

# SOBRE A FUNÇÃO DO DISCURSO SOBRE O SER NA FILOSOFIA MEDIEVAL

André Rangel Rios\*

**SÍNTESE** – O discurso sobre o ser em Tomás de Aquino é algo que deixa mais ansiosos os modernos que o próprio Tomás. A partir desta constatação abrem-se as portas para uma leitura crítica da história da filosofia e da própria filosofia – não só a medieval –, procurando situá-las em seu ambiente socioantropológico.

**PALAVRAS-CHAVE** – Discurso sobre o ser. Tomás de Aquino. Filosofia medieval. Filosofia e ambiente socioantropológico.

**ABSTRACT** – Thomas Aquinas' discourse about the being is something that troubles the moderns more than Aquinas himself. This statement opens the doors to a critical reading of the History of Philosophy and of Philosophy itself – not only the mediaeval one –, in order to place it in the social and anthropological environment.

**KEY WORDS** – Thomas Aquinas. Mediaeval philosophy. Philosophy and his social and anthropological environment.

A questão do ser é discutida em várias ocasiões na obra de Tomás de Aquino. Não se pode dizer, porém, que ele dedique a esta questão um tratamento suficientemente extenso, aprofundado e coerente que chegue a satisfazer aos intérpretes contemporâneos. De fato, para além de Kenny, que publicou recentemente um livro sobre a questão do ser em Tomás de Aquino,<sup>1</sup> outros intérpretes – gostaria de destacar em especial Wippel<sup>2</sup> – já estiveram perspicazmente desenvolvendo interpretações que visam apresentar de um modo basicamente coerente o pensamento de Tomás de Aquino sobre o ser. O que nisso nos chama atenção, porém, é que por vezes os comentadores contemporâneos, ao lidar com esta questão, se mostram movidos por uma ansiedade que está ausente em Tomás de Aquino, bem mais preocupado com as questões teológicas. Para os intérpretes e leitores contemporâneos de Tomás de Aquino, parece ser importante poder explicar de um

\* IMS/Uerj.

<sup>1</sup> Anthony Kenny, *On Being*. Oxford Univ. Pr., 2002.

<sup>2</sup> John Wippel *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington (DC), The Catholic University Press of America, 1984. Ver também: John Wippel, "Metaphysics" in: N. Kretzmann & E. Stump (eds.) *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge U. Pr. 1993 p. 85-127. Não podemos deixar de mencionar também a introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento, em: Tomás de Aquino *Comentário ao 'Tratado da Trindade' de Boécio – Questões 5 e 6*. São Paulo, Editora Unesp, 1999, p. 11-73.

modo coerente sua doutrina sobre o ser para que nos sintamos como entendendo o seu pensamento. Entender a questão do ser em Tomás de Aquino de certo modo nos tranqüiliza, ou seja, no nosso modo de pensar, compreender a questão do ser parece centralmente estruturante para que nos sintamos tendo um entendimento amplo e válido do pensamento de Tomás de Aquino; ainda que, por outro lado, nos seja claro que para Tomás de Aquino são as questões teológicas que conduzem seu pensamento e estruturam sua narrativa, de modo que, em geral, as questões que nossa formação acadêmica indica como sendo importantes questões filosóficas surgem relativamente secundarizadas em suas argumentações. Contudo, a questão do ser (sobretudo se considerarmos nela incluído o discurso de ser em geral: substância e acidente; potência e ato; matéria e forma etc.) é pervasiva e, assim, importante em sua obra, de modo que cabe perguntar qual seja, afinal, a função do discurso sobre o ser em seu pensamento, isto é, na estruturação de seu pensamento. Do mesmo modo, cabe perguntar por que a busca por estabelecer uma compreensão unitária e coerente para a questão do ser em Tomás de Aquino e em outros teólogos medievais e escolásticos é tão relevante para os comentadores, ou historiadores, modernos e contemporâneos da assim chamada filosofia medieval.

Em vista disso, podemos dizer, então, que, para discutir a função do discurso sobre o ser na narrativa metafísico-teológica da escolástica, temos de começar por discutir a função do discurso sobre o ser no que é delimitado como filosofia medieval na historiografia contemporânea da filosofia. Porém, dado este passo atrás, há que se recuar um pouco mais, pois teremos assim de comentar qual é a função da historiografia sobre a filosofia medieval dentro da historiografia contemporânea da filosofia. Considerando que a historiografia da filosofia é a propedêutica básica do estudo da filosofia, temos então que, dando ainda um outro passo atrás, comentar qual é o papel do estudo de filosofia, isto é, de história da filosofia, na organização dos saberes da universidade contemporânea – o que é também discutir qual seja basicamente a organização dos saberes na universidade contemporânea.

O que se chama hoje de filosofia é um currículo formulado a partir de uma concepção de universidade vinda do século XIX<sup>3</sup> e que – diferentemente do estudo da literatura, por exemplo, que derivou na Teoria Literária, nos Estudos Culturais e nos Estudos Pós-coloniais – este currículo foi muito pouco alterado em sua lógica geral, ou seja, as suas mudanças se restringiram praticamente apenas ao acréscimo de novos grandes nomes em seu panteão. A filosofia é, assim, uma disciplina em cujo currículo se alinharia, da Grécia Antiga à época atual, a quintessência do pensamento crítico Ocidental. A Filosofia teria produzido um rastro de rebentos como a física, a biologia ou a economia; rebentos que muitas vezes prosperaram em relevância a ponto de fazer sombra à própria filosofia. Conseqüentemente, a filosofia seria um saber que pairaria acima dos demais saberes e que, no ponto de

---

<sup>3</sup> Para uma discussão mais elaborada, precisa e criativa da questão das humanidades nos séculos XIX e XX, bem como de seu papel na atualidade, ver: Hans U. Gumbrecht, *The Powers of Philology. Dynamics of Textual Scholarship*. Urbana/Chicago, Univ. of Illinois Pr., 2003.

vista de muitos filósofos universitários, seria perigosamente secundarizada por uma prática científica por demais especializada e compartimentada, constantemente tendendo a esquecer-se de suas origens no pensamento filosófico. Daí os sempre renovados clamores de que o mundo precisa de filosofia. E, dentro do campo filosófico, há uma voz ainda mais ousada, como um rato que ruge, bradando que a filosofia precisa de filosofia medieval. De fato o currículo universitário valoriza a Grécia Antiga, a Era Moderna e, sobretudo, os filósofos a partir de Kant. Os filósofos medievais são os grandes preteridos. Exatamente estes grandes leitores e intérpretes de Aristóteles são deixados na sombra, ou mesmo, relegados à suposta *Dark Ages*. Um estudioso da filosofia medieval que aceite esta narrativa e como ela é contada, de fato, pode se sentir traído por esta disciplina universitária, a saber, a história da filosofia, à qual ele tanto se esforçou em servir fielmente. De certo modo, pode-se dizer que o movimento de desprendimento da filosofia das esferas eclesiásticas se deu, a partir do início do século XVI (ainda que os motivos e os argumentos relativos a esse desprendimento se alterassem no decorrer do tempo), com uma crescente minoração do estudo da escolástica. Na Alemanha Christian Wolff se refere repetidamente a Suarez, mas basicamente apenas a passagens das *Disputationes Metaphysicae*; Wolff de fato não está em diálogo com escolásticos medievais, de modo que serão sobretudo instituições católicas que buscarão manter a memória dos debates escolásticos.<sup>4</sup> Com efeito, até bem recentemente – e mesmo ainda hoje – o estudo dos filósofos, ou antes, dos teólogos medievais ficou sendo em sua maior parte um encargo assumido por instituições de ensino relacionadas ao aparato eclesiástico católico. Os teólogos protestantes, por sua vez, nos últimos dois séculos, se permitiram bem mais valorizar filósofos modernos e contemporâneos. Heidegger foi, assim, uma grande fonte de inspiração para a teologia no século XX (até mesmo o último grande expoente da teologia católica, Karl Rahner se fez devedor de Heidegger). Discursos filosóficos que valorizam a questão do ser parecem interagir com relativa facilidade com o pensamento teológico. De fato, Gilson, no campo da historiografia da filosofia medieval e mesmo da filosofia em geral, dá particular relevância à ontologia.<sup>5</sup>

É claro que Heidegger é muito mais radicalmente engajado num projeto eurocêntrico de interpretação histórica que os intérpretes acadêmicos da história da filosofia medieval (que, na verdade, não são em geral mais que funcionários divulgadores da proposta curricular universitária colonial e pós-colonial). Para Heidegger, em sua fiel radicalidade eurocêntrica, só haveria pensamento na filosofia ocidental; filosofia ocidental que por sua vez teria sido formada na Grécia; e Grécia à

---

<sup>4</sup> Norman F. Cantor, em *Inventing the Middle Ages* (New York, Quill, 1991, p. 187-291), comenta a prática de absolutização da Idade Média, isto é, de resistência à historicização (sobretudo à historicização do papado) pela historiografia católica no século XIX. Recomendo também a leitura do texto de Luis Alberto De Boni, "Estudar Filosofia Medieval" que serve de introdução à coletânea de textos por ele editada *Filosofia Medieval. Textos*. Porto Alegre, EDPUCRS, 2000, p. 7-35. Trata-se de um texto breve, mas rico em informações e referências bibliográficas. Sobre as vicissitudes do estudo da filosofia medieval no século XIX ver nesse texto de De Boni, p. 11-18.

<sup>5</sup> Ver E. Gilson, *L'Être et l'Essence*. Paris, Vrin, 1962 [1948].

qual a filosofia contemporânea deveria retornar a fim de se inspirar para um novo começo.<sup>6</sup> A coluna vertebral da história do pensamento, ou do esquecimento das origens gregas, seria a questão do ser. Todos os pensadores sobre o ser tanto esqueceram quanto lembraram o ser, mais esqueceram do que lembraram, mas teriam seu mérito mesmo no esquecimento; enfim, a questão do ser seria unificadora e estruturadora da essência do progresso científico. O erro, ou a errância, do projeto tecno-científico europeu seria ter posto a calculabilidade inveterada no lugar da contemplação do ser. A ciência seria assim merecedora de críticas, mas só um pensamento como o dele (de Heidegger), voltado para as origens gregas (e nunca, por exemplo, críticas voltadas para os desmandos dos europeus nos países colonizados), é que legitimamente poderia se opor ao nihilismo calculante da técnica moderna. A narrativa do ser, portanto, estrutura, unifica e se propõe como o critério para estabelecer o que é pensamento (ou seja, o que é legitimamente europeu) e o que é não-pensamento.<sup>7</sup>

Os historiadores contemporâneos da filosofia medieval são em geral mais sóbrios. O último prestigiado historiador da filosofia medieval a propor uma exposição engajada da filosofia medieval foi Gilson. *La Philosophie au Moyen Âge*<sup>8</sup> tem como eixo básico de organização, ainda que não exclusivo, a doutrina de Tomás de Aquino, ou seja, a hemenêutica de Gilson é consonante com um neotomismo de relativo diálogo histórico e parcimoniosamente reduzido a pontos relacionados à metafísica e à teologia.<sup>9</sup> Contudo, segue havendo esforços entre intérpretes contemporâneos para assegurar linhas de unidade na historiografia medieval.

Assim, Honnfelder enfatiza uma continuidade do escotismo até Kant e Pierce,<sup>10</sup> o que, de certo modo, pode ser visto como um heideggerianismo mitigado ou

<sup>6</sup> O pensamento de Heidegger sobre a Grécia Antiga é uma variação semi-apocalíptica da visão classista formada com a proposta universitária de Humboldt. Para Humboldt a cultura da Grécia Antiga, que seria a Grécia Clássica, seria um caminho para formar os estudantes, através dela os estudantes seriam formados não só do ponto de vista educacional, mas quanto ao seu caráter. A Grécia Antiga seria um lastro moral fundamental na *Bildung* dos estudantes. Se para Humboldt a Grécia era fonte constante de renovação educacional, para Heidegger a Grécia é fonte constante de renovação – e também de unidade – do pensamento Ocidental, a ponto de fomentar um novo começo.

<sup>7</sup> Sobre isso, ver: “O aniversário da morte de Heidegger” e “Uma mera ficção. A viagem de Heidegger à Grécia”, em A. Rios, *Mediocridade e Ironia* (Rio de Janeiro, Caetés, p. 99-124 e 165-180), mas sobretudo o meu texto: “Nada é sem razão. Impessoalidade e Eurocentrismo na História do Ser” (no prelo).

<sup>8</sup> E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*. Paris, Payot, 1962 [1ª edição 1922/ edição revista 1944].

<sup>9</sup> De Boni em relação ao que ele considera “Filosofia propriamente dita” (*op. cit.* p. 23), entende que, no último século se delineariam basicamente duas tendências divergentes: (1) os que consideraram a Escolástica como normativa (aí se incluiria o neotomismo) vendo na filosofia medieval uma *philosophia perennis* e (2) os que vêem a escolástica como um patrimônio de textos e debates que o trabalho de pesquisa deveria buscar incorporar às discussões contemporâneas (p. 23-25). Uma vez que o neotomismo não é uma questão relevante no cenário acadêmico contemporâneo, não me ocuparei com ele (em todo caso, a crítica abaixo à substancialização da filosofia e do cristianismo também se aplicaria, e de modo contundente, ao neotomismo); no próximo parágrafo, porém, comentarei o segundo grupo mencionado por De Boni.

<sup>10</sup> Ludger Honnfelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg, Meiner Verlag, 1990.

parcial. Marenbon, na primeira edição do seu *Early Medieval Philosophy*, em 1983, buscou delimitar o que fosse filosofia a partir do que se assemelhasse aos métodos e interesses dos filósofos ingleses modernos.<sup>11</sup> Em seu *Later Medieval Philosophy*<sup>12</sup> ele reviu esta posição e passou a adotar um ponto de vista algo mais eclético, aceitando que, por vezes, só se pode fazer justiça aos pensadores medievais se se considerar suas questões e argumentações num contexto de discussão histórico-cultural mais amplo. Na verdade, em textos de maior fôlego sobre a história da filosofia medieval, algum grau de ecletismo tem de ser assumido. Em *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*,<sup>13</sup> há as seis temáticas que, cada uma a seu modo, são estruturantes da narrativa do livro: lógica; metafísica e epistemologia; filosofia natural; filosofia da mente; ética; e política.<sup>14</sup> Porém, são os temas relacionados à lógica que parecem ser o principal eixo e, portanto, a principal força unificadora do livro.<sup>15</sup> O que vemos é que, se a estrutura do livro de Gilson reflete o neotomismo<sup>16</sup> e a do de Honnfelder, resquícios de história heideggeriana

<sup>11</sup> O próprio Marenbon reconhece a insuficiência de suas concepções no prefácio da segunda edição: *Early Medieval Philosophy*. London, Routledge, 1989, p. vii: "When I wrote *Early Medieval Philosophy* five years ago, I thought of philosophy as a single, identifiable subject. Although I tried in passing to provide a definition of it ('rational argument based on premises self-evident from observation, experience and thought'), in practice I assumed that any thinker who appeared to share the methods and interests of modern British philosophers was a philosopher, and that all other thinkers were theologians, mystics, poets, scientists or whatever, but not philosophers."

<sup>12</sup> J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy*. London, Routledge, 1987.

<sup>13</sup> N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge U. Pr., 1982.

<sup>14</sup> Na verdade, esse livro de Cambridge segue uma estratégia editorial que em muito se assemelha à proposta de Marenbon: "And because the areas of concentration in contemporary philosophical scholarship on medieval thought naturally reflect the emphases in contemporary philosophy, our strategy has led to a concentration on those parts of later medieval philosophy that are most readily recognizable as philosophical to a student of twentieth-century philosophy." - p. 3.

<sup>15</sup> A discussão política não pode ser considerada uma linha de unificação da historiografia da Filosofia Medieval que estou comentando, uma vez que, embora haja narrativas unificadas do pensamento político medieval (ver, por exemplo, J. H. Burns, *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*. Cambridge U. Pr., 1988), os pontos de contato entre a história do que é considerado o pensamento político e as demais temáticas filosóficas são escassos e superficiais. Em vista disso, não me deterei no presente texto na questão do pensamento político medieval. Há, porém, um momento de conflito político importante que é por vezes discutido pelos historiadores do pensamento medieval. Trata-se das condenações de 1277. É importante notar que o tema das 219 condenações não costuma ser abordado em livros como o de Burns sobre a política na Idade Média, ou seja, falta se trabalhar, em relação a essas condenações, com categorias interpretativas e metodológicas diferentes, e assim mais produtivas, do que se tem usado. Retornarei brevemente a essas condenações em uma nota mais abaixo.

<sup>16</sup> Gilson, no primeiro capítulo de *La Philosophie au Moyen Age*, ao final de sua apresentação dos pais apologistas, indica que o grande referencial de seu livro é Tomás de Aquino: "Rien d'étonnant qu'ils [os pais apologistas] trébuchent presque à chaque pas dans cette première exploration d'une vérité qu'ils embrassent globalment plutôt qu'ils ne la pénètrent en sa profondeur. C'est que leur vérité devance ce qu'ils en savent, et que ce que l'homme en peut savoir, onze siècles d'efforts et la collaboration de nombreux génies ne seront pas trop pour le formuler." Ou seja, Gilson lê a história do pensamento nos primeiros séculos de modo teleológico, visando Tomás de Aquino, isto é, visando o triunfo tomista; depois ele lerá também os pensadores posteriores a Tomás de Aquino em função dele. Evidentemente que ainda mais problemático que isso são as assunções de Gilson a respeito do que seria a filosofia cristã, um tema que ele desenvolve mais no início de P. Bohner & E. Gilson, *História da Filosofia Cristã* (Petrópolis, Vozes, 1970) onde se vêem coisas como: "Uma fi-

do ser,<sup>17</sup> o livro de Cambridge se norteia pela filosofia analítica anglo-saxã que dá ênfase a questões relativas à lógica e à linguagem. A historiografia do pensamento medieval assume as questões da filosofia que lhe é contemporânea, aplicando-as aos pensadores medievais, voltando depois para reivindicar maior espaço e aceitação no currículo filosófico universitário internacional. Enquanto o pensamento grego da Antiguidade é assumido também como uma alteridade que pode ensinar algo aos contemporâneos, enquanto os gregos tiveram por longo tempo um suposto papel formador para toda a sociedade, a Idade Média com seus textos e debates fica como se fosse apenas um tipo de dever de casa da historiografia filosófica. Ainda que esse contexto de pesquisa possa estar em processo de mudança,<sup>18</sup> temos de ter claro que nossa compreensão da questão do ser na escolástica, bem como a literatura secundária sobre ela, foi formada ainda no contexto historiográfico a que estou me referindo.

Ou seja, o básico da historiografia da filosofia medieval pode ser resumido nos seguintes pontos. (1) Assunção de que é possível delimitar com relativa nitidez um campo de questões, discussões e textos que se poderia denominar de Filosofia Medieval. (2) A esse campo discursivo ou textual se poderia aplicar de modo produtivo, ainda que com algumas reformulações estratégicas, muitas das questões que circulam no debate filosófico contemporâneo. (3) As grandes áreas temáticas da filosofia moderna e contemporânea podem servir, às vezes até isoladamente, como linhas de unificação quanto se estiver narrando a história dos debates filosóficos ao longo dos séculos; com efeito, de acordo com a escola filosófica do intérprete a linha principal é tomada, em geral, (i) das questões ontológicas, (ii) das lógico-semânticas ou (iii) das da teoria do conhecimento.<sup>19</sup> (4) Trata-se de uma historiografia que parece fazer o dever de casa da ortodoxia historiográfica filosófica contemporânea, acabando por reforçá-la conservadoramente, não servindo nem de provocação à crítica e nem de fonte de novos problemas para os pensadores contemporâneos, os quais, aliás, nunca desenvolveram um diálogo filosófico críti-

---

losophia cristã jamais irá de encontro às verdades de fé claramente formuladas pela igreja", o que é um critério hermenêutico e historiográfico dos mais absurdos.

<sup>17</sup> Não estou dizendo que a narrativa de Honnfelder seja pesadamente orientada por conceitos e termos heideggerianos tal como vários livros da década de 1960. Estou apenas indicando que o esquema geral de sua narrativa, que propõe a compreensão do ser por Duns Escoto como o início de uma trajetória relativamente longa indo até Pierce, é, de um modo parcial (um trajeto de cerca de seis séculos apenas), similar ao longo trajeto heideggeriano vindo da Grécia Pré-socrática até o próprio Heidegger no século XX.

<sup>18</sup> Mais abaixo comentarei brevemente o trabalho de Alain de Libera. De Boni, em *op. cit.* p. 7-8, nos narra as variadas origens dos tantos participantes do X Congresso da SIEPM; é de se supor que isso acabe se refletindo numa variedade de abordagens e análises inovadoras.

<sup>19</sup> As duas formas básicas de unificação e substancialização da filosofia consistem quer em considerar o início grego fulgurante e determinante de tudo o mais, quer em considerar a atualidade como sendo o critério pelo qual se julgará todo o passado, ou seja, enquanto se puder retornar na história e ainda se considerar que nossos problemas filosóficos atuais podem ser encontrados, então é filosofia. Um caso particular de unificação é o neotomismo que elegeu Tomás de Aquino (um pensador, digamos, no meio da história) como sendo o parâmetro do que vem antes e do que vem depois; a proposta é que em torno de Tomás de Aquino se teria alcançado uma *philosophia perennis*. Qualquer uma destas concepções só pode gerar distorções na análise histórica.

co com a Idade Média (embora pensadores como Heidegger, Foucault, Deleuze ou Derrida tenham interagido criticamente com os gregos). (5) Mesmo as inovações nos métodos de interpretação histórica da Antiguidade parecem afetar pouco os intérpretes do pensamento medieval que preferem buscar seus “desafios” nas questões contemporâneas já estabelecidas ou em conceitos conservadores que substancializam tanto a filosofia<sup>20</sup> quanto o cristianismo (tal como se ele enquanto religião tivesse algum tipo de autonomia histórica e social *sui generis*<sup>21</sup>).

A questão do ser nos textos que mencionei há pouco é, portanto, uma peça numa proposta hermenêutica conservadora e distorciva. Aplicá-la aos textos da escolástica sem questionar o contexto de pesquisa que a formulou e que já preparou durante décadas a literatura secundária que teremos de utilizar não me parece um procedimento satisfatório. Não estou dizendo que os textos de Wippel não são interessantes; eles nos ensinam muitos meandros importantíssimos dos textos de Tomás de Aquino. Também não estou dizendo que não seja possível se propor questões delimitadas que sejam relevantes. Só estou dizendo que é insustentável se seguir, mantendo essa posição sem se atentar para suas limitações. Ou seja, não estou criticando a competência filológica dos historiadores da filosofia medieval – sem dúvida, admiro e aprendo muito com a alta qualidade filológica dos comentários de Kenny e Wippel –, minha crítica se refere à insuficiência da análise histórica e socioantropológica, à convivência com um projeto eurocêntrico de adestramento crítico (isto é, com a disciplina universitária história da filosofia) e ao cultivo do trabalho filológico em detrimento de outros instrumentais críticos elaborados, por exemplo, pela Teoria Literária.

<sup>20</sup> Esses intérpretes nunca consideram que a história da filosofia é, hoje, basicamente uma disciplina acadêmica subsumida a um currículo universitário co-participa de um projeto hegemônico científico-cultural euroamericanocêntrico. Assim, tal como esse currículo se considera um benefício universal, um patrimônio da humanidade, a ser beneficentemente transmitido e implantando na periferia, também as temáticas desse bem universal e supra-histórico são adotadas como o meio *par excellence* de reatualizar e resgatar as sinuosas discussões medievais para o público contemporâneo.

<sup>21</sup> A forma clássica de substancialização do cristianismo é considerar que a fé é um engajamento peculiar que mantém sua especificidade através da história, possibilitando tanto a unificação quanto a historicidade (uma vez que a especificidade da fé se manifestaria em diversas realizações na história) do cristianismo. Assim Heidegger na conferência, de 1927, “Phänomenologie und Theologie” (M. Heidegger *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt, Klostermann, 1970) diz: “Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden” (p. 15). Com isso ele está indicando uma compreensão substancializada e unificada tanto da filosofia quanto da teologia. Segundo o Heidegger de então, a teologia (que, diga-se, seria sempre ‘teologia cristã’) teria sua positividade derivada de seu objeto, a saber, a fé: “Vielmehr wird die Theologie selbst primär begründet durch den Glauben...” (p. 26-27); e essa fé, que seria a fé no Cristo enquanto Deus crucificado, estaria na história segundo uma historicidade específica: “Die Kreuzung aber und alles ihr Zugehörige ist ein geschichtliches Geschehen, und zwar bezeugt sich dieses Geschehen als soches in seiner spezifischen Geschichtlichkeit nur für den Glauben in der Schrift” (p. 18) (para uma apreciação mais ampla da relação entre filosofia e teologia em Heidegger ver: P. Capelle, “M. Heidegger entre Philosophie et Théologie. Une triple topique” in: *Revue des sciences religieuses* 67 n. 3, 1993, p. 59-77). Para uma crítica mais cuidadosa e completa da compreensão da religião como possuindo uma especificidade *sui generis* ver: R. T. McCutcheon, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford Univ. Pr., 1997; e W. Braun & R. T. McCutcheon, *Guide to the Study of Religion*. London/New York, Cassel, 2000.

Quem mais tem se preocupado em renovar a metodologia da historiografia sobre a filosofia medieval é Alain de Libera. Em uma série de publicações, ele tem trazido argumentos no sentido de dessubstancializar a Idade Média. Ele alerta que "a Idade Média não existe";<sup>22</sup> ela seria um efeito de uma narrativa por demais etnocêntrica,<sup>23</sup> pouco sensível, por exemplo, para as várias durações – a duração grega, a duração arabo-muçulmana e a duração judaica – que, se consideradas em suas interações, contariam uma história bem mais complexa e interessante. Libera propõe também uma leitura que ele chama de "arqueológica",<sup>24</sup> isto é, um procedimento que busca estabelecer como foram surgindo e sendo articulados os diversos elementos que deram origem a um problema num determinado momento histórico e num conjunto de textos de filosofia, sem se deixar guiar pelo pressuposto de que a história da filosofia descreveria versões temporais e circunstanciais de problemas universais.<sup>25</sup> Além disso, Libera, em *Penser au Moyen Âge*,<sup>26</sup> busca discutir o papel do intelectual e de suas questões no contexto socioantropológico da Idade Média. Libera inova, portanto, enquanto filólogo, com sua "arqueologia" de inspiração foucaultiana, e, enquanto historiador, ao criticar o etnocentrismo. Contudo, enquanto historiador ele ainda realiza um diálogo superficial tanto com a historiografia sobre a Antiguidade quanto com a historiografia relativa à história da Idade Média a qual também tem trazido contribuições importantes para uma nova visão da sociedade e da cultura na Idade Média.<sup>27</sup> Assim, embora Libera tenha

<sup>22</sup> "La première chose que doit apprendre un étudiant qui aborde le Moyen Âge est que le Moyen Âge n'existe pas" – Alain de Libera, *La Philosophie Médiévale*. Paris, PUF, 1993, p. xiii.

<sup>23</sup> "L'histoire de la philosophie médiévale est en général écrite du point de vue du christianisme occidental. (...) La durée historique où s'inscrit l'histoire de la philosophie médiévale est toujours celle de l'Occident chrétien." – loc. cit.

<sup>24</sup> Dois livros seus em que a "arqueologia filosófica" é aplicada são: *La Querelle des Universaux*. De Platon à la fin du Moyen Âge. Paris, Seuil, 1996, e *L'Art des Généralités. Théories de l'abstraction*. Paris, Aubier, 1999. Ver discussão metodológica em *La Querelle...* p. 11-28 e em *L'Art des...* 5-24.

<sup>25</sup> Libera vê seu método arqueológico como contrário à perspectiva reconstrucionista de Panaccio: "S'agissant du problème des universaux, le changement qu'apporte la perspective archéologique par rapport à la perspective reconstrucionniste est donc le suivant: il ne s'agit plus de rapporter ce que les philosophes du passé ont proposé en guise de réponse à un problème supposé invariant et transhistorique, mais de déterminer, pour chacun, ce qu'a été sa problématique directrice ou, mieux, son horizon de problématique, de chercher ce qui a conduit chaque philosophe à poser les questions qu'il a effectivement posées. Autrement dit: il me paraît indispensable de savoir d'abord à quoi répond une doctrine (ou une prise de position argumentée) pour évaluer ou simplement comprendre son intérêt et sa pertinence philosophiques." – K.-O. Apel et al., *Un Siècle de Philosophie 1900-2000*. Paris, Gallimard, 2000, p. 567. Para uma bibliografia da discussão entre Libera e Panaccio ver, neste livro, nota na p. 559. Um procedimento de Libera correlato a sua arqueologia é o que ele chama de "história do corpus". Um outro texto onde ele apresenta esse procedimento é "Genèse et structure des métaphysiques médiévales" in: J.-M. Narbonne et L. Langlois (eds.), *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Paris, Vrin, 1999, p. 159-181, onde, ao iniciar sua discussão sobre a metafísica na Idade Média, explica o que é para ele, o "corpus": "Par métaphysique, j'entends la science désignée sous le titre de philosophie première, par corpus de la métaphysique le ou les textes à partir desquels cette science est contruite, quelle que soit la forme littéraire de cette réalisation – opusculé, commentaire, paraphrase, questions." – p. 161.

<sup>26</sup> Libera, *Penser au Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1991.

<sup>27</sup> Mesmo *Penser au Moyen Âge*, o livro em que Libera mais se preocupa com o contexto sócio-histórico, evidencia o quanto é escasso o diálogo dele com textos recentes que proponham novas estratégias de leitura, tal como menciono no item (5) logo acima.



apresentado em seus trabalhos análises que, sobretudo do ponto de vista filológico, são inovadoras e instigantes; sua análise histórica – para além de, sem dúvida, potencializar essas leituras filológicas – tem se mostrado em muito conservadora, no sentido de preservar o discurso filosófico de interações com os demais discursos com os quais ele, na verdade, está entretido. Ou seja, Libera continua ainda longe de tirar conseqüências aprofundadas de um diálogo mais detido com discursos contemporâneos que, ao meu ver, contribuiriam para que realmente se começasse a contar uma outra história.

Considero, portanto, que todos os cinco pontos que indiquei acima expressam críticas ainda válidas e que merecem ser aprofundadas. Por brevidade, vou comentar apenas o quinto deles. Nas últimas décadas – podemos aqui tomar como marco o texto de Peter Brown “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, de 1971,<sup>28</sup> – a historiografia sobre a Antiguidade tem se modificado continua e proficuamente. O que Peter Brown propõe neste artigo é que o santo (“holy man”) é um ponto de interseção de forças culturais, sociais e políticas, de modo que não só ele tem de ser entendido nesse jogo de forças, mas nós para compreendermos a sociedade da Antiguidade Tardia temos de entender como ela possibilitava e requeria o fenômeno do homem santo. Indo mais adiante podemos dizer que também os discursos filosóficos e as doutrinas teológicas têm de ser entendidos como um fenômeno em um jogo de forças socioantropológico que ao mesmo tempo os possibilita e que são em parte possibilitados por eles. Assim, por exemplo, o arianismo não é apenas uma idéia que gera grupos dissidentes: as dissidências regionais e sociais que o império romano tenta aplinar, apoiando um cristianismo unitário, também buscam formas de expressão e de formação identitárias, recorrendo a tomadas de posição nos discursos que formam a tessitura social (em especial, nos discursos com implicações teológico-eclesiásticas uma vez que as doutrinas e igrejas cristãs são um fator de manutenção da unidade do império). Deste modo pode-se pensar que doutrinas teológicas de cunho filosófico – tais como as relativas à substância divina e a sua unidade ou trindade – funcionem tanto como argumentos metafísicos quanto políticos.<sup>29</sup> Em outras palavras, no

<sup>28</sup> Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley Univ. of California Pr., 1982, p.103-152. Um número de revista dedicado a esse texto de P. Brown é: *Journal of Early Christian Studies* 6.3 (1998). Ver também: J. Howard-Johnston & P. A Hayward, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*. Oxford Univ. Pr., 1999.

<sup>29</sup> “We cannot simply reduce the Arian controversy to a species of strain in ‘church-state relations’; but it was conducted against a civil background, and the fortunes of those engaged were often encouraged or impeded (depending on one’s point of view) by political and social pressures. Moreover, the controversy expressed, if it did not actually create, tensions between cities themselves. Doctrinal purity, or its absence, was a useful stick with which to beat a local rival for eminence in influence, patronage, even wealth; and in that competition the friendship of the emperor could be a useful weapon. In that context, too, the arguments themselves had a direct effect. They were not merely an excuse for the continuity of old antagonisms: the answers that emerged at a theological level allowed those who aspired after power to articulate new histories for the status and influence they now claimed, and new definitions of the communities over which they expected to wield that power. Relationships with the central authorities of the empire were inevitably part of such a campaign.” Philip Rousseau, *Basil of Cesarea* Berkeley, Univ. of California Pr., 1994, p. 95. Segundo o

contexto do cristianismo antigo, o discurso sobre o ser (no caso, sobre a questão da substância) funciona no jogo social de um modo bem diferente do que funciona para Aristóteles, para Descartes ou para Tomás de Aquino. As pesquisas sobre a Antiguidade também têm mostrado a complexidade da relação entre o cristão e o pagão,<sup>30</sup> contradizendo a visão que insiste em substancializar o cristianismo em um evento, ou num destino histórico, *sui generis*; do mesmo modo não se pode aceitar a assunção de que há, por um lado, algo que é a filosofia e, por outro, uma tradição religiosa cristã, mas considerar tudo um mesmo campo de embates – o campo teológico-eclesiástico<sup>31</sup> – onde estratégias de diferenciação e hierarquização são um lance no jogo de poder, visando redefinir os conflitos, propondo assim novos caminhos e bloqueando argumentos desfavoráveis.

Peter Brown, apesar dos inúmeros *insights* e novas pesquisas decorrentes de seus trabalhos, segue sensível ao quanto o cristianismo da Antiguidade “tem as costas firmemente voltadas para nós” se mantendo “imperturbável ante nossas indagações mais prementes e legítimas”.<sup>32</sup> Contudo, os pesquisadores da filosofia medieval muitas vezes transferem despreocupadamente temáticas atuais para orientar leituras de textos medievais, de modo a escolher neles o que mais se adequa a tais temáticas. Enquanto para Peter Brown o livro de C. W. Bynum *Holy Feast and Holy Fast*<sup>33</sup> é indicação suficiente para que ele considere que o cristianismo da Antiguidade se separe por um vasto fosso do cristianismo posterior, os

---

conceito de campo em Bourdieu os lances devidos a conflitos dentro de um campo podem ter duas faces, uma voltada para o interior do campo e outra para o exterior. Nesse exemplo sobre o arianismo vemos que os conflitos internos ao campo teológico eclesialístico têm enormes repercussões fora do campo. Por vezes tais repercussões externas podem até inexistir. Ver: D. Swartz, *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. The Univ. of Chicago Pr., 1997, capítulo 6: “Fields of Struggle for power”, p. 117-142. Embora numa outra perspectiva Alain de Libera, em seu livro *Penser au Moyen Âge*, se mostra sensível ao duplo funcionamento dos enunciados filosóficos. A condenação de 1277 é um exemplo claro de como enunciados filosóficos têm um funcionamento duplo. Trata-se de um tema que já foi abordado por vários pesquisadores – mais recentemente por Aersten e Dietl. Seria necessário rever esse debate buscando, do ponto de vista da metodologia histórica, quais inovações teóricas se pode aprender nele, bem como para pôr a prova a discussão que estou apresentando neste artigo.

<sup>30</sup> “The image of a society neatly divided into ‘Christian’ and ‘pagan’ is the creation of late fourth-century Christians, and has been too readily taken at its face value by modern historians.” R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* Cambridge Univ. Pr., 1990, p. 23.

<sup>31</sup> O conceito de campo teológico-político ainda é uma hipótese de trabalho minha. Não é possível neste breve texto apresentar a discussão com Bourdieu e Randall Collins (*The Sociology of Philosophers. A Global Theory of Intellectual Change*. Harvard University Press, 1998) a partir da qual busco formular esse conceito. Uma crítica minha a Collins é a de que ele, ao falar em redes, é ainda vago, quando seria necessário especificar melhor quais são as características dos campos onde se dão os embates entre intelectuais. Para uma discussão do conceito de “campo” em Bourdieu ver: D. Swartz, *loc. cit.* O livro de Collins, embora peque pelo excesso de ambição e pela consequente falta de discussões suficientemente detalhadas, propõe algumas hipóteses para a compreensão de vários aspectos da dinâmica social de produção dos saberes e promoção da fama de seus agentes no período medieval. Trata-se de um livro com o qual minhas críticas no presente artigo têm muito em comum e que, sem dúvida, merece ser criticado e aprofundado.

<sup>32</sup> Peter Brown, *Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

<sup>33</sup> Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, Univ. of California Pr., 1988.

historiadores da filosofia ainda costumam assumir que o cristianismo (ou os cristianismos) da Idade Média se separe também por um vasto fosso do que hoje se denomina de cristianismo. Em vista disso, considero que novas pesquisas deveriam valorizar exatamente alguns aspectos de textos aceitos como fundamentais para a filosofia medieval que hoje nos parecem absurdos, pois buscando explicá-los poderemos por vezes compreender melhor o funcionamento, por exemplo, do discurso sobre o ser nesses textos, ou seja, poderemos assim arrancá-los um pouco das garras de nossas obsessões e dar chance para que este outro nos diga ou sussurre algo. Entre os séculos IX e XII, os teólogos – nos narra Bynum – passaram a se preocupar crescentemente com qual fosse a presença de Cristo no pão e no vinho.<sup>34</sup> Ou seja, algumas categorias do discurso sobre o ser ganharam cada vez mais importância nesse contexto desenvolvendo-se em uma série de *quaestiones*<sup>35</sup> que historiadores da filosofia excluem de seu trabalho interpretativo, quer as ignorando, quer delas fazendo uso humorístico. No entanto, o livro de Bynum nos mostra a complexa dinâmica de uma pluralidade de diferentes discursos que interagem e conflitam na questão da alimentação e da eucaristia na Idade Média: é tarefa da historiografia do pensamento na Idade Média entender como o discurso sobre o ser funciona nesse campo de forças. Seria, portanto, interessante perguntar, por exemplo, como funciona o discurso sobre o ser na *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, ou seja, perguntar pela função das múltiplas narrativas na *Summa* – pois há nela narrativas populares, médicas (eruditas e populares) bíblicas, literárias (eruditas e regionais), filosóficas (aristotélicas, agostinianas, neoplatônicas etc.), jurídicas, biográficas, culinárias, históricas, eclesiásticas, matemáticas, mitológicas etc. –, e como elas interagem e competem, bem como perguntar qual a inserção da *Summa* e da literatura escolástica – isto é, do discurso acadêmico de então – no contexto socioantropológico dos debates em torno da alimentação e da eucaristia. Enfim, se nos permitirmos reconhecer que mesmo a *Summa* tem muitas vezes “as costas firmemente voltadas para nós”, teremos de buscar novas estratégias de leitura e análise histórica.

<sup>34</sup> “Exactly how Christ was present in the bread and wine was not a question that animated early theologians. Between the ninth and twelfth centuries, however, it became such a question.” – Bynum loc. cit. p. 50.

<sup>35</sup> Ao longo dos três volumes da *Summa theologiae* há inúmeras *quaestiones* que soam absurdas. Com efeito, muitas delas estão intimamente associadas a categorias do discurso sobre o ser; exemplificando isso, em relação à eucaristia, posso colher algumas pérolas: “*Utrum substantia panis, post consecrationem huius sacramenti, anihiletur, aut in pristinam materiam resolvatur*” (SthIIIq.75, a.3); “*Utrum facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis*” (a.6); “*Utrum ista conversio fiat in instanti, vel fiat successive*” (a.7); “*Utrum corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento*” (SthIIIq.76, a.6); “*Utrum corpus Christi prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo, saltem glorificato*” (a.7); “*Utrum, quando in hoc sacramento miraculose apparet vel caro vel puer, sit ibi vere Corpus Christi*” (a.8); “*Utrum accidentia remaneant in hoc sacramento sine subiecto*” (SthIII q.77, a.1).