

ente

Oriente

Ocidente

Ori

BIBLOS

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Acidentais ocidentais e a surdez de Aristóteles Para uma Geografia da Filosofia*

«Philosophiquement, le monde medieval n'a pas de centre»

(A. de Libera)

«ni seuil ni deuil»

(J. Derrida)

Abstract:

This paper deals with the theme of 'translatio studiorum in spatio', thus proposing a shift from a history of philosophy to a geography of philosophy. This is then applied to two authors (Orosius and Martin of Braga) and to three subjects: tolerance (mainly Lull), contingency (mainly Ibn Sina) and incoherence (mainly Averroes).

A geografia da filosofia ainda aguarda o seu Hegel* ¹. E isto porque a filosofia ocidental - não discutiremos quer por quanto tempo mais se pode ou se deve manter esta restrição disciplinar quer se a filosofia não é simplesmente ocidental - é também coisa geográfica. Caminhos acidentais de ocidentalização. Se numa parte substancial se pode conjugar a construção do que chamamos Ocidente com a derivação geopolítica da filosofia, o Ocidente que convencionamos tem as suas raízes na Ásia e em África². Esta percepção geográfica, impossível, como diremos, sem a

189

* Adaptam-se aqui duas das lições que integraram o curso que regemos no Centro Universitário do Luxemburgo (vd. *Centre Universitaire du Luxembourg, Département des Lettres et des Sciences Humaines. Structures et Programmes, Année académique 2002-2003*, 75).

¹ Seria evidentemente um erro pressupor aqui que foi Hegel o criador da História da Filosofia (vd. por isso, Ch. Giolito, «L'histoire de la Philosophie» in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. IV: *Le Discours Philosophique* (Paris 1998) 1604-12). No entanto, porque a radicalidade interpretativa da sua obra no sector da filosofia da história como matriz de uma história da filosofia criativa sobressai como um marco, justifica-se a sinédoque. Para o período histórico que nos interessa, vd. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy* (Leiden 1998).

² Cf. R. Garaudy, *Para um Diálogo das Civilizações. O Ocidente é um acidente*, trad. (Lisboa 1977) 18.

matriz estoica e a deriva católica, contrasta com a surdez de Aristóteles relativa aos filósofos nus; com efeito, ao descobrir os gimnosofistas na Índia o exército de Alexandre (a geografia é-lhe praticamente contemporânea³) ficou a saber como a meditação e o exercício ascético da vontade possibilitavam o domínio de determinadas funções vitais do corpo (a respiração, o ritmo cardíaco, etc.), mas é espantoso que perante esta impressionante descoberta o Filósofo de Estagira continue a subtrair a alma vegetativa ao domínio da razão⁴.

Se é certo que o idioma originário da filosofia é o grego (mas de que grego falamos nós em cada filosofar?), o Ocidente não é menos radicalmente latino, não obstante a deriva arábica da filosofia (*falsafa*). Este ponto é evidente na sinédoque latina de Jorge Luis Borges, no caso no inevitável sector da literatura⁵. Ainda hoje um vasto espaço geográfico humano e cultural filosofa numa idiomática neolatina e, mesmo quando isso nem sempre sucede, como no espaço linguístico anglo-saxónico, tem sido perenemente greco-latina a sua mais radical conceptualização⁶. Conhecemos poucos exemplos como o do neerlandês que ousou invocar um vocábulo, *wijsbegeerte*, aliás mantendo a legitimidade semântica do velho e mais severo *filosofie*. Não é preciso observar que o termo grego chegou até nós por transliteração latina, *philosophia*, fácil estratégia (apesar de problemáticamente carregada haja em vista as discussões de um Heidegger ou de um Gilson) de que nem sequer logrou escapar o lexema *falsafa*.

Sendo o islamismo também uma religião transgeográfica, a sua projecção do espaço centrou-se nas estradas, geodesia esta mais alheia ao cristianismo que desde cedo escolheu o mar⁷. Entre as fontes da sua teologia (*kalam*) e filosofia (*falsafa*) não se pode só considerar o Alcorão, Hadith (coleção dos ditos do Profeta) ou os dizeres dos imans no espaço xiita⁸. Na filosofia, sobretudo, há ainda que chamar à colação um complexo e diversificado fundo helénico, sírio, indiano e persa. Quero

³ Cf. A. Bonnard, *A Civilização Grega*, trad. (Lisboa 1980) 645-48.

⁴ Sobre a relação de Alexandre com os gimnosofistas, vd. e.a. *Plutarco, Vite Parallele: Alessandro* c. 64, ed. D. Magnino (Milano 1994) 187; cf. Aristóteles, *Eth.Nic.* 1 13,1102 b.

⁵ Cf. J.L. Borges «Literatura, latinidade?» in G. Duby (dir.), *A Civilização Latina. Dos Tempos Antigos ao Mundo Moderno*, trad. (Lisboa 1989) 49-60.

⁶ Cf. e.g. J.-M. Fontanier, *Le vocabulaire latin de la Philosophie* (Paris 2002).

⁷ J. Le Goff, *Em busca da Idade Média*. Com a colaboração de J.-M. De Montremy, trad. (Lisboa 2004) 123.

⁸ Cf. A. Merad, *La tradition musulmane* (Paris 2001) 30 sq.

dizer: todo um 'ethos' pré-islâmico indiano-persa, sem dúvida alguma marcante daquela dimensão intelectual que depois de Avicena se vem chamando «a filosofia oriental» adiante caracterizada. Mais ainda (e para aumentar a dificuldade): se houve uma transmissão islâmica à filosofia latina (século XII em diante) também houve uma transmissão cristã (séc. VI em diante) aos filósofos (*falasifa*, sing.: *faylasuf*) islâmicos. Caso significativo é o do devir do Aristóteles Sírio, tão importante na teologia cristã, mas que é anterior ao Aristóteles Árabe. A leitura do importante Catálogo (*Kitab al-fihrist*) do livreiro de Bagdade, Ibn al-Nadim (+ 990), é bem reveladora de uma helenofilia arábica sem fronteiras. Ao lado de Proclo ou Porfírio também lá aparecem títulos dos cristãos João Filópono e Gregório de Nissa⁹. Dado importante, ainda, a emigração, também oriental, para Harran (Pérsia) dos filósofos pagãos expulsos da Academia por Justiniano (529), depressa tornada um centro intelectual cosmopolita acolhedor das ciências médicas, da poliglossia e das traduções, e também dos intelectuais cristãos (mormente nestorianos), todos juntos seguindo uma 'koiné' neoplatónica ocidental no Oriente. Caberia por isso distinguir entre um neoplatonismo oriental (o de Numénio) e um ocidental (Proclo), sendo aquele, mais do que este, marcado simultaneamente pela influência do monoteísmo e do dualismo iraniano, quer dizer, «aberto ao pensamento grego, ao pensamento persa e às religiões monoteístas, incluindo o cristianismo, o islamismo e a religião sabeíta»¹⁰. A Síria e o Iraque são o ocidente de Harran em Bagdade, onde ainda encontramos cristãos sírios a combaterem as propostas religiosas dos harranitas, para o que se terão servido tecnicamente mais das ciências e da lógica aristotélicas, enquanto os intelectuais harranitas ensinavam aos islâmicos uma leitura de Aristóteles ao serviço de uma racionalidade metafísica de recorte oriental. Tais itinerários, sejam de instrumentalização sejam de harmonização acabarão por explicar por que é que Alfarabi (870-950) redige um *Livro da conciliação entre o divino Platão e o sábio Aristóteles*^{^^}. Como contraponto

191

⁹ Cf. Ibn al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadim*, trans. B. Dodge, 2 vols. (New York 1970). Não se cuidará aqui de uma outra vertente importante, a relativa à expressão cristã em árabe, vd. S.H. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Muslim Christian Encounters in the Early Islamic Period* (Aldershot 2002).

M.A. Yabri, *Legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, trad. (Toledo 2001) 175. Fique dito que somos dos que propõem que se fale numa dupla tradição ocidental neoplatónica, a de Proclo e a de Porfírio.

^{^^} Cf. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. M. Mahdi (New York 1962); *Al-Farabi, Libro de la concordancia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*, trad., prólogo y notas de M. Alonso in *Pensamiento* 25 (Madrid 1969) 21-70.

temos a ideia de «incoerência», onde se destacou a parte 'mais ocidental da filosofia (Averróis e Moisés Maimónides), legando desta maneira ao Ocidente o rosto perdido (grego) do ocidente, no que virá a ser a possibilidade do que aqui nos atreveremos a chamar o pesadelo de Tocqueville (1840): a profecia de que os Estados Unidos antecipam um estilo de vida que permite à Europa ver ao espelho o seu próprio futuro¹².

No que se segue, recorrendo desigualmente a dois espaços, cuidaremos, primeiro (II), em contribuir para aumentar o grau de complexidade inerente a uma transmissão que não é monocêntrica, mas preenchida de itinerários polidireccionais. Orósio e Martinho de Braga ou de Dume servem-nos para descentrar qualquer « projecção de Mercator » que inevitavelmente governa as Histórias da Filosofia. Motiva-nos a experiência ingénua de Baquiário (séc. IV) quando reclama não ser julgado em nome da geografia, mas das suas ideias sem se aperceber quanto aquela pode determinar estas¹³. Isto poderia ser visto como um contributo para o tema da *translatio studiorum (in spatio, frisamos)* com o qual se costuma perceber o advento da latinidade filosófica e aquela que seria eventualmente a sua primeira erupção medieval, a chamada renascença carolíngia marcada pelo inteligente desiderato de edificar uma nova Atenas, embora no quadro de uma velha Roma com o apoio declarado de uma velha Jerusalém e mediante a intervenção de uma velha Bizâncio. Tenha-se presente a oferta das relíquias e dos manuscritos de Dionísio à abadia parisiense de São Dinis, o facto imponente de João Escoto Eriúgena estar ligado à descoberta ocidental daquele monge sírio, tomado famoso sob uma capa de falsário, e a inteligente percepção da dinastia carolíngia ao concitar o concurso do filósofo para a sua pretensão imperial¹⁴. Estamos no século IX da era Cristã e, por isso, alguma água corria já debaixo das pontes do nóvel império romano do Ocidente. Não obstante o seu inegável valor para pensar a história da filosofia, a ideia da translação dos estudos esteve ligada à da translação do Império como instrumento de propaganda ocidental cristã. Alain de Libera pleiteou por uma pluralidade de transla-

192

¹² Cf. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, ed. E. Nola. Tome II (Paris 1990); para uma ilustração e aplicação positiva e actualíssima, do programa de Tocqueville, vd. V. Soromenho-Marques, *A Revolução Federal. Filosofia política e debate constitucional na fundação dos E. U.A.* (Lisboa 2002) 9-30 e 177-79.

¹³ Cf. P.G.A. de Sousa, *Patrologia Galaico-Lusitana* (Lisboa² 2001) 34.

¹⁴ Cf. *Pseudo-Dionísio Areopagita, Teologia Mística*. Versão do grego e estudo complementar de M.S.de Carvalho, in *Mediaevalia Textos e Estudos* 10 (Porto 1996) 27-34.

ções chegando mesmo a evocar alguns itinerários¹⁵. Contudo, ainda não foi dita a última palavra sobre os itinerários e a sua cartografia e pode-se dizer que a alegada esterilidade filosófica do Ocidente só se justifica se confundirmos, numa projecção mental de Mercator, a loxodrómia com a ortodrómia¹⁶. Tendo isto em vista, essa primeira estratégia permite-nos ilustrar uma incoação, ortodrómica, das ideias quer da mundanização do tempo (Orósio) quer do relativismo espacial e cultural (Martinho).

Dado que a geografia não é só «humana» mas também «física», passaremos, depois (III), de modo mais abreviado embora, respectivamente para um tópico e uma metáfora capitais nas filosofias islâmicas. Ambas, «contingência» e «incoerência», se nos afiguram adequadas para perceber fenómenos antagónicos de intussuscepção (termo que opomos ao de justaposição) inerentes ao vasto complexo das relações filosofia/religião que está longe de coincidir com a diferença Ocidente/Oriente¹⁷. Na obra supracitada Alfarabi começa exactamente por evidenciar os motivos de discrepância na interpretação dos dois gregos referidos no título da obra: criação e eternidade do mundo, alma, intelecto, recompensa e castigo, além de outras questões políticas, éticas e lógicas. Ora, no seio do tópico da contingência, ocasionado nos quadros da controvérsia sobre a criação e a eternidade do mundo, graças ao prolongamento de uma profunda intuição de Alfarabi, separar para unir, Avicena gera uma região conceptual só possível pela assunção de estruturas triádicas não meramente justapostas. Quanto à incoerência (ou inco-mensurabilidade, num léxico hodierno), ela foi explicitamente vivida na crítica que o filósofo cordovês Averróis dirigiu (*Tahafut al-tahafut*) ao

193

¹⁵ A. de Libera, *La philosophie médiévale* (Paris 1993) 7: «Il y a plusieurs translations studiosorum aux confins de l'Antiquité et du Moyen Age: l'une se fait d'Athènes en Perse et de Perse à Harrân (à moins que ces deux transferts n'en fassent qu'un), d'autres se font d'Alexandrie aux monastères syriens du Vile et du Ville siècle, un troisième mouvement s'effectue par la culture syriaque vers la culture arabe, d'Alexandrie à Bagdad. Ces mouvements occupent tout le haut Moyen Age: ils suffisent à encadrer et structurer une histoire. Toutes les durées, pour autant, ne se ressemblent pas. A la même époque l'Occident chrétien est philosophiquement sterile. Il ne sortira de son long sommeil qu'avec une nouvelle translatio allant de Bagdad à Cordue, puis à Tolède, autrement dit: de l'Orient musulman à l'Occident musulman, puis, de là, à l'Occident chrétien.»

¹⁶ Fique dito que «loxodrómia» designa a linha de azimute constante representada na carta por uma linha recta que facilita o cálculo, mas não representa a distancia mais curta entre dois pontos, cf. J. A. Torres, «A matemática e a forma de ver o mundo» in M.P.S.de Oliveira (coord.), *Teias Matemáticas* (Lisboa Coimbra 2004) 175.

¹⁷ Utilizamos o vocábulo da velha zoologia acima reproduzido in M.S.de Carvalho, *Estudos sobre Alvaro Pais e outros Franciscanos (séculos XIII-XV)* (Lisboa 2001) 30.

magistral libelo de Algazel (+ lili), precisamente intitulado *A Incoerência [ou Destruição] dos filósofos* (*Tahafut al-falasifa*). O género algazélico galgou fronteiras e idiomas: nos finais do século XIII o filósofo e teólogo Egídio Romano ainda haverá de escrever um trabalho sobre *Os Erros dos Filósofos* (*De erroribus philosophorum*), concebido na e justificado pela atmosfera da recepção da filosofia de Averróis pelos Latinos. Desejaríamos evidenciar, então, que os dois tópicos apontados abrem outros tantos caminhos de extrema ocidentalização. Um dos vários dilemas que miramos é porém complexo mas urgente: frente à ameaça geopolítica do terrorismo camuflado de islamismo a coincidência entre o que aqui nos atrevemos a chamar a surdez de Aristóteles e o pesadelo de Tocqueville poderia quiçá encontrar no exemplo de Averróis/Maimónides um ensinamento a ter em conta. Tomás de Aquino também herdou destes dois pensadores num sentido que aponta para além deles mesmos, de modo aberto e incompleto^{18 19}.

194

A partir do século XIX sobretudo falou-se de «história da filosofia» com o óbvio privilégio do vector tempo. Há contudo uma outra forma de devir, relativa ao espaço. Uma indagação no âmbito deste vector, desde os seus primórdios descritivos militares até à situação actual de reorientação epistemológica corresponde ao procedimento geográfico¹⁹. Se a história privilegia o tempo e o seu horizonte é cosmo-psicológico, a geografia, que privilegia o espaço, tem nas figuras polissémicas do poder a sua expressão e horizonte mais fortes. Esta «revolução copernicana» (justifiquemos a alusão pelo facto de Kant ter sido professor de geografia) é perfeitamente adequada para descrever, para cartografar, momentos de maior crise na translação, na transliteração, filosófica. Há um tríptico geopolítico, aliás difícil de cartografar, na raiz desta crise: a filosofia, o semitismo (judaico-cristão), as tradições bárbaras e este ultimo sistema de representações tem sido evidentemente o mais desprezado²⁰ *.

Diversamente, se quiséssemos, o paradigma da história poderia ser evidenciado pela metáfora teleológica e dinâmica *exitus/reditus* que

¹⁸ Cf. A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, trad. (Madrid 1992) 164.

¹⁹ Cf. Y. Lacoste, «A Geografia» in F. Châtelet (dir.), *Historia da Filosofia: A Filosofia das Ciências Sociais (de 1860 aos nossos dias)*, trad. (Lisboa 1977) 243.

²⁰ A.I. Gurevitch, *As Categorias da Cultura Medieval*, trad. (Lisboa 1990) 35; A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame²1984, 166.

Eriúgena foi o primeiro a aplicar na fronteira trans-idiomática²¹. Já muito antes, a paradigmática peregrinação de Egéria traduzia a tensão permanente para superar o plano do espaço no do tempo²² e nem sequer a *Navegação de São Brandão* escapa a esta tentação escatológica²³. Talvez ela se deva à predominância do relato genesíaco na forma mental judaico-cristã, aspecto este bem presente, v.g., na *Cosmographia*, um dos mais notáveis tratados geográficos medievais, que põe na base do trajecto de 'Ethicus' a descrição cosmológica da Criação²⁴.

Sem remontarmos na invenção genealógica «original» que da Grande Grécia nos obrigaria a viajar quiçá até à pátria da História, a inquietante e efervescente Suméria, narrativa aliás com o seu quê de conjectural e de projeção arquetipal²⁵, a verdade é que o avanço lento e progressivo do viajante, antes de alcançar, como filósofo, as praias do Pacífico só nos alvares do século XX, teve de trilhar terrenos culturais de miscigenação cuja primeira investida mais impressionante foi a da pressão migratória bárbara do Norte auferindo de um declínio da matriz grega e da hipertrofia das religiões, consolidando-se na diversificada bacia do Mediterrâneo. Porque esta é uma história do poder vertida sob o tópico da verdade elucidemos preliminarmente uma consequência de uma «revolução copernicana» possível.

Tolerâncias 195

É estranho, mas é verdade; parece ser afinal o destino de toda a religião. Os pensadores entendiam com facilidade que a Verdade era infixável, que ninguém a detinha, mas, postos perante a situação inter-religiosa, resultava indiscutível que uma das religiões reveladas deveria ser sempre a detentora da verdade. O medievalista Umberto Eco (O Nome da Rosa) pôs na boca ficcional de Adso de Melk, a palavra do romântico alemão Gotthold Lessing (Nathan der Weise, 1779), a qual, por sua vez,

↗ M.S.de Carvalho, *A Síntese Frágil. Uma introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)* (Lisboa 2002) 44-45.

⁷⁷ Cf. Egéria. *Viagem do Ocidente à Terra Santa, no Séc. IV*. Ed. de A.B. Mariano e A. A. Nascimento (Lisboa 1998).

²¹ Cf. *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*. Ed. crítica de A.A. Nascimento (Lisboa 1998).

²⁴ Cf M. Lapidge, «Il secolo VIII» in C. Leonardi (a cura di), *Letteratura Latina Medievale* (Firenze 2003) 58.

²⁵* J.N. Carreira, *A Filosofia antes dos Gregos*, trad. (Lisboa 1994).

havia sido consagrada numa velha perplexidade, há muito levada ao texto por Boccaccio (Decameron I 3), na parábola dos três anéis (1349/50):

«O mesmo vos digo, meu senhor, sobre as três leis dadas por Deus aos três povos (...). Cada povo crê possuir precisamente a sua verdadeira lei e cumprir os seus mandamentos, mas ainda hoje continua pendente, como no caso dos anéis, a questão de saber quem possui a verdade.»

Três religiões, judaica, cristã e islâmica, conviviam e degladiavam-se mutuamente no vasto espaço geográfico europeu. Hoje, menos confiantes na verdade, empós o o que prefiro designar como o quádruplo magistério da suspeita (Espinosa, Nietzsche, Marx, Feud), pensamos o problema no quadro da tolerância. O princípio porém não é novo dado que, se o mundo cristão greco-latino nunca foi realmente capaz de conceber uma teoria da tolerância, foi contudo capaz, nos campos de fronteira, de tolerar quase tudo²⁶. Mas de que ‘tolerância’ falamos nós em cada caso? Seja-nos permitido citar o austero Alexandre Herculano (O Monge de Cister), descrevendo em tom castiço a organização urbana convivência! das três religiões²⁷:

196

«No pequeno terreiro que dizia, pela parte inferior do muro, para as Portas do Mar, já mal se divisavam os objectos, porque a noite descia rapidamente do lado oriental, posto que ainda o clarão avermelhado do crepúsculo tingisse os altíssimos coruchéus azulejados que serviam de topo e remate às torres da catedral. Pelo arco escuro e profundo das Portas do Mar entrava grande multidão de povo miúdo, principalmente pescadores, que se recolhiam antes que a escuridão da noite tornasse mais temerosos os encruzilhados becos e ruas torcidas que davam para o interior de Alfama. Com estes se misturavam os judeus, que, vestidos como os cristãos, e divisando-se-lhes escassamente os sinais vermelhos que traziam cosidos nas roupas sobre o estômago, corriam apressados para o seu bairro, situado mais ao oriente, junto à porta de Alfama, no ângulo da velha cerca, para lhes não sair da bolsa a inevitável multa que deviam pagar, sendo encontrados fora da judiaria depois de terem soado as três fatais badaladas do sino da oração. Com igual ou mais rápido movimento,

²⁶ K. Flasch, «Boccaccios Ringparabel» in Id. et al., *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter* (München 1997) 123-133, mormente 124.

²⁷ A. Losa, «Le statut légal des maures et des juifs portugais pendant les XIIe-Xve siècles» *Medievalia. Textos e Estudos* 5-6 (1994) 277-307.

Acidentais ocidentes e a surdez de Aristóteles

se viam branquejar os albornozes alvacentos dos Mouros no meio do encontrado perpassar de gente. Mais raros em número que os Judeus e seguindo diferente rumo, estes encaminhavam-se para a banda da antiga Porta de Ferro, de onde, atravessando pelo sopé da Alcáçova, desciam para o vale da Mouraria, cujo nome provinha de ser aí situado o bairro onde habitavam e onde, ao mesmo sinal das trindades, eram obrigados a recolher-se, sob pena de castigo igual ao que se impunha aos Judeus. O dia, pois, acabava, e a noite ia em breve estender o seu manjo de escuridão e silêncio, sobre a vetusta cidade cabeça da boa e nobre terra de Portugal.»

Ao tornar-se religião de Estado o Cristianismo forçou a teologia pagã a constituir-se como ciência e como teologia platónica (com Proclo). Este gesto levou também a teologia cristã a buscar para si os elementos daquela constituição integrando-os numa construção teológica científica cristã (Pseudo-Dionísio Areopagita)²⁸. Quando no século IV as expressões grega e latina do Império se separaram, para jamais se encontrarem, apesar do episódio ambíguo do Renascimento, as práticas patrísticas são já porém diversas. Questões de sócio- ou geolinguística que não nos fazem estranhar uma proposta como a de Amor Ruibal (1869-1930), distinguindo uma Patrística Grega, mais relacional e personalista, de uma Patrística Latina, porventura de carácter mais essencialista e abstracto²⁹.

O impropriamente chamado Helenismo foi sem sombra de dúvida um momento importantíssimo de crise na transformação do modo como se fazia filosofia e como ela era entendida. Não que não houvesse sinais, heranças e filões nesse sentido (a denominada «revolução socrática» e o 'déjà vu' suscitado pelo socratismo entre os Cristãos é disso um exemplo paradigmático³⁰ além, é claro, do cosmopolitismo estoico³¹). O entendimento da filosofia como arte de vida (*ars uitaé*) preconizado pelas escolas helenísticas (estoicos, epicuristas e pirronistas) traduzia uma cartografia partilhada. Citando Jean Leclercq, Pierre Hadot fez seu o seguinte paralelo: « 'Na Idade Média monástica, tal como na Antiguidade, *philosophia* já não designa uma teoria ou uma maneira de conhecer, mas uma sabedoria vivida, uma maneira de viver segundo a razão', quer dizer, segundo o Logos.³²» A ventura e virtualidades do modelo filo-justi-

²⁸ H.D. Saffrey, «Les débuts de la théologie comme science (IIIe-VIe. siècle)» *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 80 (1996) 201-20.

²⁹ Sobre o autor (1869-1930) vd. C.A. Baliñas, *El pensamiento de Amor Ruibal* (Madrid 1968).

³⁰ Cf. E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale* (Paris 1944) c. XI, 21.

³¹ M.S. de Carvalho, *O Problema da Habitação* (Lisboa 2002) 13-15.

³² P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris 1995) 360.

nista do *logos* encarnam uma forma espacial quando estoicismo e catolicismo passam a coordenar-se, o que sucede com a gentificação da mensagem cristã (Pedro e Paulo). Que esta expansão comporta uma componente geográfica óbvia testemunha-o a dilatação moderna do mundo com a consequente requisição da imaginação, dos temas da *meditatio mortis (et vitae)*, mas também do laxismo e do probabilismo³³.

O Helenismo viu as ameaças gnósticas e o Cristianismo de origem judaica. Quando o egípcio Plotino, o último dos grandes filósofos de expressão helénica, intervém, a filosofia grega está estoicamente habilitada a pensar a(s) religião(ões) e os seus desafios (o advérbio é aqui usado no seu sentido literal, *stoa*, concernente à arquitectura aberta como representação cosmopolita). Pense-se na teoria da génese do Universo por emanção do Uno que tanto irá dar que pensar à crítica dos filósofos por Algazel quando demonstra ser Deus a causa eficiente ou agente do cosmos³⁴. O judeu Filon já havia demonstrado o preço a pagar pela cosmopolitização da filosofia, em Alexandria, submetendo uma herança religiosa literária ao crivo da interpretação filosófica assim inventando camadas de sentido nos textos patrimoniais. A maior parte dos chamados Padres da Igreja (em Alexandria, na Capadócia, em África ou até mesmo em Antioquia) terão feito o mesmo, permitindo, com esse gesto, a erecção de uma teologia que encontrará a sua expressão científica de rigor, mais tarde, no século XIII, no aristotelismo³⁵. Este episódio, apesar de tudo breve e situado, não pode ser sobrestimado, mas ele revelou horizontes inesperados à velha e pioneira estratégia alegorista de leitura homérica. Outros modelos foram propostos, pelo que de seguida recordaremos dois deles.

Antes da fractura que cinde a catolicidade foi possível chegar-se ao século XV (*A Paz da Fé* de Nicolau de Cusa data de 1453) e assistir a uma reflexão irenista, feita à moda de diálogo com o Verbo, com Pedro e com Paulo, de representantes de algumas religiões e tradições culturais da época, embora numa actualização das «filosofias que mais se aproximaram da verdade da fé cristã», segundo o dizer matricial de Agostinho *CDe Civ. Dei* VIII, 9). O Grego, o Italiano, o Árabe, o Índio, o

³³ Cf. R. Bodei, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur: de la philosophie à l'usage politique*, trad. (Paris 1997) 55; P.Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris 1987).

³⁴ Cf. J. Puig Montada, «Averroes, y la crítica de Avicena», *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003) 127-138.

³⁵ M.S.de Carvalho, «A Idade Média filosófica terá sido aristotélica?», *Humanitas* 50 (1998) 489-508; M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Paris 1957).

Caldeu, o Judeu, o Cita, o Francês, o Persa, o Sírio, o Espanhol, o Turco, o Alemão, o Tártaro, o Arménio, o Boémio, o Inglês são os «sábios das nações» que vão sucessivamente intervindo nos dezanove pequenos capítulos em que aquela generosa obrinha se divide e cujo título genitivo (*pax fidei*), de acordo com o que sugere Agostinho em *A Cidade de Deus* (XIX, 11), deve ser interpretado à «semelhança do de 'visio Dei', simultaneamente um genitivo subjectivo e um genitivo objectivo»: o título refere a paz que a fé promove entre os Homens e «o reconhecimento da dinâmica inscrição e promoção da paz dentro da própria fé e das diversificadas crenças que são as suas múltiplas manifestações»³⁶.

Distinta lógica da tolerância pretendia instaurar Raimundo Llull combatendo embora o dificilmente chamado «averóismo latino». Do alcance desta frente latina temos testemunho, v.g., em Lisboa, no século XIV, por um mestre das escolas de Decretais, de seu nome Tomás Escoto³⁷ ou do médico e bispo da Guarda e Évora, Afonso Dinis³⁸. No combate vincadamente diferencial e inclusivista de Llull, se não se perfila uma solução como aquela que no século XII Pedro Abelardo dramatizou (no *Diálogo entre um Filósofo, um Judeu e um Cristão*)³⁹, também não se encontra uma lógica irenista como a de Nicolau de Cúsa assente no princípio transsumptivo segundo o qual «os contrários se reúnem e os opostos se encontram numa vivência pessoal, comunitária e universal»⁴⁰. De facto, toda a zelosa estratégia de Llull visa a conversão dos Sarracenos, aliás na esteira proselitista da empresa de tradução do *Alcorão* por

199

Nicolau de Cusa. A Paz da Fé, seguida de Carta a João de Segovia. Trad. e introd. de J. M. André (Coimbra 2002). Sobre a obra, vd. a nossa recensão in *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (2002) 473-76.

³⁷ M.S. de Carvalho, *Estudos sobre Álvaro Pais e Outros Franciscanos* (Lisboa 2001) 95-120.

³⁸ M.S. de Carvalho, *O Problema...* 128-136.

³⁹ *Petrus Abaelardus. Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. R. Thomas (Stuttgart 1970); engl. trans. by P.J. Payer (Toronto 1979). Sobre este autor em português, vd. o nosso *Lógica e Paixão. Abelardo e os Universais* (Coimbra 2001) 11-41.

⁴⁰ J.M. André, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa* (Coimbra 1997) 778. A lógica transsumptiva, vale a pena recordá-lo, é o modelo teológico invocado na interpretação dos axiomas de Boécio a fim de vincar a heterogeneidade ontológica (a diferença teológica) sem romper com a sua inteligibilidade mediante a introdução de um termo médio escondido. Exemplificando (com as palavras do lógico e teólogo Gilberto de Poitiers): a metonímia metaléptica (*transsumptiva denominatio*) ou metalepse metonímica (*denominativa transumptio*), que vai da essência do Bem ao ser das coisas que são e que são alguma coisa, faz com que não apenas elas sejam boas, mas ainda que sejam boas nelas mesmas todas as coisas que por essa metonímia são boas» (M.S. de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a metafísica da temporalidade no século XIII* (Lisboa 2001) 312-13 e 307-14 mais em geral).

iniciativa de Pedro o Venerável (séc. XII), enquanto que a proposta cusana assenta na necessidade de uma lógica também alternativa ao velho tópico Aristóteles/Platão. A novidade lullista da equiparação, «um procedimento lógico para concluir argumentos de conveniência sobre a realidade finita, fundamentado basicamente na analogia do ser»⁴¹, comporta uma expressão vivencial cuja componente missionária, por definição, não pode deixar de ser geográfica. A tradução portuguesa da sua *Vida Coetânea* (que temos concluída) põe em evidência como uma conversão, no sentido radical da palavra, uma «iluminação», afina o pensamento. O que daí resulta será o reconhecimento das verdades contidas nas (várias) religiões. E, como o demonstra a sua própria vida activa, de um ponto de vista filosófico esta atitude inclusivista não padece de ausência de diálogo. O que é significativo, aliás, é que o diálogo parta do inclusivismo assumido num plano filosófico e não teológico. Sem podermos entrar nas minúcias da Arte como prática filosófica universal e integral, bastará notar a preponderância da dúvida e do filosofar como soluções para dilemas que afectam hoje em dia o chamado «diálogo inter-religioso». «Para Lull, todo diálogo inter-religioso deve partir do que nos nossos dias se chamou o ‘principle of charity’ (Donald Davidson), isto é, a suposição de que aquilo que o outro nos quer dizer tem possivelmente um conteúdo proposicional verdadeiro. E este é só um lado da moeda, porque, ao mesmo tempo, também as crenças próprias, quando entram em diálogo, devem ser formuladas de maneira duvidosa, quer dizer, como verdades meramente possíveis, caso em que não estaríamos em condição de reconhecer a possível verdade da religião do nosso interlocutor.»⁴²

200

II - Outros Mares

No ano 410, debaixo do Sol de Agosto, sob o comando de Aladeo, os Visigodos invadem, pilham e destroem Roma, a cidade-tema. Povos germanos (Godos), a sua cavalaria tinha infligido pesada derrota ao exército romano já em 378, em Andrinopla, no Império Romano do Oriente, enquanto fugiam dos Hunos, mas aquele século V

⁴¹ E. Jaulent., «A demonstração por equiparação de Raimundo Lúlio (Ramon Lull)» in L.A. De Boni (org.), *Lógica e Linguagem na Idade Média* (Porto Alegre 1995) 156.

⁴² A.Fidora, «Ramon Lull frente a la crítica actual al diálogo interreligioso: el arte luliano como propuesta para una ‘filosofía de las religiones’», *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003) 233.

era o tempo da pressão dos bárbaros e da sua irreversível infiltração na Europa ocidental. A própria península Ibérica, nos confins do Ocidente, é vítima da invasão dos Vândalos, Suevos e Alanos. Noutro espaço geográfico mais distante, o chamado Médio-Oriente (Belém), São Jerónimo († 420) acolhe refugiados no seu mosteiro, tal como ao norte de África o bispo da cidade de Hipona, Agostinho, convida os seus diocesanos à caridade do acolhimento dos infelizes romanos.

Santo Agostinho é um *dues* romano, outrora professor de retórica, que ocupa uma sede episcopal, conjugando dessa feita a sua missão de pastor e de intelectual⁴³. Neste duplo papel cabia-lhe responder a uma «teologia» imperial que via na recusa dos cristãos em prestarem culto aos deuses do Império e em se lhes submeterem, a causa da destruição da cidade-Etéma. O bispo começa então a escrever *A Cidade de Deus* para isentar os cristãos da culpa que imediatamente se lhes atribuiu. A apologia era aliás, desde o século II um estilo literário filosófico consagrado cuja estratégia pragmática, dada a impossível (mercê do idioma) elevação da filosofia às suas expressões clássicas, visava a sua elevação por um efeito de classe: ser-se intelectual não é incompatível com ser-se cristão porque o cristianismo é uma teologia. É o tempo em que a filosofia se pode abrir a um bárbaro devir⁴⁴ *.

Orósio 201

O gesto do intelectual Agostinho, que procura responder a uma ameaça com a pena do escriba preocupado e comprometido, não será porém único. Numa carta dirigida ao seu homólogo Jerónimo, Agostinho (Ep. 166; CSEL 44, p. 547-8) refere-se a um certo Orósio, jovem religioso (*religiosus iuuenis*), sacerdote inteligente que da Galiza atravessara o Mediterrâneo movido pela reputação do bispo africano e animado pelo zelo de profligar «as falsas e malélicas doutrinas» que grassavam na Hispânia. Tratava-se decerto dos erros de Prisciliano e de Orígenes, contra os quais Orósio escrevera um breve «panorama doutrinal da Galícia»⁴³, o *Commonitorium* (PL 31). Destruindo o espírito dos seus

⁴³ Cf. M.S. de Carvalho, «Presenças do Platonismo em Agostinho de Hipona (354-430). (Nos 1600 anos das Confissões)», *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (2000) 289-307.

⁴⁴M.S. de Carvalho, «Filosofia Bárbara (Considerações sobre a Patrística)», *Itinerarium* 41 (1995) 345 - 368.

⁴³ P.G.A. de Sousa, *Patrologia...* 51. Abrimos acima a possibilidade de confrontarmos Agostinho e Orígenes. Muitos aspectos unem estes dois enormes teólogos, mas tantos outros os dividem. É desde logo a diferença linguística, um latino que sabia púnico e um grego que sabia hebraico! Um cidadão de um império cada vez mais cristão frente a um cidadão de um império ainda pagão; um retórico existencial frente a um exegeta

habitantes «ainda mais do que as espadas dos bárbaros», semelhantes ideias matavam os seus corpos. Convenhamos tratar-se de uma atmosfera corrente na Patrística, o apuramento da identidade (dogma) condicionada pela heresia (*oportet haereses esse!*). Eis-nos em plena refrega do espírito, coisa de intelectuais comprometidos, isto, evidentemente, se não tiver sido antes o prosaico medo dos ataques dos Vândalos e Suevos abatendo-se sobre a sua Bracara Augusta, erigida a capital da Galaecia por Caracala, a explicar a emigração de Orósio.

De forma cenográfica embora, acabámos de identificar os intérpretes e de reconhecer o cenário da questão (a geografia não é só física também é humana). O Ocidente frente ao Oriente, o padre Orígenes de Alexandria, especialista na exegese alegórica e na filosofia grega, esta última causando-lhe erros teológicos vários; as eminências pardas Jerónimo e Agostinho, pastores e intelectuais interventivos, aquele no campo da exegese e da tradução, este na exegese e na consolidação de uma teologia católica; e reconhecemos, por fim, um jovem do norte, curioso, estudioso e preocupado com o clima mental e religioso da sua terra no extremo ocidental da Europa (priscilianismo, origenismo, pelagianismo) e, por isso, procurando impor uma identidade que se quer universal numa região multissecularmente pagã.

Geograficamente falando o caso ibérico exacerbava o barbarismo. Estamos já nos extremos ocidentais da filosofia (pelo menos assim será até ao século XVII na América do Sul⁴⁶ e no XVIII mais ao norte com Jonathan Edwards)⁴⁷. O priscilianismo, sobretudo, consistia numa expressão cultural popular, radicada na empatia céltica com os cultos astrais à beira dos cursos de água, bosques e montanhas. Autêntico paleocristianismo da região, esta heresia dominá-la-á pelo menos durante três séculos (IV-VI)⁴⁸. Por outro lado, o origenismo havia chegado à Galiza pela mão dos dois Avitos, um vindo de Jerusalém, o outro de Roma (leitor de Mário Victorino), pensando a impossibilidade da alma ser a partir do nada, raciocinando a exemplo da vontade também necessitada de um

202

objectivo e denso; um bispo católico frente a um crítico da hierarquia. Por detrás da doutrina da Graça, em Agostinho, temos também a noção de uma graça criada ligada à sacramentalidade eclesial e eclesiástica; enquanto Orígenes pensa a salvação sem predestinação Agostinho introduz a predestinação que anula o universalismo (cf. H. Küng, *Os Grandes Pensadores do Cristianismo*, trad. (Lisboa 1999) 72-73 e 86-90).

⁴⁶ L.A. Cerqueira, «A filosofia medieval como fonte da filosofia brasileira», *Ágora* 1 (jul-dez. 2001) 172.

⁴⁷ J.P. Klubertanz, «Filosofia nos Estados Unidos da América», *Revista Portuguesa de Filosofia* 17 (1961) 296.

⁴⁸ M. Simonetti, «Priscillian - Priscillianism» in A. Di Berardino (ed.), *Encyclopedia of the Early Church* trad. (Cambridge 1992) 711-12.

substrato (PL 31, 1213-14)⁴⁹. Quanto ao pelagianismo, possibilitava uma antropologia da liberdade com extensões políticas deletérias para a mensagem cristã⁵⁰.

Orósio pertencia então à diocese de Braga (conforme o testemunho do seu bispo, Avito de Braga, na carta que endereça a Palcónio: PL 41, 805-7), e durante o Inverno de 414-415, provavelmente junto de Agostinho e a pedido deste, inicia a redacção de uma obra que irá gozar de um prestígio enorme inclusive durante a Idade Moderna europeia, a *História Contra Os Pagãos*:

«Submeti-me às ordens da tua Paternidade, bem-aventurado Agostinho: Oxalá tenha obedecido tão proveitosamente quão voluntariamente aceitei obedecer-te.»⁵¹

Menos conhecida, mas nem por isso menos interessante, a redacção de uma outra obra *O Livro Apologético contra Pelágio*. Oriundo das ilhas britânicas, Pelágio (nascido circa 354) rejeitava a predestinação maniqueísta contrapondo-lhe o merecimento de uma vida vivida na observância dos preceitos divinos integralmente radicada na liberdade inata na natureza. Preconizava, por isso, em nome da universalidade de uma *imitatio Christi*, uma ascese universal, não restrita aos conventos. Todavia, graças à intervenção dos seus censores, a polémica derivou para o campo da discussão sobre o mérito do livre arbítrio, a natureza da Graça divina e o valor dos sacramentos. A questão não era tanto a da afirmação da liberdade, mas a do modo de a concebermos e respectivas consequências. Em qualquer caso, recusava-se o nascimento da humanidade no pecado, o que retirava valor à redenção cristã e afastava a necessidade do baptismo das crianças. Se em relação à liberdade, a Graça consistia numa intervenção externa, a liberdade seria implantada no Homem no momento da criação, à semelhança de uma raiz cujos frutos são posteriormente determinados pelas opções feitas.

A explicação para o sucesso editorial dos sete livros que compõem a *História* do presbítero Orósio é fácil: para além da autoridade que

203

⁴⁹ Sobre a complexidade do chamado 'origenismo' vd. H. Crouzel, «Origenism» in A. Di Berardino (ed.), *Encyclopedia...* 623-24.

⁵⁰ Cf. V. Grossi, «Pelagius - Pelagians - Pelagianism» A. Di Berardino (ed.), *Encyclopedia...* 665-66.

⁵¹ Cf. HCP Livro I, Prólogo p. 21: *Paulo Orósio. Historia Contra os Pagaos* (Esboço duma Historia da Antiguidade Oriental e Clássica), trad. de J. Cardoso (Braga 1986); *Oróse. Histoires* (Contre les Païens), texte établi et traduit par M.-P. Amaud-Lindet (Paris 1990).

lhes conferiu a ficção quase plausível de se tratar de um discípulo de Agostinho, diferentemente d *Cidade de Deus*, trabalho especulativo que visava dar uma interpretação do mundo temporal na sua relação com a eternidade, a *História* tinha um recorte bem mais simples, mundano. Lembrava Agostinho, em resposta à acusação de culpa já referida, que a história de Roma sempre esteve repleta de misérias, de infortúnios e que, por isso, com uma adequada informação historiográfica, rapidamente se teria de concluir que o terrível acontecimento de 410 era apenas um de muitos males que sempre afligiram a humanidade. Mais ainda. O seu olhar universalista atento quer à história dos bárbaros quer à dos romanos, o seu apreço pela tradição oral e pelas fontes, o seu interesse e ensaio de explicação da história por aquilo que nela há de mais cruel, a sua crença no império e a sua defesa da autoridade monárquica numa ligação da Igreja com o poder temporal, todas estas características conferir-lhe-ão um tom familiar aos seus futuros leitores. Acresciam, além disso, três notas estruturantes muito bem recebidas - a crença na Providência actuando na História; a justificação dos males baseada no teologuema do pecado; o pessimismo vincado na descrição desses males (*misera Roma*) - e uma versão alternativa da sucessão dos quatro impérios (*translatio imperii*), de acordo com a profecia de Daniel (2, 31sg e 7,3sg), como modelos históricos sucessivos: babilónio, macedónio, cartaginês e romano (HCP II 1, p. 89)⁵².

204

Orósio não era um nativo romano e por isso não tinha de defender o mito da cidade eterna⁵³. Além disso, as recordações dos combates sangrentos da sua pátria espanhola e o jugo cruel que os romanos lhe impunham estaria forçosamente no seu espírito. Podia mesmo interrogar-se se a ameaça dos bárbaros era de facto pior do que aquela que a *pax romana* constituía para as províncias. A sua apologia era assim dirigida contra os pagãos (também romanos) e não contra os bárbaros (muitos deles já cristãos), cuja moderação lhes não é regateada:

«Estes a quem esteve sujeita e à sua mercê toda a terra, puderam tomar quanta terra lhes aprouvesse. Todavia, entregaram-se a si pró-

⁵² Agostinho, *C/v. Dei* XVIII, 2 e *ibid.* XX, 23: Assírio (Babilónico), Persa (Medo), Macedónio (Grego) e Romano, remetendo para o Comentário de S. Jerónimo a Daniel.

⁵³ H. Günther, *Le temps de l'histoire. Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Pétrarque de Dante à Rousseau*, trad. (Paris 1996) 39; P.F. Alberto., «Orósio e Constantino ('hist.' 7, 28)», *Classica* 22 (1997)133-59.

Acidentais ocidentais e a surdez de Aristóteles

prios à guarda e vigilância do poder de Roma - os únicos a quem os reinos invencíveis temeram.» (HCP I 16, p. 54).

Dos sete Livros que integram a obra interessa-nos o último (embora se deva atentar que na base da sua confecção está a geografia)⁵⁴. O Livro VII, o mais longo e determinante, versa os acontecimentos da era Cristã e constitui-se como um investimento nacionalista consentido. Isto possibilita que a obra seja lida como intermediária na historiografia peninsular, entre o universalismo cristão e imperial de Prudêncio e o nacionalismo consciente de Santo Isidoro de Sevilha num ambiente cultural de romanidade⁵⁵. Salta à vista de facto que a obra fecha enunciando o plano de Ataúlfo substituir a România pela Gótia:

«almejava profundamente fazer de todo o Império Romano um só Império dos Godos» (HCP VII 43, p. 452).

E se este plano não pôde ser realizado integralmente, não obstante o declínio de Roma, a opção de Segerico e depois Vália, os sucessores eleitos de Ataúlfo, pela *pax*, representava já afinal a consciência clara da irrupção de novos povos na história do extremo ocidental da Europa:

«...também os Bárbaros sem demora execravam abominavelmente as suas espadas e se voltaram para os arados. Protegem os Romanos que ficam e têm-nos à conta de aliados de há pouco e amigos recentes. De modo que já entre os Bárbaros se encontram Romanos que preferem ter uma ténue liberdade entre os Bárbaros a suportar a inquietação dos impostos entre os Romanos.» (HCP VII 41, p. 447)

205

A ocasião de redacção do outro título, o *Liber Apologeticus* (LA), dá-se em 415 em Jerusalém, «aos pés de Jerónimo», e por ocasião de uma disputa conciliar (LA III 2, p. 59)⁵⁶. Um concílio visa a determinação do dogma, i.e., a

⁵⁴ O primeiro livro é uma introdução sobretudo geográfica; o segundo narra a história da Pérsia e da Grécia até ao século V; o Livro III sobre a história de Grécia e de Roma até à partilha do Império de Alexandre; o IV até à destruição de Cartago pelos Romanos (146); o V até ao fim da guerra civil, i.e., de 146 a 70 a.C.; o VI até ao nascimento de Cristo.

⁵⁵ E. Rivera de Ventosa, «A los orígenes del pensamiento medieval español sobre la Historia: Prudencio, Orosio, San Isidoro», *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997)7-22.

⁵⁶ Cf. *Orosio de Braga. O Livro Apologeticó contra Pelágio 'Da liberdade do alvedrio'*. Texto bilingue, introd., trad., comentário e notas de J.C. de Miranda (Braga 1999).

Mário Santiago de Carvalho

sua universalização. Ali lemos que Pelágio dizia: ‘Pode o Homem’ enquanto Orósio respondia: ‘pode Deus’ (LA XII 2, p. 77). Opunham-se dois universos. O ‘britânico’ Pelágio defendia que o ser humano pode ser sem pecado, se o quiser (LA IV 4, p. 61). Uma tal tese, já combatida por Agostinho (*De spiritu et littera, De natura et gratia*) e por Jerónimo (*ad Ctesiphontem*), colidia com uma teologia da onipotência divina (LA IX 4, p. 71; X 2, p. 73) e da acção da Graça na vontade humana (LA X 4, p. 73):

«Afirmas agora - escreve Orósio - (...): ‘Pode o homem ser sem pecado, com a ajuda de Deus’; se bem que em teu livro, que intitulate dos *Testemunhos*, esteja esta mesma frase assim escrita: ‘que pode o homem ser sem pecado e guardar facilmente os mandamentos de Deus, se quiser’. Nenhuma graça de Deus, nenhum auxílio aí se nomeia...» (LA XI 2,3, p. 75).

206 Passava o pelagianismo, portanto, também por uma antropologia teológica (LA XIII 5, p. 79), e Orósio não se poupava na adjectivação do heresiarca: ‘presumido’, por cuidar que tudo lhe era fácil (LA XI 6, p. 75); ‘inovador’, «novus magister» (LA XII 4, p. 77); ‘desprezando o auxílio divino’ (LA XXXII 2, p. 129). No calor da contenda, era até como se houvesse que decidir entre um dilema, à maneira de Feuerbach: ou o Homem ou Deus, «como se acima do livre arbítrio nada houvesse» (LA XIII 1, p. 77). De facto, a coisa era mais profunda, envolvendo a própria ontologia (‘ordinem suum composita bene natura custodit’, LA XIX 5, p. 95): para Pelágio, a Graça havia sido concedida a todos em geral, no bem natural e no livre arbítrio e, por isso, ele excluía a intervenção salvadora e providencial de Deus, designadamente pelo Seu Filho (LA XXVII 1, p. 113), ou seja, negava a tese de que «em todo o tempo, dia a dia, momento a momento, instante a instante, dá Deus a Graça a todos e a cada um.» (LA XIX 4, p. 95). Segundo Orósio, a antropologia pelagiana representava uma percepção extremada do ser humano, quer entendido como natureza má (LA XXIX 3, p. 121), quer insistindo demasiadamente na fragilidade ou na impotência (LA XXX 2, p. 123). Para Orósio, enfim, o perigo pelagiano consistia em pensar o Homem sem Deus, presumindo-o pleno de força humana, capaz de ascetismos extremos.

O episódio conciliar que levou à redacção do *Livro Apologético* era questão que dividia sensibilidades orientais e ocidentais (LA VI 4, p. 63). Aquelas, sobretudo, afoitas na especulação trinitária e cristológica, estas, mormente pela intervenção de Orósio, preocupando-se sobremaneira com as aplicações antropológicas e existenciais dali eventual-

mente derivadas. E é precisamente aqui, enfrentando estas expressões derivadas, que se levanta a intervenção de Orósio. Se procurava seguir Agostinho na definição dogmática da catolicidade ocidental, evidenciava a presença, nesta região onde o Mar começa e a Terra acaba, de expressões culturais marginais, interpretações regionais do Cristianismo, memórias dos elementos confundidos numa antropologia exaltadora do livre arbítrio e que, por esse facto, pensava a intervenção de Deus na história e no mundo de uma forma endógena, eventualmente não-cristã. O antídoto contra o pelagianismo passava por repetir Agostinho. Mas tê-lo-á feito Orósio? Deparámo-nos, no fim de contas, com um historiador mais realista, alguém que tem mais em conta o mundo do que Agostinho. Esta sua opção de inscrever o tempo no mundo não seria afinal uma marca mais deste particularismo regional?

Martinho de Braga

Também para o nosso segundo caso, Martinho de Braga, não necessitamos de abandonar a geografia galaico-portuguesa, embora os itinerários, agora, nos possam conduzir até à longínqua Panónia ou desta vez à própria Roma com uma eventual ligação de futuro ao norte inglês onde iremos encontrar, sem que disso pudéssemos esperar, os monges que sob a batuta de Carlos Magno possibilitaram a renascença das letras gregas em solo latino. De facto, o que ressalta é o conhecimento da intervenção do bispo de Dume feita no século VI por quem há-de assessorar o imperador romano, no século IX. Continuamos também entre os bárbaros, desta feita mesmo no centro da corte sueva ariana, deparando-nos com um relato de heresias e superstições a evitar (*De correctione rusticorum*), no caso de também os ibéricos do noroeste quererem ingressar na cultura do império, agora no século VI ainda mais cristã, mas sobretudo com uma *Formula Vitae Honestae* de económico recorte estoico, mormente senequista⁵⁷.

É autor desses dois livros, entre outros mais, Martinho (c. 518-579), personagem cuja naturalidade ainda hoje é discutida, mas que pode ser tanto húngara como descendente desse povo suevo em migração

⁵⁷ P.F. Alberto, «O 'De Ira' de Martinho de Braga. Estudo, edição crítica, trad. e comentário» *Mediaevalia. Textos e Estudos* 4 (1993) 48-50; *Martinho de Braga. Instrução Pastoral sobre Superstições Populares (De Correctione Rusticorum)*. Edição, tradução, introdução e comentários de A. A. Nascimento (Lisboa 1997); *São Martinho de Braga. Opúsculos Morais*. Introdução e tradução de M^a de L.S. Ganho et al. (Lisboa 1998); M.L. Colish., *The Stoic Tradition. From Antiquity to the Early Middle Ages. II: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century* (Leiden New York 1990) 297-301.

romana (*translatio hominum*). O certo é que descobrimos nas suas obras uma formação clássica de evidente recorte romano (Séneca, Boécio e Cassiodoro), mas ao mesmo tempo uma intenção clara de trazer o Oriente para o Ocidente (em particular quer pela sua actividade de tradução de 108 sentenças dos Padres do Egipto com vista à educação monástica, *Sententiae Patrum Aegyptiorum*, quer pelo impulso que deu à mesma actividade, pelo monge Pascásio, dos 358 apotegmas, *Vitae Patrum*). Dele já se disse tratar-se do «último traço de união entre a patrística grega, ainda viva, e a média latinidade, que vai começar a viver.»⁵⁸. Trata-se, nestes casos, de colecções gregas de ditos de Padres (*Paterika*), sejam de carácter anedótico sejam reflexo das suas experiências espirituais do deserto (da autoria de Jerónimo, Rufino, Cassiano, Paládio, Teodoro, etc.), os quais, entre muitas mais línguas, foram traduzidos para latim. José Galdes Freire editou a tradução de Pascásio e descobriu uma colecção latina, datável do século VI, o que demonstra bem a difusão do género apotegmático na Hispânia⁵⁹. Ora, no século IV, na Síria e no Egipto, o monaquismo era interpretado como uma filosofia cristã, o que representava um entendimento da perfeição cristã nos termos de «uma prática heroica dos conselhos evangélicos e a imitação da vida de Cristo, retirando-se para o deserto e levando uma vida totalmente dedicada a uma rigorosa ascese e à meditação»⁶⁰, i.e., uma vida conforme à natureza e à razão.

208

Dume, na região de Braga (Bracara), e a sua 'escola' monacal aparecem-nos assim como «ponto de encontro do Oriente e do Ocidente» no século VI ibérico, isto é, suévico-bizantino⁶¹. Mas o facto é que, tendo ele eventualmente arribado à Península pela cidade do Porto (Portus Galliciae), burgo suevo que possuía uma basílica dedicada a Martinho de Tours (Cedofeita) e uma comunidade céltica cristã de bretões emigrados, a sua obra, nomeadamente a *Formula*, teria facilmente passado para os 'Scoti'. Estes, por sua vez, tê-la-iam levado à Europa central (um dos

⁵⁰ L.R. Soares, *A Linhagem Cultural de S. Martinho de Dume e outros Estudos Dumienses* (Lisboa 1997) 251. Vd. também P.G.A.de Sousa, *Patrologia...* 85-127.

⁵⁹ J.G. Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apothegmata Patrum*, 2 vols. (Coimbra 1971); Id., *'Commonitiones Sanctorum Patrum' Uma nova colecção de Apotegmas* (Coimbra 1974).

⁶⁰ P. Hadot, *Qu'est-ce que...* 362.

⁶¹ P. Gomes, *Historia da Filosofia Portuguesa 2. A Patrologia Lusitana* (Porto 1983) 204; A. do Espírito Santo, «Braga: um centro de cultura no Ocidente Hispânico do séc. VI», *Classical2* (1997) 121-32.

manuscritos, do século X, é proveniente da Abadia de Lorch), conforme o atesta a apresentação do autor de Dume que aí se lê como 'scotus' ou 'scotigena'⁶² *. Deste ponto de vista Dume é um anti-Vivarium, este uma ilha cultural insensível às mudanças culturais do seu tempo e espaço, aquela uma fusão actualizada entre monaquismo, cultura romano-cristã e germanismo bárbaro.

Martinho de Tours (316/17-397) seria conterrâneo do seu homónimo de Braga. Talvez comprometido em acções secretas anti-arianas e tendo experimentado uma vida de anacoreta e de ascetismo, a sua acção missionária desenvolveu-se sobretudo no Loire. Contudo, a sua influência fez-se sobretudo sentir numa forma de monasticismo galo-romano fortemente influenciado pela ascese, misticismo e taumaturgia egípcia. Facto relevante, São Bento consagrou-lhe uma capela no local do templo pagão no sopé do Monte Cassino. Ora, segundo o testemunho de Gregorio de Tours, Martinho de Braga teria chegado à Galiza, talvez por instigação do imperador Justiniano (482-565) - o mesmo que mandou encerrar a Academia ateniense (529) e de quem dependerá a futura constituição do *Corpus Iuris Civilis* - quando as relíquias de Martinho de Tours foram transladadas para Orense, coincidência milagrosa que levou à cura do filho do rei Suevo Carrarico. Em agradecimento o rei abandona a sua fé ariana e entrega Dume a Martinho. Nesse mesmo século VI, mais a leste, em Alexandria, o gramático cristão João Filópono escrevia, em grego, contra Aristóteles, contra Simplicio, contra Proclo, numa envergadura teórica que o Ocidente ainda não saberia copiar.

O arianismo foi uma heresia que levou ao extremo a tese de Orígenes (+ 254) , para quem as três hipóstases da Trindade se distinguíam entre si de forma subordinada embora participando numa única natureza divina. Ario (n. c. 260) acentuou o subordinacionismo, considerando o Pai como uma mónada absolutamente transcendente ao Filho, por isso, distinto, inferior, apesar de divino também, todavia de diferente natureza e hipóstase^{^2}. Embora o Credo de Niceia lhe tivesse replicado mediante a consagração da doutrina do *homoousios*, aquela heresia subsistiu muito para além da data da realização do concílio, 325. O avanço dos Godos promoveu-a ainda mais, presumivelmente até à acção martinu-sina no século VI.

⁶² L.R. Soares, *A Linhagem...* 59, 242-43.

[^] Cf. M. Simonetti, «Arius - Arians - Arianism», in A. Di Berardino (ed.), *Encyclopedia...* 76-78.

Temos assim também um conversor de arianos, uma personagem que se distingue na cristianização dos suevos em virtude dos seus resíduos de paganismo, feitos folclore, falta de instrução (*De correctione rusticorum*). Este título é uma carta dirigida a Polémio, bispo de Astorga com a intenção catequética de correcção dos desvios morais e religiosos dos Homens cuja história é cadenciada por um ritmo triádico: o esquecimento do Criador e a prática das más acções; o abandono do Criador com os consequentes desvios culturais, «num deslize acentuado que vai da adoração ritual à concepção metafísico-teológica, em que a criatura se toma independente e acaba por se considerar autora de si própria»⁶⁴; a substituição do naturalismo pelo antropomorfismo das figuras míticas, provocada uma vez mais pelo demónio. Daqui a fenomenologia das expressões religiosas que tanto podem ser locais como também romanas, mormente o culto aos elementos (Sol, estrelas, fogo, águas, etc.) e os cultos antropomórficos mais ligados à Terra (montes sagrados, culto das árvores, bosques, jardins e campos impersonificados em personagens do panteão como Ceres, Cupido, Diana, Fauno, Silvano, Vénus, etc.)⁶⁵.

Para a nossa cultura lusitana é significativa a passagem em que Martinho alude à designação dos epónimos dos dias da semana:

210

«... homens ignorantes dos campos honraram e cujos nomes, pois, os demónios se puseram a si próprios para lhes prestarem culto, como se fossem deuses (...). [Muitos demónios dos que foram expulsos do céu ficaram como patronos, seja no mar seja nos rios seja nas fontes seja nas florestas (...). No mar, realmente, dão-lhes o nome de Neptuno, nos rios o de Lámias, nas fontes o de Ninfas, nos bosques o de Dianas, que tudo são demónios malignos e espíritos nefandos. (...) E eles não crêem na fé de Cristo com todo o coração, mas vivem de tal forma equivocados que até para cada dia da semana invocam nomes de demónios, chamando-lhes dia de Marte, de Mercúrio, de Júpiter, de Vénus, de Saturno, que nunca fizeram dia algum, mas foram homens muito maus e criminosos entre as gentes dos Gregos.» (DCR 8, p. 112)

Um pouquinho mais distante deste cenário, Martinho dedica a sua *Formula* ao rei Miro e um senequista *De ira* ao bispo Witimer de Orense, neste seguindo Cassiano ao propor a humildade e a auto-disciplina na raiz da espiritualidade cristã (*De Superbia e Exhortatio*

⁶⁴ A.A. Nascimento, «Introdução» 55.

⁶⁵ Cf. A.A. Nascimento, «Introdução» 55-73.

Humilitatis). No primeiro destes títulos (FVH 1, p.29) Martinho diz não querer ensinar as práticas árduas dos perfeitos, mas contentar-se com a lei da medida ou equilíbrio (*medietas*), «sem os preceitos das Divinas Escrituras», advertir «aquilo que pode ser cumprido, mesmo por leigos que vivam recta e virtuosamente, de acordo com a lei natural da razão (*humanae intelligentiae lege*)». De facto, o destinatário é o Homem comum e é para ele que se recolhe a homofonia greco-romana de uma vida virtuosa (*honesta uita*), ou seja, se prescrevem as quatro virtudes seguintes: prudência, magnanimidade, temperança (*continentia*) e justiça.

«Se observares estes princípios, se os seguirees rigorosamente, com ajusta medida e nos limites adequados à tua vida, estas quatro espécies de virtude far-te-ão um homem perfeito.» (FVH 6, p. 41).

E inevitável não pensarmos uma vez mais no pelagianismo, isto sem sequer contestarmos a ortodoxia católica de Martinho⁶⁶. Como não podia deixar de ser, a adopção de uma ética da ecúmena ou do universal é compatível com a observância do local e do regional, pois o respeito das regras equivale à tomada de consideração de «o tempo, o lugar, as pessoas e as causas da mediania» (FVH 10, p. 43). Não será possível, naturalmente, exagerarmos a componente sistemática. Como em Séneca, interessava-lhes mais a influências das pessoas do que a das doutrinas, e a teologia predominante será a moral em detrimento da especulativa. A consciência do sentimento da fragilidades das coisas humanas confere a este modo de pensar ibérico seminal um horizonte universalista onde razão e equilíbrio serão sempre difíceis tarefas morais a conquistar. Alternativamente a Agostinho, Martinho aponta para a formação do cristão não mediante um profundo conhecimento da cultura do seu tempo, mas antes da atenção à variedade (ortodoxia/heterodoxia) da cultura cristã.

211

III - Estradas que conduzem a Ocidente

No Oriente pensaram Alkindi, Alfarabi e Avicena; no Ocidente, Avempace, Ibn Tufail e Averróis. Quando substituímos a perspectiva geográfica pela «histórica», mais oficial ou preponderante, a narrativa liga Alfarabi, Avempace e Averróis.

⁶⁶ L.R. Soares, *A Linhagem Cultural...* 242.

212

A resistência de Algazel (+ 1111) à filosofia (*falsafa*) é habitualmente interpretada como uma oposição à produção teórica de pelos menos dois dos seus predecessores mais imponentes, Alfarabi (+ 950) e Avicena (+ 1037)⁶⁷. Mas Avicena inflectiu o pensar de Alfarabi numa direcção que Algazel apenas se limitou a continuar, propondo-se depois mostrar como os dois autores se contradizem ao interpretar Aristóteles⁶⁸. Primeiro, Avicena sobrepõe a dualidade onto-cosmológica (mundo supralunar vs. infra-lunar, alma vs. corpo) à proposta de Alfarabi sobre a unidade, harmonia e coordenação dos elementos do sistema. Em segundo lugar, o fluxo da emanação é pensado não em díades, mas em tríades (das inteligências celestes surgem entendimento, alma e corpos celestes). A isto corresponde a tríade emanativa com a qual se supera a distinção de Alfarabi entre ser necessário e ser possível: ser necessário por si (Deus); necessário por si e possível por outro (o mundo); possível ou contingente por si (os seres acidentais). Em quarto lugar, enquanto Alfarabi é o filósofo do intelecto, Avicena é-o da alma (assim distinta do corpo). Por último, adoptando a vertente gnoseológica da teoria da felicidade de Alfarabi, Avicena concebe-a como libertação do corpo, união às almas dos corpos celestes, para que com estes possa disfrutar da contemplação da Verdade primeira. Poder-se-ia acrescentar que o prestígio da contribuição de Avicena se ficou a dever ao menos aos seguintes factores: a inteligente combinação de aristotelismo e neoplatonismo, a consistente integração do Islão na filosofia, o apuramento da terminologia técnica. Longe de darmos por resolvida a problemática filosofia oriental/ocidental em Avicena, a solução deste encena uma racionalidade que poderia ser encarada como alternativa à chamada visão dualista ou inter-cultural do *logos*. Preconizando «uma nova linguagem da razão» Michel Fattal discriminava as dimensões sincrética ou englobante (Heraclito, estoicismo, São João e São Marcos) e outra analítica ou crítica (Parménides, Platão, Aristóteles, o *logos* diairético)⁶⁹ para as superar por uma visão «intracultural» do *logos* em que aquelas duas dimensões se descortinam no interior das obras de um mesmo autor. O tema da contingência, atrevemo-nos a dizê-lo, ilustra esta interpretação.

⁶⁷ *Al-Ghazali. Tahafut al-Falasifa*. Ed. M. Bouyges (Beirute 1962).

⁶⁸ M. A. Yabri, *El legado...* 133, 270, e 141-51.

⁶⁹ M. Fattal, *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident* (Paris 1987).

Contingência

O principal contributo de Avicena consistiu, como dissemos, em prolongar a intuição de Alfarabi (distinção essência/existência e análise possível/necessário no seio da ideia de ser) e assim ultrapassá-la. Ao dizer (Liber de phil. prima I 2) que o objecto próprio da metafísica é o ser enquanto ser é patente que a sua leitura deste passo tão aristotélico é chamada a pensar um criacionismo estranho ao Estagirita (ibid. VI 3⁷⁰). São sobretudo três as noções aprióricas, antepredicativas, da metafísica: coisa (res/xay), ser (ens/mawjud) e necessário (necesse/daruru), noções que se imprimem na alma por uma primeira impressão directa e interior da realidade. Captadas pela alma, as noções de ‘ente’ e ‘coisa’, v.g., distinguem-se entre si, não obstante a sua necessária concomitância; quer dizer: nada há exterior ao ser, porque se algo não existe ao menos tem um ser na inteligência, nomeadamente o ser próprio (essentia) do que é. No princípio da Lógica, Avicena falava de três estados da essência: no singular (in rebus), no universal (in intellectu) e no em-si que é anterior àquelas duas relações e as fundamenta; pensa-se, v.g., à maneira platónica, na ‘equinidade’, a natureza absoluta do cavalo, anterior portanto quer a um cavalo quer ao seu conteúdo intelectual. Esta é, pelo menos, a interpretação mais consagrada, por exemplo por Tomás de Aquino (qdl 8, q. 1, a. I)⁷¹. No âmbito da dialéctica necessário/possível, Avicena distinguirá aquele género de seres que em si mesmos considerados não têm uma existência necessária (os possíveis) e o género dos necessários. Esta é deveras uma extensão criacionista que assenta na experiência de que no seio do ente finito há entes que recebem o existir de outros e não de si mesmos. O necessário em-si (necesse esse per se) não carece de fundamento, é causa da sua própria existência, é absoluto, imutável, único (ibid. I 6). Uma única existência necessária é a única essência sem quididade, e esta vehementia essendi é também verdade e inteligibilidade supremas (plenitude onto-noético-lógica). Quanto ao possível em-si (possibile esse per se), a própria possibilidade, por definição ou análise, enfim, cabe-lhe o poder existir; isto só acontece por outrem, o que lhe confere um certo grau de necessidade, necesse esse per alio. Segue-se que a existência é uma concomitância no plano do ser e, por isso, uma certa falsidade, acidentalidade, extrinsecidade. Deparamos-nos com a reinvenção do idea- * 7

213

⁷⁰ Cf. *Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*. Ed. critique de la trad, latine médiévale S.V. Riet 2 vols. (Louvain Leiden 1977).

⁷¹ Em português, vd. também *Tomás de Aquino, O Ente e a Essência*. Trad. de M.S.de Carvalho (Porto 1995)

lismo, pois que o verdadeiro conhecimento será sempre o conhecimento da realidade das coisas e não o das coisas onticamente ditas, estas, por sua vez, só fundamentáveis na plenitude ontológica do ser necessário e primeiro. Eis a instauração de uma «contingência essencial», na etiqueta antiga mas perfeita de Louis Gardet⁷², porquanto o «mestre da Aurora», nome de Deus no Alcorão, resplandece na manhã do ser, na manhã da criação, pela dom do ser que é o próprio resplendor da inteligência. Pensar é criar; criar é pensar, será esta a magnífica recepção islâmica do neoplatonismo, não sem decisiva influência harranista. Por isso houve quem encontrasse a moderna aceção da existência só no momento em que a ontologia grega é totalmente transformada à luz de uma captação autenticamente metafísica da criação, conquista que não pode ser assacada a Agostinho ou à Patrística Grega, mas à radical diferença entre existência necessária e existência contingente: «O antigo contraste platónico entre Ser e Devir, entre o eterno e o perecível (ou em termos aristotélicos, entre necessário e contingente) foi sujeito a uma tal reformulação que o ser contingente do mundo criado (originalmente presente apenas como uma 'possibilidade' na mente divina), a propriedade da 'existência real', emerge como um novo atributo ou 'acidente', como uma espécie de benefício conferido por Deus aos seres possíveis no acto da criação. A novidade aqui é a noção de uma contingência radical, não apenas a velha ideia aristotélica segundo a qual muitas coisas podiam ser diferentes do que são - que muitos acontecimentos poderiam dar-se de outra maneira - mas que todas as coisas criadas podiam não ter sido criadas, ou seja, que podiam não ter existido.»⁷³

214

Incoerência

Na doutrina da possibilidade que passámos em revista Algazel via uma reificação indevida, por outras palavras, uma indesculpável confusão entre conceitos e coisas. Para a combater seria preciso reduzir as categorias modais (realidade, necessidade, possibilidade) a seres de razão e destruir o próprio núcleo das relações causais, antecipando assim a conhecida crítica de David Hume. Numa palavra só: seria preciso reconstruir uma outra metafísica. Se «possível» ou «necessário» são maneiras de o espírito pensar as coisas (pensando-as como não-existentes e não

⁷² L. Gardet., *La Pensée religieuse d'Aviceme (Ibn Sina)* (Paris 1951) 57-61.

⁷³ Ch.H. Kahn., «Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy» in P. Morewedge (ed.), *Philosophy of Existence Ancient and Medieval* (New York 1982)7-8.

podendo pensá-las como não-existentes, respectivamente), também a proposição 'A é causa de B' apenas traduz a verificação sintética de uma sucessão temporal, B segue-se a A. Em consequência, não será possível provar a existência de Deus. Os argumentos apresentados pelos filósofos nessa direcção não só admitiam uma inferência causal como assumiam a impossibilidade de remontar infinitamente numa série causal e supunham, por fim, a concepção de um Deus improvidente, injusto e antropomórfico. Sócrates, Hipócrates, Platão ou Aristóteles, escreve Algazel logo no início de *Tahafut*, são os «maîtres à penser» para os sábios islâmicos presunçosos, que querem destruir a tradição e favorecem a descrença. A defesa algazélica da religião surge motivada pelo preconceito de que a majestosa influência da lógica, da física, da antropologia, da metafísica ou das ciências gregas, minava, ou pelo menos subestimava, as leis religiosas e a tradição islâmica. Daí, a exploração do tópico da incoerência, das contradições em que os filósofos caem, a fim de evidenciar os aspectos positivos da religião que se vê desgraçada.

Coube a Averróis (+ 1198), ao compor 'ad hominem' uma ***Incoerência da Incoerência*** /ou ***A Destruição da Destruição***], destruir a metafísica de Algazel e, desse lance, a de Avicena também⁷⁴. De uma forma directa, Averróis acusará Algazel de não ter refutado os filósofos, mas apenas as interpretações de Avicena relativas ao que os filósofos haviam dito. Isto representa uma crítica à atitude de cega submissão à sua própria tradição. É assim que se atém a destruir, uma por uma, as bases do que chamaríamos a filosofia oriental, nalgumas das suas várias relações, a saber: produção e eternidade, finito e infinito, possível e necessário, emanção ou o problema do uno e do múltiplo, a noção de ciência (ciências divina e humana), causalidade e livre arbítrio. Seguindo Yabri caracterizamos «filosofia oriental» pelo lugar estrutural da teoria da emanção e pela importância da teoria da alma, além, é claro, do princípio que permite a ligação entre estes dois domínios, a crença na natureza divina dos corpos celestes, dotados de almas.

Como não podia deixar de ser, Averróis criticará também a contradição intrínseca da noção avicenista, tão nuclear neste como se viu, «possível em si e necessário por outrem». A crítica ao hibridismo põe em causa o ritmo trádico orientalizante. Para o filósofo de Córdova, «entre os caracteres naturais da necessidade não existe nenhum modo de possibilidade», quer dizer, nem o necessário se pode transformar em possível nem

⁷⁴ Cf. Averroes ' *Tahafut Al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Transl. and introd. by S. Van Den Bergh (London 1978 rep.).

este em necessário, seja por si seja por outrem. A oposição entre possível e necessário faz daquela invenção avicenista um conceito errado e supérfluo.

Outro tanto dirá Averróis da proposta de harmonização alfarábica. Pôr em relevo a incoerência da incoerência não equivale a ceder a um projecto de harmonização a qualquer preço. Considerando a religião e a filosofia como duas estruturas axiomáticas e hipotético-dedutivas distintas, cuja veracidade deve ser buscada no interior de cada uma delas e não fora, Averróis preconizará uma solução de separação, que o dinamarquês latino Boécio de Dácia recuperará, à sua maneira como vimos noutro lugar⁷⁵, e uma tarefa hermenêutica que pode ser lida nos termos de uma «abertura do caminho (...) com vista à emancipação final da razão»⁷⁶. Em vez do diálogo de surdos, propõe Averróis que o filósofo compreenda a religião dentro da religião e o teólogo perceba a filosofia no interior desta. Trata-se, no mesmo lance, de aplicar estratégia hermenêutica idêntica contra alguma da sua própria tradição filosófica islâmica, compreender Aristóteles dentro de Aristóteles e não com o contágio de ideias neoplatónicas (como sucedia com Avicena). Procedimento equivalente terá desenvolvido o judeu Moisés Maimónides sobretudo no célebre *Guia dos Perplexos*⁷⁷.

216

Eis os três princípios fundamentais da teoria hermenêutica averroísta dos textos religiosos: i) todo o discurso religioso, quer no seu sentido literal quer interpretado, é sempre compatível com a razão (a verdade é una, apenas se distinguindo no modo de enunciação), cabendo à razão transformar os discursos dialécticos e retóricos religiosos em discursos demonstrativos; ii) é preciso respeitar a unidade interna de um texto religioso, o que faz com que as interpretações, v.g., do Alcorão devam ser intertextualmente compatíveis; iii) há porém três pilares bási-

⁷⁵ M.S.de Carvalho, *O Problema da Habitação...* 193-235.

⁷⁶ G. Endress & J.A. Aertsen (ed.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)* (Leiden Boston 1999) vii; eventualmente mais acessível, vd. J.M. Ayala Martínez (coord.), *Averroes y los averroístas*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval (Zaragoza 1999).

⁷⁷ Cf. *Mose ben Maimón (Maimonides), Guia de Perplejos (Môrêh'n'bâkîm)*. Ed. de D. Gonzalo Maeso (Madrid 1994). Não temos espaço para desenvolver aqui este ponto, mas (e também porque nos encontramos em ano centenário maimonideano) pode ver-se ao menos: R. Hayoun, *Maimonide* (Paris 1987); O. Leaman, *Moses Maimonides* (London 1990); contextualização mais ampla em C. Sirat, *La filosofía ebraica medieval*, trad. (Bolonha 1990); S. Pines & Y. Yovel (ed.), *Maimonides and Philosophy*. Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, Dordrecht 1986; J. Pelaez del Rosal (ed.), *Sobre la Vida y Obra de Maimonides*. I Congreso Internacional (Córdoba 1991).

cos da religião que escapam a toda a interpretação: a existência de Deus, a profecia, o Juízo Final.

Estas e todas as outras perspectivas axiomatizantes de interpretação confluem num princípio só, o de que «interpretar» consiste em trabalhar linguística e hermeneuticamente no quadro do respeito da gramática da língua e da lógica e demonstração aristotélicas num horizonte de submissão às estruturas axiomáticas dos saberes e, portanto, compatibilizando os discursos religioso e filosófico numa solução não alfabética. Também «reducere ad concordiam» será a palavra de ordem de Boécio de Dácia⁷⁸. Uma só verdade é buscada nos dois registos e a virtude é a aspiração de ambos, embora a religião as atinja pela conduta prática e a filosofia através do conhecimento. Acima de tudo, ambas têm a sua independência própria, embora sem expressão sociológica. Por outras palavras, se a verdade é só uma, mas a maneira de a apreender difere, isso deve-se apenas à diferença de inteligência, ao esforço do trabalho intelectual, ao distinto grau de cultura que separa um sábio de um ser humano vulgar. Também aqui importa não confundir as propostas orientais com as ocidentais, pois, para aquelas, a distinção entre «elite» e «vulgo» assenta em diferentes espécies de conhecimento: um conhecimento gnóstico-iluminativo, inspirado ou gerado pela união com o Intelecto Agente, particularidade exclusiva de um grupo de «iluminados», contra um tipo de conhecimento sensitivo ou intelectual vulgar. Fica todavia explicado por que Boécio de Dácia há-de chamar aos filósofos «sábios deste mundo»⁷⁹ e se a sua expressão sociológica é académica e profissional ela já deixará de o ser no prolongamento de um pensamento «laico» que progressivamente descobre a filosofia em linguagem vulgar, «nacionalizando-a» geolinguisticamente (casos de Dante ou de Eckhart e.g. em direcções diferentes embora).

Desse horizonte, sem dúvida, a aguda sensibilidade de Averróis para a separação entre religião e filosofia, para a especificidade dos dois discursos, para a dificuldade em se atingir a verdade, para o cuidado na sua transmissão, e estas são as marcas do que em rigor poderíamos designar por «racionalismo averroísta», talvez já rasgado por Avempace no cenário da revolução cultural almoada que preconizava o regresso aos princípios e o respeito absoluto pelo princípio do terceiro excluído⁸⁰.

⁷⁸ Cf. *Boécio de Dácia. A Eternidade do Mundo*. Trad., introd. e notas de M.S. de Carvalho (Lisboa 1996) 32.

⁷⁹ Cf. *Boécio de Dácia. A Eternidade*. . . 78 .

⁸⁰ M.A. Yabri, *El legado*... 267-328.

Teremos descrito, nós, afinal, neste parágrafo III, duas figuras incomensuráveis? Ou descortinámos figuras atravessadas pela duplicidade intracultural de um *logos* bifronte? A breve revisão de Llull afigurou-se-nos como um *tertium quid*, mas, vale a pena lembrar, personalidades de fronteira como o Maiorquino, marcadas pelo respeito autêntico de uma dada incomensurabilidade, não são insulares. Por falta de espaço limitamo-nos a indicar o modo como Alasdair MacIntyre evoca uma outra destas impressionantes figuras (Tomás de Aquino) que, perante esquemas conceptuais alternativos, conhece e é capaz de falar a linguagem de cada um a partir do seu próprio interior. Amplificamos assim até ao problema da tradição o que noutro lugar designávamos por o «princípio de Tomás»⁸¹. Enquanto falante nativo de duas línguas-mãe (Agostinho/Aristóteles) cada uma delas com a sua própria especificidade ele «não precisa de levar a cabo as tarefas de tradução a fim de entender. Antes, porém, na base da sua própria compreensão de ambas as linguagens conceptuais, reconhece os pontos em que a intraduzibilidade apresenta barreiras por cima das quais não se pode descobrir qualquer caminho. Tais pessoas são pouco numerosas. São os ‘habitantes’ de situações de fronteira que geralmente incorrem na suspeita e na incompreensão dos membros de ambos os partidos opostos.»⁸² Ora, para o problema específico que foi aqui o nosso, é sumamente ilustrativo que a surdez de Aristóteles tenha sido curada por quem sabia tanto de Aristóteles.

218

⁸¹ M.S. de Carvalho, «Para um outro modelo de Investigação das Relações entre razão e fé no século XIII», *Itinerarium* 41 (1995) 42; Id., *O Problema da Habitação...* 22.

⁸² A. MacIntyre, *Tres versiones...* 152.