error contra causa essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere, quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere, quod unus est intellectus in omnibus" (*De donis Sp. Sancti* VIII, n. 16; V, 497; cf. *In Hexaem.* VI, n. 2-4; V, 360s.).

³³ "Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat, hoc est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum unum et trinum, potentissimum et optimum secundum ultimam influentiam bonitatis [...] Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare cadit in tenebris" (*De donis sp. Sancti* IV, n. 13; V, 477). Onde Boaventura mais detalhadamente expõe sua visão sobre o problema é em *Haxaem* VI-VII e XIX; V, 360-368 e 419-424.

³⁴ Cf. *Quaestiones in II Sent.* (ed. B. Jansen, Quaracchi, 1922-1924), vol. I, p. 98.

do e a importância da Filosofia – e dos filósofos – para o pensamento cristão e a vida cristã. Se o fosse, haveria de, como de costume, apresentar os argumentos pró e contra e, no final, a resposta do autor. Mas não é o que acontece. O texto possui a estrutura de um sermão, ao qual falta a recapitulação final, que talvez existisse e tenha sido perdida. E, como sermão, dirige-se a uma classe especial de público: aos acadêmicos. Trata-se, pois, de uma *collatio*, semelhante às de outros teólogos; semelhante, principalmente, às de Boaventura. O texto do Evangelho, colocado no exórdio, serve para indicar o ângulo, sob o qual o autor vai tratar o tema. E nada a estranhar que, para uma platéia de estudantes, embevecidos ante o saber filosófico que acabara de chegar ao Ocidente, e que gerara, há pouco, grave perturbação em Paris, Olivi se haja decidido a falar sobre os limites da Filosofia.

Mas estas circunstâncias externas, por si só, não permitem chegar ao âmago da posição oliviana. Noutras palavras, para se compreender melhor o *De perlegendis philosophorum libris*, é necessário saber qual o lugar que Olivi atribui à Filosofia dentro da vida cristã; é preciso levar em consideração o modo como Olivi relaciona a filosofia e toda a ciência mundana com sua interpretação do que vem a ser a vida religiosa, tal como fora proposta por são Francisco.

Envolvido pela longa controvérsia que se travou entre franciscanos e outros grupos eclesiais, e entre os *espirituais* e os *conventuais* – controvérsia esta que escapa aos limites do presente trabalho³⁵ –, Olivi, em seus escritos, insiste em dois pontos. Em primeiro lugar, no significado central da pobreza, não só para a vida franciscana, mas para a vivência cristã em geral. Não se trata simplesmente de um dos três votos da vida religiosa, nem apenas de uma das muitas virtudes, iluminada ela, como as demais, pela caridade. A pobreza voluntária é um modo específico de ser, uma opção de vida de quem aspira à mais alta perfeição, pois Cristo não disse ao jovem que queria segui-lo que praticasse a caridade, que desse esmolas, que obedecesse aos superiores, etc., mas sim: “Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres e terás um tesouro no céu; depois, vem e segue-me” (*Mt* 19, 21). O segundo ponto, tipicamente oliviano, é a questão do *usus pauper*, o uso pobre das coisas.³⁶ Não basta fazer o voto de pobreza, não basta dizer que não se possui nada, nem individualmente, nem como ordem religiosa: é necessário não possuir e/ou não utilizar de fato. Há uma *contraditio in terminis*, e uma blasfêmia contra o que de mais sagrado do espírito de são Francisco, quando um frade diz que, sendo ele e a ordem juridicamente pobres, nada o impede de morar em um luxuoso convento, de alimentar-se como os nobres ou de usar, como meio de transporte, um cavalo emprestado. O *usus pauper* requer que se viva concretamente a pobreza, assim como vivem os deserdados do mundo:

³⁵ Sobre esta questão, com indicação de bibliografia a respeito, cf. L. A. De Boni, ‘O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV’, in: *Patristica et Mediaevalia* XIX (1998), p. 23-50. Cf. também, embora não concordemos in totum com algumas idéias do autor, J. Bórmida. *A não-propriedade – Uma proposta dos franciscanos do século XIII*. Porto Alegre: EST, 1997.

³⁶ Cf. D. Burr (ed.) *Petrus Ioannis Olivi – De usu paupere: The Quaestio ant the Tractatus*, Firenze/Perth: Leo Olschki/Un. of W. Australia, 1992.

roupa, habitação, comida pobres – isto é, a vida concreta, e não apenas declarações retóricas – são parte constitutiva do voto de pobreza. Pobre voluntário é aquele que deixa de lado o mundo, contentando-se com o mínimo que lhe permita viver.

Este tipo de pobreza material ilumina-se por uma decisão interior de *contemptus mundi*, de abandono das coisas mundanas, como condição de possibilidade de uma vida nova, uma vida diferente, onde o espaço para a contemplação torna-se muito mais amplo. Aquele que não prende seu coração aos bens materiais, pode voltá-lo como muito maior facilidade para a contemplação – que o diga Francisco de Assis. Ora, entre os bens deste mundo, a que se deve renunciar, encontra-se também a sabedoria mundana, aquele tipo de conhecimento que também pode tornar-se entrave para a contemplação. A ela também, portanto, aplica-se o *usus pauper*, isto é, o frade e o cristão devem valer-se dela na quantidade necessária para melhor amarem a Deus e ao próximo. Por isso, dedicar-se a ela por passatempo, é uma inversão de valores. Manter acalorados e extensos debates em torno dela, parece-lhe algo fútil. Voltar-se para ela como para um bem absoluto, é cair em uma espécie de idolatria, é cultuar o conhecimento humano acima do conhecimento divino.³⁷

Com isso chegamos à raiz do problema: o ponto a partir do qual se define qual o lugar da filosofia, e do estudo em geral, no projeto oliviano.³⁸ O texto onde ele melhor explicita seu pensamento a respeito são as quatro primeiras *Quaestiones de perfectione evangélica*.³⁹ É dentro delas – que constituem, na verdade, um amplo projeto teórico do frade provençal – que se determina qual o lugar que a filosofia, e qualquer espécie de saber, ocupa no pensamento oliviano. Na linha do que se convencionou chamar de voluntarismo franciscano, ele afirma a superioridade da vida contemplativa sobre a ativa, pois aquela visa à ação que nos une diretamente a Deus, nosso fim último, enquanto a vida ativa apenas nos dispõe para a contemplação. A visão de Deus, porém, não é propriamente uma ação intelectual, mas um ato de amor em sua mais elevada forma, a de *amor amicitiae*. O conhecimento, com isso, não é menosprezado ou ignorado: ele é um momento importante, e mesmo imprescindível, preparatório da contemplação. Além disso, nesta vida, o homem não consegue dedicar-se o tempo todo à contemplação e, assim sendo, a vida ativa oferece a necessária alternância, que permite, depois, uma dedicação maior à contemplativa.

Ora, sob esses pressupostos, o saber mundano não pode ser visto como um valor em si mesmo. Sua bondade não se deixa determinar por uma análise intrínseca do que seja o saber, pois ela pode variar, chegando mesmo, em certos casos,

³⁷ F.-X. Putallaz, *Insolente liberté* (Fribourg/Paris: Ed. Universitaires/Cerf), 1995, p. 131-135, mostra como o conceito de idolatria é fundamental na relativização que Olivi confere ao saber filosófico.

³⁸ Cf. D. Burr, 'Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers', in: *Franciscan Studies* 31 (1971), p. 41-71, aqui p. 41.

³⁹ A *quaestio* I foi publicada em *Studi Francescani* LX (1963), p. 402-445; as *quaestiones* II-IV em *Studi Francescani* LXI (1964), p. 113-167. As duas primeiras questões tratam da contemplação e as outras duas do estudo.

a receber uma conotação negativa, já que as coordenadas para julgar o valor do conhecimento são fornecidas pelo quanto ele contribui para a contemplação.⁴⁰ O estudo possui uma certa prioridade sobre outras atividades humanas, na medida em que devemos conhecer a verdade e a bondade das ações que desejamos praticar, mas, em si mesmo, ele é inferior aos atos internos da vontade, como a compaixão e a abnegação, pois tais atos são meritórios em si mesmos.⁴¹ Relativizado em seu valor, o estudo pode, pois, tanto ser necessário, como útil, como danoso. Ele é necessário, por exemplo, naquilo que traz de melhor conhecimento para quem deve dirigir os outros; ele é útil com relação àquelas disciplinas que ajudam a melhor compreender a Sagrada Escritura; ele é danoso quando tomado como valor absoluto, pois que, então, se afasta de sua função primordial de colocar-se a serviço da contemplação de Deus.

A fidelidade de Olivi a estes enunciados manifesta-se, de forma modelar, nos escritos em própria defesa, redigidos ante diversas acusações que lhe foram feitas a partir de sua própria obra. A mais conhecida destas acusações – datada de 1282-83 – surgiu de um pedido do geral da ordem a sete frades de Paris⁴² para que se manifestassem sobre a ortodoxia da obra oliviana. Pinçando textos dele dos *Comentários às Sentenças*, à moda das então recentes condenações feitas por E. Tempier em 1277, os examinadores elencaram, em um *rotulus* – que se perdeu –, uma série de erros, apontando a censura aplicável a cada um; depois, em outro documento, em forma de carta, autenticada pelos respectivos sinetes (por isso conhecida como *Carta dos sete selôs*⁴³), apresentavam 22 proposições afirmativas, a que todos deveriam ater-se.⁴⁴ Enviou-se cópia da mesma aos os conventos da Província de Olivi, e ele próprio foi solicitado a apor a ela sua assinatura, em sinal de concordância com a mesma.

Como entre o elenco de erros do *rotulus* e as afirmações da carta não havia uma clara interdependência, Olivi assinou a mesma, mas reagiu ao episódio todo com três escritos,⁴⁵ enviados a seus censores e/ou a autoridades da ordem. Neles critica o modo do processo contra ele, pois sequer lhe concedeu o direito de defe-

⁴⁰ *Quaestio* III, p. 149.

⁴¹ *Quaestio* IV, p. 162.

⁴² Eram eles, os mestres Droco Pravinense (provincial da França), Arloto de Prato (depois ministro geral), Simão de Lans e João de Galles (ou Wallensis, autor do célebre *Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum*) e os bacharéis Ricardo de Mediavilla, Egídio de Bensa e João de Murrovalle (mais tarde também ministro geral e perseguidor de Olivi).

⁴³ Cf. '*Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Joannis Olivi edita*', in: *Archivum Franciscanum Historicum* [AFH] 47 (1954), p. 45-53.

⁴⁴ Sobre as condenações que pesaram sobre Olivi, cf. C. Partee, 'Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study', in: *Franciscan Studies* 20 (1960), p. 215-260; D. Burr, *Petrus Joannis Olivi and the Philosophers...*; id., 'The Persecution of Peter Olivi', in: *Transactions of the American Philosophical Society*, 66 (1990), p. 1-98. id. *Olivi e la povertà francescana*. Milano: Ed. Biblioteca Franciscana, 1992 (ed. Inglesa *Olivi and Franciscan Poverty: the Origins of the usus pauper Controversy*. The Univ. of Pennsylvania Press, 1989), p. 89-125.

⁴⁵ Estes textos foram publicados por D. Laberge, sob o título 'Fr. Petri Joannis Olivi O. F. M., *Triascripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285*', in: *AFH* 28 (1935), p. 135-155, 374-407, e 29 (1936), p. 98-141, 365-395.

sa,⁴⁶ permitindo-se os censores a simplesmente improbar-lhe os escritos, chegando mesmo a atribuir-lhe teses que jamais defendeu.⁴⁷ Aliás, por vezes, parece-lhe que existe até má-fé por parte dos acusadores. Também observa que é necessário demonstrar que o que eles estão afirmando é algo de fé católica, e não mera opinião de professores.⁴⁸ Por isso, solicita a seus censores que, em vez de uma simples lista de verdades, autenticada por sete sinetes, enviem-lhe um texto, no qual, valendo-se das formas costumeiras de argumentação, fique demonstrado quais os erros que ele cometeu e onde seus escritos contrariam as verdades da fé cristã. Lendo, então, os argumentos que eles apresentarem, dispõe-se a corrigir o que possa ter dito ou escrito de errado⁴⁹ contra a fé. Caso contrário, sentir-se-ia constrangido por haver subscrito o documento, pois equivaleria a mentir, admitindo como proveniente de seus escritos o que ele, de fato, jamais escrevera, nem disse-
ra.⁵⁰

E surge, então, a originalidade do autor: os erros de que foi acusado são por ele divididos em duas classes, isto é, erros teológicos e erros filosóficos. Mantendo-se fiel ao que sempre afirmou, diz que, se lhe for demonstrado que cometeu erro contra a fé, dispõe-se a abjurar de imediato suas afirmações; quanto, porém, "a questões filosóficas, que não tangem nossa fé", observa ele, "não apresentei nenhuma defesa. Submeti tais casos, simples e absolutamente, ao vosso juízo, em parte porque detesto as afirmações, principalmente quando categóricas, e em parte porque, mais do que muitos imaginam, não me interessa e mesmo desprezo tais temas, como transparece do modo de que me vali, apenas recitando esses textos filosóficos".⁵¹ Por isso, como ele mesmo confessa, seu costume, quanto à

⁴⁶ AFH 28, p. 407.

⁴⁷ "[...] miror satis, quomodo tam rigidus processus est contra me actus [...] cum omnia iura, tam civilia quam canonica, clamant quod reus ante debeat audiri quam sententialiter condemnari" (AFH 28, p. 132). [...] ad improbationem dictorum meorum nulla ratio aut auctoritas inducitur sed absolute mea dicta vel mihi imposita improbat, praecise dicendo: 'hoc est haereticum vel falsum [...]' nec ibi etiam ex dictis meis contra me probatur, quod ego sensum illum qui mihi ibidem imponi videtur semper habuerim, sed tanquam sit hoc certum et ratum, sine mora damnatur" (AFH, 28, p. 134).

⁴⁸ "Hinc est, carissimi patres, mihi valde venerabiles, et merito reverendi ac metuendi, quod quamvis ego abominandus hominico, ne dicam quam respectu Dei, sed etiam respectu vestri sim nihil, et si dici queat minus quam nihil, ex hoc tamen a me obedientiam talem exigere aut exigendam consulere non debetis, ut dictis vestris, quamvis solemnibus, quamvis reverendis, tanquam catholicae fidei [...] omnino debeam subdi, nisi enodatione luce clariori primitus innotescat vestrum dictum esse verum dictum catholicae fidei et Scripturae sacrae" (*Ibid.*, p. 131s).

⁴⁹ "Si autem... iudicor errasse, ostendatur mihi hoc, et libenter volo corrigi et edoceri; sed meo iudicio sola cruce signatio, vel solum dicere: 'falsum et erroneum est', non sufficiunt eruditioni meae" (AFH 28, p. 397).

⁵⁰ 'viderer concedere, et hoc mendose et contra conscientiam meam, quod ego in illo erroneo vel haeretico sensu qui mihi erat impositus, ea dixissem' (*Ibid.*, p. 133).

⁵¹ "[...] de his quae erant philosophica, fidem nostram non contingentia, nullam vim feci, sed ea simpliciter et absolute subieci iudicio vestro pro eo quod eorum assertiones, et praecipue pertina- ces, ego in parte detestor, et in parte, plusquam a plerisque credatur, negligo et parvipendo, sicut satis potest patere ex modo quem tenui in huiusmodi philosophica recitando" (*Ibid.*, p. 134). Algo semelhante diz ele, poucas páginas antes, com referência aos predicamentos: "De hoc nihil assertive quod sciam dixi, licet inter multas opiniones aliquid de hoc recitaverim; et quia de huiusmodi phi-

filosofia, foi o de apresentar opiniões diversas, sem tomar partido. Aliás, em alguns casos, cabe acrescentar, chegou a apresentar sua própria opinião sob um anônimo *quidam*, e, depois, concluiu expressamente em favor da opinião oposta, por julgá-la mais solene e comum.⁵²

O saber filosófico, portanto, é algo que, para ele, possui um valor relativo, que deve ser visto de forma crítica. "Olivi", anota D. Burr, "possui consciência aguda de que a filosofia aristotélica nasceu em um ambiente religioso estranho e tende a crer que Aristóteles aceitou seu ambiente de tal modo a produzir uma filosofia que, entre outras coisas, possui decididamente implicações politeístas",⁵³ inadmissíveis para um cristão. Assim sendo, embora, como todos os escolásticos, costume tratar a filosofia aristotélica como expressão da razão natural, contudo, de fato, mantém-se ante ela em uma atitude crítica de quem sabe que Aristóteles por vezes argumenta de modo estulto,⁵⁴ ou que pressupõe exatamente o que deveria provar.⁵⁵ Aristóteles significa, pois, a sabedoria – e também a ignorância – deste mundo. Assim sendo, de modo nenhum pode ser tomado como "a regra inefável de toda verdade",⁵⁶ como "o deus deste mundo".⁵⁷ Para os cristãos, ele não pode ser tomado como Deus ou como autoridade,⁵⁸ pelo contrário, em seu conjunto, a filosofia dele e dos pagãos "é vazia e enganosa"⁵⁹ e, portanto, ela deve ser lida com ressalvas.

Ante tais palavras, podemos dizer que estamos assistindo ao ressurgimento de Tertuliano em pleno século XIII? De maneira alguma. Olivi está longe de negar o recurso à Filosofia na constituição do discurso teológico. Ele sabe muito bem que a redescoberta da filosofia grega foi, sem dúvida, de importância única para a teologia cristã medieval, que sem ela não se teria articulado de modo sistemático e nem mesmo manteria sua pretensão à cientificidade. Em seus *Comentários às Sentenças* e em todos os outros textos, quando se faz necessário, trava um diálogo profícuo com Aristóteles, mas também com demais pensadores pagãos e árabes, com a mesma intensidade com que, naquela época, o faziam os demais teólogos. Ele também se pergunta se Aristóteles não está sendo mal-interpretado, quando sua autoridade é invocada em favor de uma posição que parece indefensável.⁶⁰ E, mais ainda, por vezes prefere a solução do Filósofo à de um mestre cristão.⁶¹ Como anota F. Delorme, na apresentação do *De perlegendis philosophorum libris*: "[...]

losophicis non multum curo, paratum sum revocare, quamvis communem opinionem in scholis semper tenuerim" (*Ibid.*, p. 130).

⁵² Cf. D. Burr, 'Petrus Joannis Olivi...', p. 47.

⁵³ D. Burr, 'Petrus Joannis Olivi...', p. 67.

⁵⁴ *II Sent.* q. 11; I, 199.

⁵⁵ *Ibid.* q. 7, I; 145.

⁵⁶ *Ibid.*, q. 27; I, 479.

⁵⁷ *Ibid.*, q. 58; II, 482.

⁵⁸ "Non est ipse nobis Deus seu auctoritas" (*Ibid.*, q. 54; II, 269).

⁵⁹ *Ibid.*, q. 16; I, 199.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁶¹ Por exemplo: "[...] in hac parte melius vidit etiam Aristoteles quam Hugo" (*II Sent.*, q. 58; II, 436).

erraria, estaria enganando a si e aos outros, quem considerasse este opúsculo como um escrito para levar à guerra contra os filósofos".⁶²

Tal como Boaventura, anos antes, o que Olivi recusa não é propriamente o Aristóteles histórico, ou os outros filósofos não-cristãos. O que lhe é inaceitável é a leitura oclusiva e, por vezes, servil do pensamento greco-árabe, que estaria campeando entre professores universitários cristãos,⁶³ uma leitura que, não percebendo os limites de horizonte do paganismo, tendesse a retomar a Filosofia como um valor absoluto, válido por si mesmo e digno de um projeto de vida, tal como haviam feito os pagãos.⁶⁴ É contra eles que levanta ressalvas. Diz ele: "[...] não é de admirar que [Aristóteles] um pagão e idólatra, gerado e nutrido por idólatras [tenha dito tais coisas]. De causar estupefação é o fato de que cristãos, teólogos de profissão, e mesmo religiosos, admirem e quase que adorem os ditos dele em matéria referente à teologia ou à metafísica, isto é, em temas que tratam do sobrenatural".⁶⁵ E noutro texto: "Tenho certeza de que não me apego com amor a

⁶² *Antonianum* XVI (1941), p. 33.

⁶³ Que entre tais professores se contassem os "averroístas" da Faculdade de Artes, parece não haver dúvidas. Mas, as ressalvas ante Tomás de Aquino, em diversos outros textos olivianos, permitem supor que, a seu modo de ver, também o doutor Angélico era por demais aristotélico. Nisso mantém-se fiel a Boaventura e aos mestres franciscanos de seu tempo. No *De perlegendis* Tomás não é citado, mas em outras ocasiões Olivi polemiza diretamente contra ele. Cf. a respeito M. Th. D'Alverno, "Un adversaire de saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi", in *Saint Thomas d'Aquin 1274-1974*. Toronto, 1974, II vol., p. 179-218 (são editadas partes do c. 10 da *Lectura super Mattheum*); L. A. De Boni, "O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV", in *Patristica et Mediaevalia* XIX (1998), p. 31s.

⁶⁴ A emancipação da Filosofia ante a Teologia, a Filosofia como projeto de vida, este é o grande problema para Olivi, como já o fora para seu mestre Boaventura. Os limites da Filosofia são algo que tanto os teólogos como os filósofos admitem e, por isso, não são o específico a posição oliviana. Como observa F. v. Steenberghen (*Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Paderborn: F. Schöning, 1997, p.204), dizer que a razão, entregue a si mesma, leva ao erro, é algo compartilhado por Boaventura e Tomás. Aliás, comparando um texto conhecido dos dois, vê-se que Tomás chega mesmo a ser mais radical. Diz Boaventura, por exemplo: "Necesse est enim philosophantem in aliquem errorem labi, nisi adiuvetur per radium fidei" (*II Sent.* d. 18, a. 2, q. 1: II, 447s), enquanto Tomás afirma: "Investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur" (*SCG*, 1, 4). Para Boaventura, a razão entregue a si mesma cai em 'algum erro'; para Tomás, 'quase sempre em falsidade'. Noutros textos, Boaventura é mais radical: "[...] doctrina fidei magis veraciter est tradita, quam aliqua scientia philosophica, quia Spiritus Sanctus et ipse Christus, qui docuerunt veritatem fidei et sacrae Scripturae, in nullo falsum dixerunt nec in aliquo possunt reprehendi; quod de nullo philosopho arbitrari vere posse dici in traditione alicuius doctrinae, immo inveniuntur veris multa falsa permiscuisse" (*III Sent.* d. 23, a. 1, q. 4, ad 4^{am}); III, 482; cf. abaixo, nota 68). Também a possibilidade de que Aristóteles e os demais filósofos pudessem errar, como vimos acima, ao tratar da posição de Alberto Magno e de G. de Ockham, é algo que teólogos e 'artistas' igualmente admitiam, e Siger de Brabante diz com todas as letras: "[...] cum Philosophus quantumcumque magnus in multis possit errare" (pois o Filósofo, por mais eminente que seja, também pode errar em muitas coisas) (*Quaestiones in Metaphysicam*, q. 7, ed. W. Dunphy. Louvain-la Neuve: Inst. Sup. de Philosophie, 1981, p. 44; cf. *Ibid.* ed. A. Maurer, Louvain..., 1983, q. 7, p. 32). A concordância sobre estes dois temas, sem dúvida, é nuanceada, possui tonalidades diferentes, Tomás não é Boaventura, Siger está longe de Olivi; mas não foi a questão sobre 'cair em algum erro' ou 'cair quase sempre em erro' ou sobre quanto Aristóteles podia errar que provocou tanta polêmica.

⁶⁵ "Et quidem non miror de homine pagano et idolatra et ab idolatris genito et nutrito. Sed hoc nimis stupendum quod Christiani, professione theologi, et etiam religiosi, sic aestimant et quasi adorant dicta istius in iis quae ad materiam theologicam vel metaphysicam seu supernaturalem spectant (*II Sent.*, q. 6; I, 131).

questões filosóficas ou a quaisquer opiniões humanas, nem insisto nelas com pertinácia, nem as considero como coisas excelsas e importantes. Pelo contrário, detesto com veemência que o pagão Aristóteles e o sarraceno Averróis e outros filósofos infiéis sejam tidos por alguns em tanta estima e consideração e lhes concedam tanta autoridade, principalmente no que se refere aos ditos e escritos da sagrada teologia".⁶⁶

Não fora a polêmica da época, portanto, estavam a seu alcance outras leituras a respeito do significado do saber mundano para a vida cristã, como a desenvolvida por seu confrade Rogério Bacon, para quem todo o saber constitui uma unidade e foi dado por Deus aos homens.⁶⁷ Neste sentido, filosofia e teologia possuem o mesmo objeto, enquanto leituras interpretativas da palavra divina expressa na revelação bíblica e na revelação feita aos filósofos. Sem trair suas próprias convicções, Olivi poderia ter seguido por este caminho, contrabalançando então as citações dos textos de *Romanos* e *1 Coríntios*, nos quais contrapõem-se o saber cristão e o pagão, com outros textos bíblicos, onde Cristo é apontado como plenitude dos tempos e manifestação da bondade de Deus. Em vez de iniciar o sermão com a frase paulina: "*Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi*" (*1 Cor* 1,20) poderia tê-lo começado com as palavras de João: "*Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*" (*Jo* 1, 9). Com isso, mais do que valer-se das reservas de Agostinho ante os filósofos e a Filosofia, poderia recorrer a outros textos do mesmo autor, bem como a textos de toda a tradição patristica, desde Justino e Clemente de Alexandria, que apresentam o saber pagão como preparação para a fé, dizendo que a tênue luz da inteligência humana é partícipe da luz maior, da *lux vera*, do $\phi\omega\varsigma \alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\nu$ do Verbo divino.

Mas tal não é o propósito de Olivi na unilateralidade deste sermão. Num momento de crise, prefere palmilhar pelas trilhas de seu mestre, Boaventura, principalmente o Boaventura das *Collationes*, nas quais acentua-se o caráter propedêutico da filosofia, voltada para outras ciências mais sublimes, isto é, para o saber teológico e, acima deste, para o saber da contemplação de Deus. Os filósofos erraram necessariamente, porque a filosofia, devido à condição humana, é limitada, e eles, sem a fé, não puderam ir além dela. Ora, "a filosofia – diz Boaventura – é um caminho para as outras ciências; quem deseja permanecer nela cai nas trevas".⁶⁸ Se, pois, por um lado, não se poderia esperar mais dos pagãos e dos não-

⁶⁶ "Certus autem sum quod in talibus philosophicis aut in quibuscumque opinionibus humanis amore non inhaereo, nec pertinaciter illis insisto, nec eas secundum se velut res altas et magnas aestimo, quin potius vehementer detestor, quod Aristoteles paganus, et Averroes saracenus, et aequidam alii infideles philosophi a quibusdam in tanta aestimatione et veneratione et in tanta auctoritate habentur, et praecipue in dictis et scriptis sacrae theologiae" (*Tria scripta...* AFH 28, p. 406).

⁶⁷ J. H. Bridges (ed.) *The 'Opus Magnus' of Roger Bacon*, Oxford, 1897-1900 (3 vol), aqui vol. I, p. 33s.

⁶⁸ "Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat, hoc est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum unum et trinum, potentissimum et optimum secundum ultimam influentiam bonitatis [...] Philosophica scientia via est ad alias scientias, sed qui ibi vult stare cadit in tenebris" (*De donis sp. Sancti* IV, n. 13; V, 477). Onde Boaventura mais detalhadamente expõe sua visão sobre o problema é em *Haxaêm* VI-VII e XIX; V, 360-368.

cristãos, por outro lado, era necessário mostrar aos cristãos que ater-se à filosofia, sem o corretivo da revelação, equivalia a manter-se conscientemente no caminho que leva erro. Olivi dirá que Aristóteles é uma autoridade secundária, que nem sempre interessa,⁶⁹ que pode até causar horror,⁷⁰ uma autoridade humana que jamais poderá ser aduzida como se aduz a palavra da Escritura Sagrada. Equipará-lo, na prática, quando não também na teoria, com a palavra divina é uma forma de idolatria, é prender-se a ídolos.

Ser pobre dos bens deste mundo, significa também não se apegar às ciências mundanas, significa livrar-se de todas as formas de idolatria. O *usus pauper* do saber mundano liberta o homem para contemplação. Por isso, faz parte da perfeição evangélica que os filósofos sejam lidos na medida em que podem ser de auxílio para conduzir o cristão ao amor de Deus e do próximo.

⁶⁹ "Quod etiam Aristoteles hoc non senserit videtur, licet eius auctoritas mihi valde displiceat" (*II Sent.*, q. 31; I, 548).

⁷⁰ *Ibid.* p. 551.