

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 5 • N.º 9 • MARÇO 96

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS — *Pluralismo sem Consenso. A crítica de Rescher aos Pressupostos da Teoria da Acção comunicativa de Habermas*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *A Intencionalidade e o Mundo dos Artistas. Mikel Dufrenne na Fenomenologia francesa*

JOÃO BOAVIDA — *Por uma Didáctica para a Filosofia*

ALFREDO SIMÕES REIS — *Perfil do Professor de Filosofia*

JOSÉ E. REIS — *Sobre o Tempo*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *Redução ou Recondução? (Nota sobre Boaventura de Bagnoregio)*

## NOTA

### REDUÇÃO OU RECONDUÇÃO? (Nota sobre Boaventura de Bagnoregio)

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

1. O espírito de redução é, aparentemente, o lugar da simplicidade e a redução é, seguramente, figura da modernidade. A ler-se superficial ou apressadamente, postula a redução o método cartesiano da análise<sup>1</sup>, mas Descartes só é profundamente filósofo ali onde a demora de uma leitura descobre um pensar essencial, o que deve ultrapassar a mera indagação do que o autor (de si) diz a fim de se alcançar o «texto» recalcado.

Certamente que não foi essa, a da demora, a absoluta direcção do Ocidente. Bastaria pensar na deriva psicológica da análise cartesiana feita pelo empirismo dos séculos XVII e XVIII (Locke, Berkeley, Hume). Foi, decerto, o contrário que aconteceu. O privilégio da velocidade, do tempo rápido que tudo nivela, da verdade como objectividade, isto é dizer, de uma época (a nossa) em que se presume ter acesso ao que há de essencial ao/no homem — aquilo que o liberta enquanto Homem —, a Verdade, restringindo, *reduzindo*, quem enfrenta e defronta o sentido — a Questão —, ao mero plano do que faz (e já não do que dá) sentido. Leiam-se as páginas que, ainda jovem, A. J. Ayer dedicou à «eliminação da metafísica» e verificaremos o modo como semelhante redução ao sentido (pela análise e pela sintaxe) é um efeito de uma tradição, aliás respeitável, especificamente Moderna, formal ou semanticamente horizontalizante, afastada do complexo mundo da vida<sup>2</sup>.

De facto, a redução *faz* sentido. Tomemos o exemplo de Comte e dos desígnios do empirismo lógico onde a estratégia do fazer sentido é levada ao seu requinte absoluto e elegante. Na verdade, desde a época de Comte que os progressos da ciência nos não permitem iludir a real diversidade e especialização

---

<sup>1</sup> R. DESCARTES, *Discours de la Méthode* Texte et commentaire par E. Gilson, Paris, 1939, 18-19.

<sup>2</sup> Vd. A. J. AYER, *Linguagem, Verdade e Lógica*, trad., Lisboa, 1991, 9-23, e 36: "... a principal característica de uma análise puramente filosófica é o facto de estar interessada nas consequências formais das nossas definições e não em questões de ordem empírica".

dos saberes. Contudo, esta situação provocou uma tendência para uma certa unificação, o que num dos seus aspectos se traduz na busca de correspondências, de isomorfismos, de identidades de estrutura nos saberes, para além do levantamento do programa da interdisciplinaridade. De igual modo, ficaria bem lembrar o desígnio (aparentemente não ontológico) do empirismo lógico em recusar a particularidade irreduzível dos conceitos das várias ciências e, conseqüentemente, em visar a unificação pela *redução* de toda a proposição científica a uma língua universal. É certo que o problema epistemológico da classificação das ciências é uma constante de Aristóteles a Piaget passando por Alfarabi, Bacon, Ampère, Spencer, Cournot, Naville, Reymond, Kedroff, Guye, etc.<sup>3</sup> É certo também que a redução, desde a *apagoge* aristotélica (*An. Pr.* II 25), tem a sua história, mormente no âmbito da lógica com afinidades com o método matemático da suspensão de um teorema em benefício de outro. Por último, lembraríamos ainda que a classificação, a ordenação e a unificação das ciências não é tópico estranho à filosofia cultivada durante o período conhecido como Idade Média, assunto a que daremos alguma atenção no parágrafo seguinte. Para já, interessa-nos começar por assinalar a estratégia da redução em ciência, para o que o *Curso de filosofia positiva* nos serve razoavelmente<sup>4</sup>. De facto, da matemática à sociologia passando pela astronomia, física, química e biologia, A. Comte vê uma lei segundo a qual a sucessão das ciências que acabamos de enumerar explicita um processo de generalidade decrescente (cada ciência tem um domínio mais limitado que a anterior) mas de complexidade crescente (cada novo domínio integra em si noções novas em relação ao anterior domínio)<sup>5</sup>. Conjugada com a lei dos três estádios, de acordo com a qual é uma mesma estrutura de raciocínio a fundar porém três diferentes usos da razão (a explicação pelos espíritos, pelas entidades metafísicas ou por considerações positivas), essa constatação hierárquica põe no centro da tarefa epistemológica o problema da redução enquanto estratégia de passagem de um resultado mais rico a um axioma mais fraco ou a uma axiomática o mais parcimoniosa possível; é a situação em que a rasoira de Ockham tem a sua vitória instituindo uma hierarquia linear e uma dependência estática<sup>6</sup>. O epistemólogo genebrino Jean Piaget, num texto célebre dedicado à sistemática das ciências, recorda-nos seis situações em que este problema, na sua extensão prática, está presente. Recordemos apenas três<sup>7</sup>: (a) a redução unilateral de uma ciência ou teoria causal a uma outra, qual a que Macquer, em 1789, estabelecia relativamente à síntese dos óleos no contexto da química orgânica; (b) redução por interdependência de ciências ou teorias causais, qual a maneira como Einstein reduzia a gravitação às curvas do espaço físico de tipo riemanniano; (c) redução

<sup>3</sup> Cf. J. PIAGET, "Le Système et la classification des sciences", in J. Piaget (dir.), *Logique et Connaissance Scientifique*, Paris, 1977, 1151-1224.

<sup>4</sup> Vd. A. COMTE, *La Philosophie Positive*, résumé par E. Rigolage, Paris, T. V, s. d., 230-73.

<sup>5</sup> Cf. J. PIAGET, *Le système...*, 1156.

<sup>6</sup> Vd. a propósito, C. S. PEIRCE, *Collected Papers*. Volume V and VI, edited by Ch. Harts-horne and P. Weiss, Cambridge (Mass.), 1965, 5. 61: "... all modern philosophy is built upon Ockhamism...". Cf. também *ibid.* 5. 60.

<sup>7</sup> J. PIAGET, *Le système...*, 1182-84

entre dois sistemas implicativos por axiomatização, qual a axiomatização aritmética dos números inteiros por Peano ou das matemáticas intuicionistas de Brouwer por Heyting. Muitas mais situações poderíamos evocar demonstrativas desta espécie de triunfo comteano, cada uma à sua maneira. Pense-se rapidamente no caso particular das ciências psicossociológicas: a redução causal a mecanismos biológicos, a redução isomorfizante dos sistemas implicativos da consciência a sistemas de natureza causal neurológicos ou mecanofisiológicos, a redução directa de estruturas operatórias mentais ou de estruturas sociais a estruturas implicativas lógico-matemáticas<sup>8</sup>.

O fazer sentido tem hoje em dia a sua “filosofia”. É o pragmatismo. Pensamos imediatamente, como aliás convém, em Peirce, o pai do pragmatismo no seu sentido filosófico, e talvez o mais notável e genial do chamado pragmatismo americano. A sua teoria do significado considera que a concepção que fazemos dos efeitos de um determinado objecto — efeitos dotados de sentido prático — representa a totalidade da nossa concepção desse objecto<sup>9</sup>. Acresce ainda que, e numa herança kantiana reconhecível, tudo o que transcende a experiência se apresenta destituído de sentido. É evidente que desta base kantiana partem todas as tentativas de demarcação (ou eliminação) do que seria um discurso ou um conteúdo filosófico ou teológico frente a um outro científico. Rudolf Carnap e os neopositivistas lógicos eram, assim, unânimes em considerar que essa linha de demarcação passava pelo facto de os conceitos, as proposições, e as teorias da ciência terem uma relação com a experiência o que não sucede no caso da metafísica ou da teologia. Pense-se por exemplo no modo extremo como Carnap criticou explicitamente a obra de 1929 de M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*<sup>10</sup>. Poderíamos, desde logo, contestar esta “redução” do campo da experiência, que aliás assenta numa mitificação dos dados da observação, no que representa — como se disse — também uma limitação do universo da experiência humana. Mas sem escamotearmos o importante legado do neopositivismo lógico, gostaríamos de assentar a ideia de que o desígnio subjacente a esta posição, o de uma língua unitária para a ciência, sem ter, mesmo no círculo de Viena, o carácter dogmático que habitualmente se lhe costuma atribuir de maneira apressada, pressupunha um combate contra uma metafísica dualista, com a sua aplicação epistemológica da diferença entre ciências humanas e ciências naturais.

<sup>8</sup> Cf. J. PIAGET, *Le système...*, 1222

<sup>9</sup> C. S. PEIRCE, *Collected...*, 5. 2, e 5. 402, e 5. 467: “But [Pragmatism asserts], that the total meaning of the predication of an intellectual concept is contained in an affirmation that under all conceivable circumstances of a given kind (or under this or that more or less indefinite part of the cases of their fulfillment, should the predication be modal) the subject of the predication would behave in a certain general way — that is, it would be true under given experiential circumstances (or under a more or less definitely stated proportion of them, taken as they would occur, that is in the same order of succession, in experience).” (Os sublinhados são da edição.)

<sup>10</sup> R. CARNAP, *La Science et la métaphysique*, trad., Paris, 1934, 36-37: “... puisque le sens d’une phrase réside dans les opérations de sa vérification, une proposition ne dit que ce qui en est vérifiable et ne peut donc affirmer qu’un fait d’expérience. S’il y avait quelque chose au delà de l’expérience, ce ‘quelque chose’, par essence même, ne pourrait être ni énoncé, ni pensé, ni demandé.” Em relação à crítica à obra de Heidegger acima referida, vd. *ibid.* 25-31.

É isto mesmo que se percebe na proposta carnapiana de redução que opõe à definição<sup>11</sup>. “Entre a definição e a redução no sentido restrito, existe uma diferença fundamental: uma proposição definicional para “Q” fornece, expressa no vocabulário de que já se dispõe, uma condição necessária e suficiente para “Q” e, por consequência, permite eliminar “Q” em todos os contextos em benefício do seu *definiens*; enquanto um par de redução ou enunciado de redução bilateral fornecem uma condição necessária e uma condição suficiente, mas sem que as duas coincidam, o que quer dizer que a significação de “Q” está apenas parcialmente determinada e que a sua eliminabilidade em todos os contextos não assegurada”<sup>12</sup>. Encontramo-nos perante uma clara estratégia operacional, pois diferentemente da definição, em que a significação de um termo nos é dada de uma vez para sempre, na redução estamos perante a significação de “Q” apenas num momento dado ou em certos casos, dado não ser possível uma determinação integral de todos os casos. Nas próprias palavras de Carnap, que J. Bouveresse traduz: “Um conjunto de pares de redução é apenas uma determinação parcial de significação e não pode, por conseguinte, ser substituído por uma definição. Só se conseguirmos, acrescentando sempre mais pares de redução, atingir um estádio em que todos os casos sejam determinados, é que podemos passar à forma de uma definição”<sup>13</sup>. Digamos tudo isto de outra maneira. A distinção entre definição e redução comporta a virtude de instanciar um domínio que não é puramente prático (se o fosse caberia na definição), caso em que entra v. gr. a condicionalidade, a disposicionalidade, predicados, enfim, de um tipo não sintáctica e semanticamente unívoco. Assim, se um termo “x” for tal que as suas condições de aplicação (no uso que é feito na linguagem da ciência) tiverem de ser formulados por meio de outros termos, “y”, “z”, etc., estamos perante um caso de redução, ou melhor ainda: «chamamos a uma formulação como essa um *enunciado de redução* para “x” e termos de “y”, “z”, etc. Pode haver vários conjuntos de condições para a aplicação de “x”; por consequência, “x” pode ser redutível a “y”, “z”, etc., e igualmente a “u”, “v”, etc., e talvez ainda a outros conjuntos. Pode inclusivamente haver casos de redutibilidade mútua, por exemplo, cada termo do conjunto  $x_1, x_2$ , é redutível a  $y_1, y_2$ , etc.; e, por outro lado, cada termo do conjunto  $y_1, y_2$ , etc., é redutível a  $x_1, x_2$ , etc.”<sup>14</sup>. Em suma, semelhante teoria está longe de ser banal ou desprovida de interesse. Em todo o caso, esta concessão não invalidará a nossa conclusão final.

Em outra vertente não menos moderna está o propósito redutor da fenomenologia husserliana. O caso de Husserl é, porém, sobejamente interessante, pelo facto de a ideia de redução (ou epoché<sup>15</sup>) lhe surgir, primeiro, pelo próprio reconhecimento do carácter fundamental da Metafísica, «a ciência do ser em

<sup>11</sup> J. BOUVERESSE, “A teoria e a observação na filosofia das ciências do positivismo lógico”, in F. Châtelet (dir.), *História da Filosofia: O Século XX*, trad., Lisboa, 1977, 90-95.

<sup>12</sup> J. BOUVERESSE, *A teoria...*, 92.

<sup>13</sup> Cf. J. BOUVERESSE, *A teoria...*, 93.

<sup>14</sup> J. BOUVERESSE, *A teoria...*, 91.

<sup>15</sup> J. FRAGATA (*A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, 1958, 93, n. 40) anota o modo como Husserl usa indiferentemente epoché e redução, apesar de distinguíveis.

sentido absoluto e último»<sup>16</sup>. Este ponto vai servir-nos no parágrafo seguinte. Reduzir à consciência é assim um movimento paralelo à busca de um ponto inconcusso ou apodíctico que desde Descartes se instituía no ideal de fundamentação rigorosa («científica») qual o que se exigia para a «ciência» do ser<sup>17</sup>. A redução fenomenológica é, como se sabe, um método pelo menos duplo, eidético e transcendental. Esta última redução, a especificamente fenomenológica, comporta a virtualidade de elevar a realidade a realidade consciente, o que quer dizer: realidade significada, sem qualquer relação a uma facticidade objectiva. Ora, aqui está um problema, porquanto no fim do percurso husserliano o que se nos depara é uma significação pura, i. e., um objecto que é objecto enquanto mera e exclusivamente significado. Temos dificuldade em entender o que é um objecto meramente significado fora, por conseguinte, de uma qualquer relação ao objecto exterior enquanto *exterior*. Digamos tudo numa palavra: começar pelo objecto conhecido — recorrer a um método fenomenológico — parece ter sido um bom caminho e foi isso que fez o grosso da filosofia Moderna, mas considerá-lo unicamente conhecido parece falta de radicalidade<sup>18</sup>.

2. Uma forma de redução houve — chamar-lhe-emos aqui, pelas razões a adunar, «recondução» — que necessariamente (porque pré-cartesiana) evitou o escolho husserliano acabado de referir, mas que nem por isso deixa de ser perceptível nesta estratégia da razão em produtividade histórica. Dir-se-á, então, que a recondução é antimoderna.

Em *Reductio artium ad theologiam*, obra datável de 1251, cujo título nem sequer é do autor e que tem habitualmente sido traduzida por *Redução das Ciências à Teologia*<sup>19</sup>, Boaventura (†1274) procurou reconduzir os vários conhecimentos humanos a Deus ou à teologia, então a ciência por excelência. Alberto Magno, numa obra parisiense anterior à redacção do seu próprio comentário às *Sentenças*, trata igualmente do tema da *reductio*: recondução da processão das criaturas ao princípio que é a processão das pessoas divinas, depois recondução da processão das Pessoas ao Pai<sup>20</sup>. Trata-se, pois, de encontrar a fonte («sicut effectus in causam») e a razão última de toda a comunicação, e também

<sup>16</sup> E. HUSSERL, *A Ideia de Fenomenologia*, trad., Lisboa, 1986, 57.

<sup>17</sup> E. HUSSERL, *A Ideia...*, 78: "O dado de um fenómeno reduzido é, em geral, um dado absoluto e indubitável".

<sup>18</sup> Cf. também J. FRAGATA, *A Fenomenologia...*, 257.

<sup>19</sup> Cf. entre nós, S. Boaventura. *Redução das Ciências à Teologia*. Tradução do original latino, anotada e com uma introdução por Ilídio S. Ribeiro, Coimbra, 1948 [2ª ed. 1970]. Remetemos para a nossa edição, São Boaventura. *Recondução das Ciências à Teologia*. Tradução e Posfácio de Mário Santiago de Carvalho ("Coleção Filosofia — Textos", 9), Porto, 1996.

<sup>20</sup> A. MAGNO, *De resurrectione*, tract. 4, q. 3, a. 7, ad 2 (ed. Colon. t. 26, p. 350): "... Principiatum enim invenitur in creaturis et in personis divinis, sicut dicit Basilius, quod accipere filio et spiritui sancto cum omni creatura commune est, sed habere per naturam proprium. Unde principiatum personarum praecedit principiatum creaturarum ut causa, et ista *reducitur* in illam sicut effectus in causam. Principiatum autem personarum ulterius *reducitur* in principium totius divinitatis, et hoc est per pater innascibilis". (O sublinhado é nosso.)

no seu confrade e discípulo Tomás de Aquino encontramos esta ideia<sup>21</sup>. No léxico boaventuriano o problema traduz-se nos termos da iluminação e Boaventura perguntar-se-á pela «origem de toda a iluminação», pela «luz fontal» (§ 1). Não nos deixemos transviar por semelhante terminologia. Trata-se de uma estratégia anterior ao *phylum* que acabamos de impressivamente caracterizar, pois, como ali, também na altura se tomou uma ciência como modelo unitário ou de rigor. Mas de que rigor se trata? Independentemente do facto de a resposta a esta pergunta exigir a consideração do ambiente filosófico do século XIII, divergências naturais derivam já do próprio estatuto da ciência-referente. A teologia não é a geometria ou a sociologia ou as ciências naturais ou a lógica. Finalmente, a «recondução» é dominada pela gramática neoplatónica e domina uma sintaxe e uma semântica ontológicas, capítulo mais ou menos indiferente para a maior parte dos planos apresentados no parágrafo anterior.

Sem querermos cair no recentemente chamado neo-revivalismo, reconheceríamos duas dimensões no projecto «medieval» em que vale a pena atentar. A primeira prende-se com a ideia de transdisciplinaridade. Podemos tentar traduzir o fundamento desta prática em palavras de hoje: abertura ao princípio da flexibilidade da linguagem e da transferência de sentidos; consciência de que subjacente ao entendimento (*ratio*) opera uma razão mais ampla (*sapientia*); convicção de que a encarnação dessa razão, completamente aberta, deve levar o homem quer ao pensamento da finitude que o caracteriza quer à equação da hipótese da superação dessa finitude pela promoção do regresso àquele estado original em que Amor e Saber se não tinham cindido, antes exprimiam a verdadeira morada (*ethos*) do ser. É certo que podemos contestar a ideia teleológica de uma conjunção ciência-religião (§ 26), mas isso seria apenas o resultado de uma aproximação superficial. Diríamos portanto outra coisa: posto perante o desafio de a teologia se constituir como ciência, sem recusar a epistemologia e a analítica que subjaziam a esse desafio<sup>22</sup>. Boaventura procede, *mutatis mutandis*, de forma remotamente parecida àquela que Husserl teve para com a filosofia naturalística (redução eidética): o rigor visado dispensa toda a posição ingénua da existência (qual a que eventualmente se extrai de Aristóteles). Por outras palavras: abraçar o aristotelismo sem critério, designadamente naquela dimensão que confere ao mundo uma autonomia talvez absoluta, equivale à naturalização do conhecimento (e à horizontalização da consciência descortinável em três “erros” que Boaventura elenca<sup>23</sup>), um contra-senso para um ponto de partida radical como o que deve ser sempre o da filosofia. No sua componente analítica-resolutiva, a recondução desempenhará o papel técnico de operar sobre

<sup>21</sup> Cf. G. EMERY, «Trinité et Création. Le principe trinitaire de la création dans les commentaires d'Albert le Grand, de Bonaventure et de Thomas d'Aquin sur les 'Sentences'», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 79 (1995), 418. Este artigo retoma algumas das teses de uma obra maior do autor, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux 'Sentences' de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995.

<sup>22</sup> Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1969, 53-57.

<sup>23</sup> Cf. J. C. GONÇALVES, “S. Boaventura e a Universidade Medieval”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 (1974), 237-255.

o mundo nas suas múltiplas dimensões, permitindo que, pela abstracção, ele seja visto acima das suas manifestações naturais, superando uma atitude “ingénua” ou naturalista. Esta técnica não visa separar, mas superar, não cinde mas inscreve. A resposta de Boaventura a Husserl passaria, desta forma, por reclamar para o conhecimento o lugar que lhe compete, ou seja, inscrevê-lo no mundo, estranho à separação S - O, que acabará por fazer do Sujeito princípio e fim no horizonte do conhecimento.

Uma segunda dimensão estaria na admissão de que *reconduzir* as ciências à Teologia (tal como se entenderia esta disciplina) é uma tarefa plurímota em expressões, das quais, haveria que destacar pelo menos as seguintes: recondução à Sagrada Escritura, à ciência que “assume os exemplos e emprega as palavras pertencentes a todo o género de conhecimentos” (§ 26), ao reconhecimento de Deus latente na estrutura de todas as coisas. Tomemos este último caso: a Escritura é (para os crentes) revelação de Deus e narrativa do testemunho *ético* de profetas. Neste plano, *reconduzir*, muito além da condição da leitura subjectiva, da diversidade que cada leitor traz ao texto a que adere, acarreta ainda consigo, como complemento indispensável, a necessidade do confronto, do diálogo, atitude que, pelo facto de ser feita em função de uma Tradição, deve receber o nome de hermenêutica. Esta dimensão é uma extensão ou aplicação do motivo trans-disciplinar em gnoseologia e Boaventura dá-lhe o nome de «filosofia racional», que divide em gramática, lógica e retórica (§ 3).

Logo no início do opúsculo bonaventuriano a tarefa reconduzidora surge-nos na passagem do conhecimento sensível ao conhecimento espiritual, no que o sentido do coração desempenhará papel fulcral (§ 10). O que é que este tipo de transição nos ensina?<sup>24</sup> Precisamente, uma analogia entre os sentidos (corporais) e a busca do seu objecto próprio (§ 9). Propulsada pelo sentido interior do coração, a analogia leva também a que a regra da vida se assuma no horizonte do Fundamento<sup>25</sup>. A recondução é forçosamente extensível à ética, que Boaventura divide em ética individual, familiar e política. (§ 4).

As duas notas referidas exigem-nos apontar como a recondução pode e deve ser interpretada no contexto parisiense de Duzentos o qual suportava já a urgência de uma leitura do mundo de tipo «naturalista», progressivamente desprovido de mistério, suficientemente horizontal. Num estudo sobre autor contemporâneo, Boécio de Dácia, aludimos a esse ambiente<sup>26</sup>. A avassaladora entrada do Aristóteles Latino não podia deixar indiferente o jovem Giovanni Fidenza (nome do século de Frei Boaventura). Chegado a Paris em 1235 para frequentar a Faculdade das Artes, é, de facto, a escola que vê nascer, determina e consolida o

<sup>24</sup> Vd. E. FALQUE, “Vision, excès et chair. Essai de lecture phénoménologique de l’oeuvre de saint Bonaventure”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 79 (1995), 26-27.

<sup>25</sup> Quer sobre a dimensão hermenêutica quer sobre a da regra da vida (ética), vd. A. SPEER, *Triplex Veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Werl-Westfalen, 1987.

<sup>26</sup> Vd. “O Estatuto da Filosofia em Boécio de Dácia”, *Biblos* 71 (1995), 433-59, e também o nosso “Para um outro modelo de Investigação das Relações entre razão e fé no século XIII”, *Itinerarium* 41 (1995), 19-44.



pensamento de Boaventura. Acontece mesmo que a *Recondução das Ciências à Teologia* se insere, apesar da sua aparência, numa problemática escolar, de características epistemológico-metodológicas, por isso que nela se tratará também de estabelecer o lugar, a origem ou a estrutura das ciências (*de ortu* ou *de divisione scientiarum*, era outro dos seus títulos), tal como já faziam, embora distintamente, Roberto Kilwardby ou Arnaldo da Provença, e como de tal prática dá testemunho um *Guia do Estudante* há pouco tempo descoberto. Longe de nós pensarmos que Boaventura se opunha sem mais a este coevo estado de coisas! Atento à ciência moderna do seu tempo, reconhecendo inclusivamente o seu preciso lugar (ele considera Aristóteles como autoridade em matérias do âmbito da filosofia natural), Boaventura exerce uma constante suspeita sobre o novo ambiente intelectual. Dito desta maneira, poderá parecer retrógrada ou até mesmo reaccionária a atitude de São Boaventura para com Aristóteles e o seu tempo e mesmo o sentido da ciência ocidental. Não é isso que se passa. O que leva o franciscano a separar-se de Aristóteles é uma atitude essencialmente de carácter metafísico, por isso que Boaventura acusa o Macedónio de não dar a importância devida à teoria das Ideias ou das Formas do seu mestre Platão, teoria que Stº Agostinho aperfeiçoara. É aqui que se inscreve o seu conhecido exemplarismo. Nesta doutrina, sendo Deus o protótipo de tudo aquilo que existe, deve atender-se ao modo como todas as coisas existem em Deus<sup>27</sup>, dimensão que suporta a prática da recondução. A metáfora da luz possibilitava o meio universal garante da recondução ao exemplar original. Ligado a esta doutrina está o expressionismo, em conformidade ao qual o mundo criado é como um livro em que a Trindade criadora se reflecte, se representa e pode ser lida. Isto sucede em três níveis de expressão: vestígio, imagem e similitude. O primeiro encontra-se em todas as espécie de criaturas; o segundo, nas criaturas intelectuais racionais (entenda-se: os homens); por fim, o estatuto da similitude diz apenas respeito aos espíritos deiformes. No quadro do expressionismo, este método de trabalho considera a essência do que existe na sua mútua (inter-)relação, conhece o que existe na sua finalidade, desprezando, por conseguinte, uma leitura das coisas na sua solidão óntica ou na sua deficiência (ética ou "ontológica").

A filosofia retomava desta maneira o seu cadastro mais fundamental, platónico-augustiano. Um primeiro aspecto que qualquer leitura de *A Recondução das Ciências à Teologia* deve ter sempre presente diz respeito ao facto de Boaventura protagonizar uma teoria da finitude da razão, ao jeito de axioma. Podendo embora, considerar-se semelhante atitude como moderna, ela não o é de facto, porque a finitude inscreve-se numa hodologia, explicitável na afirmação de que à condição humana ("quamdiu sumus in via") escapa a evidência total, sendo por isso que a fé traz àquela finitude a luz necessária. Se o bonaventurismo é polarizado por uma razão de vincada componente histórica, então a racio-

<sup>27</sup> Vd. J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929, 4; J. C. GONÇALVES, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, 1970, 45; E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, 141-159.

nalidade bonaventuriana será prática, significante, vivencial. Atente-se por exemplo nas páginas sobre a tríplice divisão do conhecer que assinala esta característica (§ 8): «meio», «exercício» e «prazer».

A recondução proposta das várias iluminações cognitivas ao lume da Sagrada Escritura, conforme se lê em termos de projecto (§ 8), significa, no seu solo histórico assinalar-se a limitação que afecta toda a prática teórica que se submeta com exclusividade ao regime da investigação natural, à lei da identidade e da coisalidade, à analítica da cópula S-P; mas além disto significa, depois, que uma ciência só é humana se acolher, como tarefa interpretativa, a gestão da igualdade com a diferença, da ciência com a sabedoria, do mesmo com o outro, do símbolo com as coisas, do múltiplo com o uno. Uma epistemologia da qual o humano foi excluído será, na óptica deste autor do século XIII, claramente desumana, cega mesmo, por isso que *reconduzir* se integra num ideal de sabedoria, que não conhece a subtracção ou diminuição, mas a evidenciação pela ligação. Será, por estas razões, que não convém confundir *redução* com *recondução*, pois se em ambas encontramos a tensão teleológica para o «gramma» original, a recondução fá-lo retomando no seu contexto explicativo o pensamento da relação intersticial que parece silenciar-se nas estratégias meramente redutoras.

Dir-se-ia metafísica, em sentido literal, mas segundo Boaventura a especificidade da metafísica reside na sua capacidade para se elevar até à consideração da noção do princípio que originou todas as coisas; ela pode, nesta tarefa, conciliar-se com a física ou com a ética, mas a ambas supera na medida em que tudo retoma sob o prisma do fim, e mais ainda do da causa exemplar<sup>28</sup>. Temos assim que os princípios fundamentais da metafísica de São Boaventura são, ao nível doutrinal, a emanação, o exemplarismo e consumação, e a iluminação, e a recondução ao nível metódico<sup>29</sup>. Subjacente a tais princípios descortina-se a velha tese do paralelismo onto-noético tomado a sério do fundo neoplatónico em que o bonaventurismo se deve inscrever. É, naturalmente, um simbolismo religioso que aqui se edifica, mas, pelo nosso lado, com isto apenas queremos dizer que o ponto de vista da origem fontal, em filosofia, exige o complemento do pensado pelo vivido tal como do conhecido pelo amado, da representação e da razão pela vontade. A recondução é hermenêutica.

A palavra latina “*reductio*” está longe de significar “redução”, uma qualquer subserviência, obediência ou anulação, mas é uma verdadeira *recondução* («re+duco»), por isso que o género de leitura em que estamos a pensar (assente nos critérios objectivos da “filosofia racional”) ou é apelo ético e profético que põe constantemente em questão a independência, a autonomia, ou a solidão do ente ou não é autêntica leitura. A consideração do múltiplo à luz do Princípio, enquanto Verbo ou causa exemplar em que o múltiplo (as criaturas) encontra(m) o fundamento do seu ser imutável, aponta no sentido de uma racionalidade que

<sup>28</sup> Cf. BOAVENTURA, *Coll. in Hexaem.* 1, 13.

<sup>29</sup> BOAVENTURA, *Coll. in Hexaem.* 1, 17 (V 332): “Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consumptione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic verus metaphysicus”.

não conhece as dissociações modernas que habitam vincadamente a nossa cultura ocidental. Referimo-nos ao pensamento da Diferença, em todas as suas dimensões cujo modelo “transcendental” é trinitário<sup>30</sup>. Se por virtude da recondução tudo se deve ligar ao Uno, e exprimi-lo, é importante ter presente que o Uno de que aqui se fala é Trindade, relação interpessoal.

E é aqui que, por fim, São Boaventura é antimoderno. No comentário às *Sentenças*, Boaventura informa-nos que o Filho e o Espírito Santo são “quasi medium” entre nós e Deus sendo a eles que cabe a recondução para Deus (*sunt reducentes ad Deum*)<sup>31</sup>. Melhor ainda: ao Filho compete a *reductio* pois é à sua imagem que nos tornamos filhos de Deus; também o Espírito Santo se reconduz ao Pai pelo Filho, e no Pai está a fonte de onde tudo provém e para o qual tudo é reconduzido através do Filho (*fontale principium, a quo omnia et in quem omnia per Filium reducuntur*)<sup>32</sup>. A Incarnação é, pois, o elemento nuclear. Ainda viva no renascimento do século XV<sup>33</sup>, ela constituiu-se em AGOSTINHO de forma paradigmática: o bom Mediador é o *deus homo* que assumiu transitoriamente a mortalidade a fim de conferir a eterna beatitude ao homem na condição de este ouvir com os «ouvidos da mente». Nas palavras do Hiponense: «Apareceu, então, visivelmente a pessoa do próprio Deus, não em sua própria substância que permanece sempre invisível aos olhos corruptíveis, mas por sinais reveladores, por intermédio de uma criatura submetida ao criador; sílaba a sílaba, através das durações sucessivas do tempos dessas sílabas, falava por meio das palavras da linguagem humana Aquele que, não corporal mas espiritualmente, não sensível mas inteligivelmente, não temporal mas por assim dizer eternamente, fala uma linguagem que não começa nem acaba»<sup>34</sup>.

3. A recondução é retrógrada (remonta ao *a priori*, à condição incondicionada), retroactiva, restauradora ou reparadora e reconciliadora. Nesta escandalosa complexidade ela só pode distinguir-se dos projectos contemporâneos eliminadores da metafísica ou gnoseologicamente centrados. A lição que nos chega do longínquo século XIII passa pela incarnação da razão como condição de originalidade, e pela ponderação do *gramma-exemplaridade*, também aplicável a algumas das problemáticas dos nossos tempos como já se escreveu<sup>35</sup>. Pensa-se, designadamente, na faculdade que a recondução dá de um sobre-vestimento

<sup>30</sup> Cf. M. B. PEREIRA, *Prefácio à Versão Portuguesa de 'A Visão de Deus' de Nicolau de Cusa*, Coimbra, 1988, 64; J. C. GONÇALVES, *Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega*, *Biblos* 56 (1980), 185-194.

<sup>31</sup> BOAVENTURA, *I Sent.* d. 27, p. 2, a. un., q. 2, ad 5.

<sup>32</sup> BOAVENTURA, *I Sent.* d. 31, p. 2, dubium 7, concl.

<sup>33</sup> Vd. NICOLAU de CUSA, *A Visão de Deus XIX* (ed. J. M.<sup>o</sup> André, 207 sg.). Veja-se ainda, para uma correcta interpretação contextual e especulativa, J. M.<sup>o</sup> ANDRÉ, *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, ed. mimeografada, Coimbra, 1992, 625-32.

<sup>34</sup> AGOSTINHO, *De Civ. Dei* X, 15. (A trad. é de J. D. Pereira, 925).

<sup>35</sup> Vd. J. C. GONÇALVES, “Filosofia e Epistemologia. ‘Redução das Ciências à Teologia’ de São Boaventura”, in *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem ao Prof. Doutor Francisco da Gama Caetano*, Lisboa, 1993, 331-345; ID., “A Responsabilidade Ambiental. Uma leitura medieval paradigmática: *Redução das Ciências à Teologia*”, *Veritas* 40 (1995), 453-468.

significante e ontológico do todo o espaço do ôntico, o que assinala a reivindicação das suas várias autonomias específicas no plano mais vasto de uma relacionalidade holística.

Após termos evidenciado — crê-se — o lastro metafísico historicamente determinado dos complexos redutores haverá que acrescentar que está longe de ser evidente o seu variegado programa explicitamente anti-metafísico. Primeiro, precisamente porque nele fala já e sempre uma história, e o modo, aparentemente natural do *fazer-sentido* está assim sobredeterminado. Segundo, porque lidar com factos e com proposições será tudo menos lidar com factos e proposições desde que se desconheça que o que faz um facto ou uma proposição é a luz fundadora (da factualidade e da proposicionalidade), verdadeiro *a priori* ou horizonte de uma invisível visibilidade. Neste sentido, a recondução distingue-se da redução na medida em que aquela não ignora, antes se alimenta, desta condição essencial.