

A Filosofia Medieval como produto das relações intermitentes entre Ocidente e Oriente

Gabriel Ferreira de Almeida Paizani

Resumo: A filosofia medieval tradicionalmente carrega uma série de problemas, preconceitos e incompreensões. Durante muito tempo, essa filosofia foi intencionalmente esquecida, os muitos séculos entre a Antiguidade e a Modernidade eram percebidos como um momento de obras cansativas e improdutivas. Atualmente, configura-se uma nova realidade, mas algumas questões ainda exigem esclarecimento, como a relevância da interação entre o Ocidente e o Oriente para essa filosofia. A Idade Média confunde-se com a noção de Ocidente cristão, assim, o que não é ocidental e cristão é posto à margem, considerado um componente sem muita legitimidade. A história da filosofia medieval é escrita, muitas vezes, do ponto de vista do cristianismo ocidental, levando a acreditar na unidade de um período do qual desejamos redescobrir as tensões e dissonâncias. Contudo, filosoficamente, o mundo medieval não possui centro, não só porque o mundo medieval ocidental tem uma pluralidade de centros, mas, sobretudo, porque há muitos mundos medievais. Diversos pensadores medievais estavam ligados à instituições de ensino, políticas e religiosas, contudo, não necessariamente limitavam-se a buscar somente o conhecimento disponível nesses círculos, um conhecimento necessariamente restrito e consentido. Os verdadeiros intelectuais, os que trabalhavam com a palavra e com a mente, que não viviam de rendimentos da terra nem eram obrigado a trabalhar com as mãos e, de uma forma ou de outra, tinha consciência de sua diferença em relação aos outros setores da sociedade, buscavam tudo o que alimentasse esse desejo pela ciência, extrapolavam o que era proposto em seus meios, procurando material proveniente de todos os locais, inclusive, e principalmente, do Oriente. Aproveitando as ferramentas oferecidas, principalmente, por Alain de Libera e Miguel Asín Palacios, desejo reiterar e discutir como a filosofia medieval engloba conceitos percebidos como opostos, ainda mais no medievo, como Ocidente e Oriente ou então cristão e muçulmano, mas que, para uma parte de intelectuais medievais, representavam categorias muito mais fluídas e que, eram muito limitadoras para os que buscavam uma discussão verdadeiramente filosófica. A proposta desse estudo está centrada na compreensão dessa circulação do pensamento filosófico, sobretudo na Idade Média Tardia. Assim, o pano de fundo da história da filosofia medieval envolve todo o Mediterrâneo. A história da filosofia medieval não é a história da filosofia cristã. É a história da filosofia pagã e dos três monoteísmos. É a história de povos diferentes e línguas diversas, uma história de famílias, de alianças e heranças, de capturas e furtos, de violências e tréguas.

Palavras-chave: Filosofia Medieval; Idade Média Tardia; Intelectual.

Quando discutimos sobre filosofia medieval, nunca é demais recordar que ela nunca se limitou ao ocidente medieval. Contudo, a história da filosofia medieval é escrita, muitas vezes, do ponto de vista do cristianismo ocidental. Com isso, problemas e objetos são fixados, gerando a crença em uma unidade inexistente, em que as tensões e dissonâncias, sempre alvo do historiador, são deixadas de lado. Por isso, Alain de Libera assevera que filosoficamente, o mundo medieval não tem centro. Não só porque o mundo medieval ocidental tem uma pluralidade de centros, mas, sobretudo porque há muitos mundos medievais. A Bagdá do século III da Hégira e a Aix do século IX da Era Cristã são contemporâneas, sem estar no mesmo tempo, no mesmo mundo, na mesma história.¹

Fixar o pano de fundo da história da filosofia medieval significa esticar todo o pano de lado a lado do mediterrâneo: do Ocidente ao Oriente e do Oriente ao Ocidente, do Sul ao Norte e do Norte ao Sul. A história da filosofia medieval não é a história da filosofia cristã. É a história da filosofia pagã e dos três monoteísmos dos quais foi instrumento dócil ou indócil, parceira ou concorrente. É a história de povos diferentes e línguas diversas, uma história de famílias, de alianças e heranças, de capturas e furtos, de violências e tréguas.²

Como afirma Libera:

No fundo, a visão de Idade Média confunde-se com o que é chamado de “Ocidente cristão”, ela está nele centrada, e o que não é, simultaneamente ocidental e cristão é posto à margem, considerado apêndice exótico, sem legitimidade própria. Assim rejeitam-se: o que é cristão, mas não ocidental, quer dizer, os cristãos do Oriente (confundidos numa mesma massa obscura, se não condenada); o que é ocidental, mas não cristão, ou seja, os árabes e os judeus. Portanto, duas oposições Oriente-Ocidente sobrepõem-se em “nossa” percepção da Idade Média: de um lado, a oposição entre as duas Romas imperiais, os dois Impérios, as duas romanidades; de outro, a oposição entre as duas Igrejas, entre os dois cristianismos, o ocidental e o oriental. O fenômeno tem duas conseqüências perversas: a dificuldade em admitir os cristãos orientais e a igual dificuldade em admitir os ocidentais não-cristãos. Dessa forma, a Idade Média é confiscada em proveito de um só grupo: os ocidentais cristãos ou cristãos ocidentais.³

A proposta acima definida busca uma percepção mais completa e também mais realista da filosofia medieval. A sua composição nunca seria possível se enclausurada somente no Ocidente ou Oriente, a especificidade dessa filosofia é sua amplitude. O hábito de negar isso, sem dúvida, durante muito tempo estava ligado a esses preconceitos denunciados por Libera, preconceitos nem sempre muito discutidos ou expostos, levando muitas vezes a um enaltecimento somente da filosofia cristã em detrimento de todas as outras.

Segundo Luis Alberto de Boni, “A história dos estudos de Filosofia Medieval não é tão longa, e pode ser relativamente bem datada”. O Renascimento, a Reforma e o Iluminismo voltaram-se conscientemente contra a Idade Média, o Iluminismo, principalmente, partiu de um preconceito: era necessário deixar de lado tudo o que foi escrito como Filosofia, entre a Antiguidade e os tempos modernos. Desse modo, seria célebre o dito de que entre o fim da Academia por Justiniano (529) e o *Discurso sobre o Método* de Descartes (1637), existiria um vazio de mais mil anos. Assim, Boni recorda que por mais que essa afirmação soe estranha para o leitor moderno, foi no espírito dela que se fundou o Curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na USP, na década de 30. Partindo de um esquema que previa um salto por sobre a Idade Média, passava-se de Proclo a Descartes com naturalidade. Foi necessária a passagem de meio século para que se criasse a cadeira de Filosofia Medieval nessa instituição.⁴

Para compreender esse fenômeno, voltemos para a Idade Média Tardia. O pensamento escolástico, depois de 1350, perdeu muito de seu vigor, visto que pensadores como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, Dante Alighieri e Marsílio de Pádua, que encheram o século que medeia entre 1250 e 1350, não encontraram discípulos com a mesma disposição, sendo que muitos tornaram-se meros repetidores. Segundo Boni:

Era de esperar que o Renascimento pedisse ares novas também à Filosofia, embora deva-se admitir que, com relação a essa, ele foi muito contundente nas críticas, mas paupérrimo em novas idéias. Já a Reforma, defrontando-se com a *via moderna*, pregava um retorno à Palavra divina, relegando como querelas de um pensamento decadente o que provinha dos debates acadêmicos da época. O Iluminismo, por sua vez, principalmente o francês, marcadamente anti-eclesiástico, buscava uma filosofia das luzes, que ignorasse o mundo de trevas que o precedera.⁵

De sua parte, a Filosofia Escolástica, com o passar dos séculos, perdeu muito de sua força, mesmo no interior da Igreja, na medida em que as novas teorias da Física, bem como o Racionalismo, o Empirismo, o Sensismo e outras correntes filosóficas passavam a ocupar um espaço sempre maior nos manuais eclesiásticos. O que dela sobreviveu nas escolas católicas não foi tanto como Filosofia, mas como repetição ou opção por partido, como os tomistas e scotistas. Desse modo, por muitos anos, pensou-se mesmo que a Filosofia Moderna surgiu quase que de si mesma, sem dever nada aos séculos que a precederam. Somente há pouco tempo que estudiosos dedicaram-se a um estudo “histórico-genético”, com a intenção de descobrir a dívida do pensamento moderno em relação ao medievo. Contudo, durante cerca de 400 anos, acreditou-se que a Idade Média era um estágio definitivamente superado na história da humanidade.⁶

Como lembra Josep-Ignasi Saranyana em seu manual *A Filosofia Medieval*:

[...] o iluminismo teve uma concepção muito negativa da filosofia medieval, isto é, da filosofia desses séculos médios. [...] Hegel, por exemplo, na *Introdução* às suas *Lições sobre a História da Filosofia*, pronunciadas pela última vez em 1831, pensava que “só é possível distinguir a rigor, duas épocas da história da filosofia: a filosofia grega e a filosofia germânica. [...] O mundo grego desenvolveu o pensamento até chegar à idéia; o mundo cristão-germânico, pelo contrário, concebe o pensamento como espírito”.⁷

O Islã, depois de conquistar os países asiáticos que faziam fronteira com a península arábica, estender-se rapidamente no norte de África, em Espanha e no sul da França e da Itália, sem excluir da sua dominação algumas ilhas mediterrâneas, como as Baleares e a Sicília. O contato das duas civilizações, a cristã e a islâmica se estabelece rapidamente, por meio de suas fronteiras orientais e ocidentais, através de canais constantes, normais e nada escondidos.⁸

Sem contar a relação estabelecida pela guerra, a qual influencia seu mútuo conhecimento dos povos beligerantes é bem nítida, o comércio terrestre e, sobretudo aquele marítimo não tardaram a fortalecer estreitas e contínuas relações econômicas entre cristãos e muçulmanos. A partir do século VIII de nossa era, ou seja, do século primeiro da Hégira, por mais de trezentos anos se estabeleceu um atívisimo comércio entre os muçulmanos do Oriente e os países russos, escandinavos, germanos e anglo-saxônicos, por meio de regulares expedições que, partindo do Cáspio, atravessavam a Rússia, e, seguindo o curso do rio Volga, chegavam ao golfo da Finlândia, para passar dali através do Báltico até a Dinamarca, as ilhas britânicas e a Islândia. As enormes quantidades de moedas árabes encontradas nas escavações feitas nos vários pontos dessa extensa zona comercial são um testemunho irrefutável da importância e da continuidade desse primeiro canal de comunicação, precedente ao século XI. Mais tarde os comércios mudam o itinerário para seguir uma outra estrada, não menos frequentada: navios venezianos e genoveses, assim como muçulmanos, percorriam em cada direção do Mediterrâneo e alimentavam o intercâmbio dos produtos da Europa cristã com aqueles dos países islâmicos do norte de África, da Espanha, da Síria e até mesmo do Extremo Oriente; populosas colônias de mercadores italianos estabeleciam-se pacificamente nos portos da Berberia e em outros pontos do litoral mediterrâneo, dominados pelos muçulmanos; sem qualquer hesitação comerciantes, exploradores e aventureiros de uma e outra religião navegavam juntos no alto dos navios italianos, da costa espanhola e marroquina até aquelas do Egito e da Síria. Beniamino di Tudela, durante o século XII, deixou em seu *Itinerario* um

testemunho digno de fé de tais estreitas e ativas relações comerciais entre cristãos e muçulmanos, descrevendo os mercados de Montpellier, Constantinopla e Alexandria.⁹

Segundo Miguel Asín Palacios, ao estímulo econômico se unia o ideal religioso. As peregrinações aos Lugares Santos da Palestina, provisoriamente suspensas pelas primeiras conquistas do Islã, são logo retomadas: um número não exíguo de eclesiásticos e de laicos, provenientes de todos os países cristãos da Europa, incluso os mais distantes, empreenderam durante o século VIII contínuas peregrinações a Jerusalém, vivendo por anos inteiros em meio a populações muçulmanas. O protetorado franco sobre as igrejas cristãs do Oriente, substituindo com a força e o prestígio de Carlos Magno a débil autoridade dos imperadores bizantinos, devolve com segurança essas peregrinações através de acordos diplomáticos e as sustenta por meio da fundação de albergues, monastérios e basílicas na Terra Santa. Durante os séculos IX, X e XI as peregrinações se fazem muito mais freqüentes e deixam de ser individuais para tornarem-se coletivas, chegando a alçar o caráter de uma verdadeira migração em massa: multidões de nobres e populares guiados por religiosos atravessaram a Europa de suas regiões ocidentais, a Normandia especialmente, para ir para a Palestina; algumas dessas peregrinações alcançaram a extraordinária cifra de doze mil peregrinos e constituíram já quase o anúncio das Cruzadas.¹⁰

Não é necessário insistir sobre a íntima e duradoura comunicação que se estabelece entre o Islã e a Europa cristã, durante os séculos XII e XIII devido a influência daquelas novas expedições, cujo caráter é de conquista. Segundo Asín Palacios, os historiadores especialistas nas Cruzadas colocaram em relevo os rastros, sempre mais evidentes, da atração exercida nas Cruzadas pela cultura oriental, com a qual viveu em permanente contato. Esses estados cristãos que, com a força das armas, fundaram já na primeira Cruzada, o equivalente a uma verdadeira colônia europeia no coração do Islã entre o Eufrate e o Egito. Uma parte não pequena da organização administrativa, da alfândega, do exército e até mesmo os costumes, as comidas e as vestimentas dos orientais foram adotados pelos príncipes francos, mas também pelos cavaleiros que nas Cruzadas sucessivas chegavam na Síria de todas as regiões da Europa, até mesmo dos países escandinavos.¹¹

Os repetidos fracassos das Cruzadas com a intenção de destruir o Islã produziu, como consequência e reação, a ideia de uma conquista pacífica da alma por meio da pregação e da catequese. No século XIII se trava com o Islã um novo nexos de comunicação espiritual, mediante as missões dos frades franciscanos e dominicanos, que, para levarem a um término feliz suas tentativas de conversões, deviam empreender o estudo profundo da língua e da literatura religiosa dos seus catecúmenos e estabilizarem-se em meio a eles por longos anos.¹²

A todos esses caminhos gerais de estreita comunicação entre o Islã e a Europa cristã é necessário acrescentar outros mais interessantes e de maior relevo, como o contato entre essas duas civilizações na Sicília e na Espanha.

Por volta da metade do século IX os piratas normandos tinham iniciado as suas incursões armadas nas costas dos países escandinavos até o litoral atlântico e mediterrâneo. França, Galícia, a Espanha muçulmana, o sul da Itália, a Sicília, as ilhas Baleares foram muitas vezes alvo das suas piratarias e barbáries. No início limitavam-se somente a ocupar qualquer ponto da costa pelo tempo necessário a apoderar-se do butim e a retornar aos seus navios; mas logo se apegaram às terras do sul e estabeleceram ali as suas residências, mais ou menos definitivas. Assim, autênticas colônias do povo nórdico, dinamarquês, sueco, norueguês, inglês, bretão e etc. entram em contato com as populações muçulmanas da Espanha e com aquelas da ilha da Sicília. Sobretudo nessa ilha as incursões normandas conquistam maiores trechos de permanência, transformando-se em conquista no século XI: uma dinastia de reis normandos se estabelece e perdura, até o século XII, em um país quase que completamente islamizado. A população da ilha, durante esse logo período, foi um amálgama de raças, religiões e línguas. Em Palermo, a corte do rei normando Rogério II era

formada de cristãos e muçulmanos, bilíngues e trilingues, oscilando entre duas ou três confissões religiosas, versados na literatura árabe e na ciência grega. Cavaleiros e soldados normandos, clérigos e nobres da Itália e França, sábios e literatos muçulmanos da Espanha, da África e do Oriente, conviviam ao serviço do rei, abaixo de uma organização de palácio que, na realidade dos cargos e até mesmo das denominações, era inspirado das cortes muçulmanas. Desse modo, Asín Palacios afirma:

Il re si abbigliava all'orientale, con un fastoso mantello bordato di lettere cufiche, manteneva un harem secondo l'uso maometano e amava ripararsi con il parasole di gala, a imitazione dei califfi fatimidi dell'Egitto; il suo cuoco personale, il direttore della sua fabbrica di tappeti, la sua guardia privata, i suoi ministri, i suoi medici e i suoi astrologhi erano musulmani. Lo stesso re parlava e scriveva l'arabo, e il sigillo dei suoi diplomi, la cancelleria e le monete, come tutto il cerimoniale di corte, erano imitazioni del sigillo, delle monete e del cerimoniale delle corti islamiche. Persino le donne cristiane di Palermo avevano adottato le vesti, il velo e la lingua delle loro vicine musulmane. Un'academia delle scienze e dele lettere era attiva sotto la protezione del rei, il quale prendeva pure parte alle sua sedute; e in essa cooperavano geografi musulmani celebri como Idrisi l'Africano e poligrafi como lo spagnolo Abu Salt di Denia, medico, filosofo e poeta, accanto ad altri letterati e sapiente arabi, ebrei e greci dell'isola.¹³

O momento no qual a corte de Palermo parece em cada um de seus aspectos uma corte muçulmana é sob o longo reino de Frederico, rei da Sicília e imperador Germânico, na primeira metade do século XIII. Esse imperador filósofo, livre pensador e poliglota, como os seus predecessores, se cercou de muçulmanos para suas tarefas de paz e para suas empresas bélicas; em suas viagens na Terra Santa e através da Itália se fazia acompanhar deles; ali tinha como mestres e colaboradores nos estudos, como cortesãos, oficiais e ministros; por próprio deleite fazia vir da Espanha ou do Oriente bailarinos ou dançarinos sarracenos; os seus dois haréns, um na Sicília e outro na Itália, eram vigiados por eunucos, segundo o costume oriental; escravos negros faziam ressoar trombetas de guerra no cortejo imperial; e até mesmo a túnica com a qual depois da morte foi sepultado ostentava uma inscrição árabe na borda dourada. Os papas e os outros reis cristãos lamentavam publicamente o escândalo daquela corte cujo imperador, cristão somente no nome, representava a autoridade civil mais alta do medievo.¹⁴

Durante a alta Idade Média, o destino do Islã escapa aos omíadas e passa às mãos dos abássidas. Instaladas por um tempo em Bagdá, os abássidas são os instigadores de profundas mudanças culturais cuja estrutura e alimento se resumem em duas palavras *kalam* (teologia) e *falsafa* (filosofia). Segundo Alain de Libera, sem prejudicar acerca de seu estatuto, *a fortiori* sem afirmar que existam filósofos enquanto grupo social comparável a seus homólogos gregos, pode-se dizer que, nesse mundo muçulmano, a filosofia existe num sentido que, afinal de contas, a condiciona ainda hoje.¹⁵

Em duas palavras: em Bagdá, traduzem-se e explicam-se textos. Tradução e explicação – duas práticas que, encontrando seu lugar em contextos religiosos e políticos precisos, supõem seja uma “tolerância”, seja uma verdadeira “demanda” social e política. Essa demanda existe.¹⁶

A “reforma” de Carlos magno tinha uma dupla finalidade: religiosa e administrativa. Fecunda em suas realizações parciais, ela permanecia modesta em sua visada de conjunto: tratava-se de ensinar a ler e a escrever uma elite clerical, de formar um corpo de funcionários imperiais. No mesmo período, sob o califado de Harun al-Rachid, a política cultural dos abássidas é diferente: mais brilhante, mais ambiciosa e mais evoluída. Duns Scotus viera da Irlanda para colaborar com os latinos a se reapropriarem do que sobrou da herança cristã. Segundo Libera, mesmo se não faltavam problemas políticos no sentido próprio do termo, os califas abássidas não experimentavam as mesmas dificuldades culturais que Carlos Magno: a “escola primitiva” do Islã sabia muito bem recitar o Corão e os *hadiths*. No entanto, é neste

mundo sem atraso nem desvantagem intelectuais que, a partir da segunda metade do século VIII da era cristã, se passa a traduzir como em nenhum outro momento da História.¹⁷

“A herança assumida é proporcional à civilização que a acolhe”. Assim, no caso dos abássidas, cabe falar da “grande herança humana”. De fato, pesquisam-se as seis literaturas então conhecidas – hebraica, siríaca, persa, hindu, latina e grega –, e enviam-se missões para a busca de livros na Pérsia, Índia e Constantinopla. “O que se traduz? Tudo, ou quase tudo”. O que significa, entre outros, os grandes textos filosóficos gregos, especialmente os de Aristóteles, e os textos científicos, a alquimia e medicina. E na posse desses textos, eles são lidos, depois comentados; e, por repercussão, concebem-se outros a partir deles, inventa-se, inova-se, continua-se a herança humana. Em suma, há o que poderíamos chamar hoje de uma “vida intelectual”.¹⁸

Essa vida não representa um simples ornamento das cortes principescas, ela diz respeito a todo um público que aprecia instruir-se. As mesquitas são verdadeiros locais de pesquisa, as reuniões privadas se multiplicam. Aberta em seu conteúdo, a cultura também o é em seus vetores. Muitos tradutores não são muçulmanos, figuram entre eles cristãos nestorianos ou jacobitas. Assim, Libera afirma que:

É um fato: na época em que o Ocidente latino anda com mania de saber e inquieto com sua identidade, o mundo abássida é um mundo em que cristãos como Hunayn (+877), Ishaq (+910) ou, mais tarde, Yahya ibn ‘Adi (+974) traduzem e interpretam as obras científicas da Antiguidade pagã a pedido de califas muçulmanos.¹⁹

Contudo, deve-se evitar especular sobre uma “abertura do Islã” à ciência e à filosofia. Em primeiro lugar, porque é sempre inútil falar da “natureza de uma religião; em segundo porque não se pode, sem cair no etnocentrismo, fazer da existência da filosofia o único critério capaz de caracterizar uma mentalidade religiosa e as formas de vida social, jurídica, intelectual e espiritual que ela autoriza, suscita ou acompanha. Em troca, afigura-se legítimo a um historiador da cultura religiosa e das teologias insistir sobre o fato de que, “durante a alta Idade Média, os latinos se esforçam por manter sua cultura, enquanto, no mesmo momento, o mundo muçulmano conserva, produz e desenvolve a sua e a de outros”.²⁰

Inserido nessa discussão sobre a filosofia no Oriente e Ocidente, Libera recorda que em sua origem a filosofia é grega, logo, seria tão “estrangeira” para um muçulmano de Bagdá quanto o pode ser para um cristão de Aix-la-Chapelle. Todavia, desde muito cedo a *falsafa* é parte integrante, senão do pensamento muçulmano, ao menos do pensamento no mundo muçulmano. Eis aí duas coisas distintas e uma situação potencialmente conflituosa. Sempre de acordo com Libera, “o paradoxo supremo da cultura européia da Idade Média é que o ‘drama da escolástica’, através do qual se pretende defini-la, começa entre os árabes”.²¹ Desse modo, os teólogos do século XIII, como Alberto Magno ou Tomás de Aquino, sabiam bem disso, pois se apropriaram dos argumentos teológicos-filosóficos árabes que eles liam na obra de um pensador judeu do século XII, o *Guia dos indecisos* de Moisés Maimônides.²²

Mais um paradoxo, que ganha ainda maior relevo se considerarmos o nível das discussões. Durante a alta Idade Média, um teólogo muçulmano adversário da filosofia não se opõe a um fantasma ou a um subproduto. Tem diante dele todo o saber antigo e tudo o que os orientais fizeram dele. Não é o caso do teólogo cristão.

Durante o chamado “Renascimento do século XII”, duas figuras, dois adversários irreduzíveis dominam a época: um, defensor do velho ideal monástico, são Bernardo de Claraval; o outro, portador das novas tendências, o “lógico” Pedro Abelardo. Os dois são cristãos, os dois são “teólogos”. Mas existe algo que os diferencia. Bernardo censura a Abelardo seu uso da dialética, a lógica de Aristóteles, na explicação que oferecia das Sagradas Escrituras e nos esclarecimentos que propõe sobre as questões da fé. Assim, Alain de Libera assevera: “Bernardo brada tanto mais alto quanto critica o que não conhece. Como todo bom representante da tradição europeia originária, ele jamais leu realmente Aristóteles e não quer

saber dos “filósofos” senão o que pode catar nos Padres da Igreja.”²³ Abelardo está melhor servido, contudo, o que leu foi somente uma pequena parte da lógica de Aristóteles, dois opúsculos colocados no início do *Organon – De interpretatione* e as *Categorias* –, aos quais vem juntar-se um breve tratado de Porfírio sobre os universais, *Isagoe*, e algumas monografias de seu discípulo latino, Boécio.²⁴

Abelardo morre em 1142, condenado. Nessa época, Al-Farabi (morto em 950), “o segundo mestre depois de Aristóteles”, produziu uma obra enorme; Ibn Sina (Avicena, morto em 1037) realizou uma enciclopédia filosófica, o *Livro da cura (Kitab al-Shifa)* e um tratado de medicina, o *Canon*; o teólogo Al-Gazali (morto em 1111) expôs e refutou, entre outras coisas, o pensamento dos filósofos em dois livros fundamentais: as *Opiniões dos filósofos (Maqasid al-Falasifa)* e a *Refutação dos filósofos (Tahafut at-Falasifa)*; Ibn Ruxd (Averróis) nasceu dezesseis anos depois: aquele que a Idade Média latina chamará “o Comentador” morrerá em 1198, deixando atrás de si uma obra que, durante vários séculos, será o principal fermento da reflexão filosófica ocidental.²⁵

Libera lembra que esses representam somente o grupo mais conhecido. Para sermos mais completos, teríamos ainda que mencionar todas as obras pseudo-aristotélicas de origem árabe que aumentaram significativamente os recursos científicos da época. Sobretudo, teríamos de falar de todos os autores aos quais os ocidentais não tiveram um real acesso, de Ibn Bajja (Avempace) a Ibn Tofail (Abubácer), ou que eles, mais simplesmente, ignoraram, como Al-‘Amiri ou Abdalatif. Após a apresentação dessa série de pensadores do mundo muçulmano, Alain de Libera afiança com aspereza: “Inútil insistir. Se avaliarmos uma cultura pela quantidade de obras que ela produz ou assimila, o mínimo que podemos dizer é que, até o século XII, o Ocidente medieval é filosoficamente subdesenvolvido.”²⁶

Para evitar uma compreensão errônea do que demonstra, como a apreensão de que deseja definir o pensamento muçulmano a partir de um simples domínio das ciências profanas ou que está celebrando-o pela razão de ter primeiro acolhido, trabalho e compreendido a ciência grega melhor que seu homólogo cristão latino e que estaria cedendo à força do preconceito que tanto havia denunciado, Libera esclarece que o pensamento muçulmano não é redutível ao pensamento filosófico no mundo muçulmano. Todavia, o caráter etnocêntrico do “preconceito em favor da filosofia” não deve, uma vez reconhecido como tal, nos obrigar a colocar entre parênteses a existência de uma filosofia no Islã. Afirmar que a razão é grega, portanto exógena, e ficar nisto, é ser muito imponderado e sumário. Se devemos nos precaver de reduzir a vida intelectual do mundo árabe-muçulmano a um mero trabalho de adaptação, como se o fato de ter sabido “integrar” o pensamento antigo fosse a norma exclusiva de um êxito e o modelo imprescindível de toda realização, em suma, “se devemos evitar rebaixar os árabes à condição de eternos fornecedores – um dia de aristotelismo; no outro, de petróleo –, nem por isso devemos consentir às pressões do esquecimento voluntário”.²⁷

O que Alain de Libera afirma é que o desconhecimento do papel dos pensadores islâmicos na história da filosofia fornece um instrumento retórico forte para os defensores de uma história intelectual puramente ocidental da razão. Assim, é nítido que os árabes desempenharam um papel fundamental na formação da identidade intelectual da Europa. “A simples proibidade intelectual exige que a relação do Ocidente com a nação árabe passe também hoje pelo reconhecimento de uma herança esquecida”.²⁸

Por fim, ao falar de filosofia medieval, faço algumas considerações sobre quem era esse homem, estudioso da filosofia, o intelectual. A palavra *intelectual*, aplicada ao homem, não tinha significação na Idade Média, é uma criação recente que remonta, no essencial, ao século XIX e ao caso Dreyfus. Mas para o historiador a expressão tem sua legitimidade medieval, em primeiro lugar na medida em que se pode identificar na Idade Média um tipo de homem ao qual o termo pode se aplicar e, em segundo, na medida em que é possível fazer corresponder a esse tipo um grupo de homens preciso: os profissionais do pensamento.

Jacques Le Goff define o intelectual como um homem cujo ofício é escrever ou ensinar, e de preferência as duas coisas a um só tempo, um homem que, profissionalmente, tem uma atividade de professor e de erudito.²⁹

Esse homem, dedicado ao conhecimento, podemos chamar de intelectual. Para uma definição mais precisa desse conceito, Mariateresa Brocchieri chama atenção para o fato que qualquer homem nascido entre 1000 e 1400 compreenderia os termos *mulier*, *miles*, *urbanus*, *mercator* e *pauper*, mas não compreenderia o significado da palavra “intelectual” *intellectualis* quando aplicada ao homem. Assim, para quem frequentava a escola, o homem era, sobretudo, racional (*animal rationale*), mas essa era a definição adequada a todo gênero humano, proveniente de Aristóteles. O adjetivo intelectual era acompanhado por substantivos diversos, com algumas variantes de significado. A “substância intelectual” era o espírito ou a alma, o “conhecimento intelectual” era o conhecimento que extrapolava os sentidos, o “prazer intelectual” era reservado aos eleitos, e diferente do “prazer sensual” e a “virtude intelectual”, diferente da “virtude moral”.³⁰

O moderno termo intelectual, que designa não uma qualidade, mas uma classe de pessoas, aparece muito tarde na França de finais do século XIX, no entanto, Brocchieri afirma que esse vocábulo tão recente presta-se muito bem ao nosso objetivo, que é caracterizar um tipo de homem que, nos séculos medievais, trabalhava com a palavra e com a mente, não vivia de rendimentos da terra nem era obrigado a trabalhar com as mãos e, de uma forma ou de outra, tinha consciência de sua diferença em relação aos outros setores da sociedade.³¹

O homem medieval tinha algumas obsessões sociais e políticas, a saber, a hierarquia, autoridade e liberdade. Esses homens pensaram, agiram e viveram no quadro de determinados valores fundamentais que correspondiam à vontade de Deus e às aspirações dos homens. Quanto à hierarquia, elemento principal para a estruturação da sociedade desse período, o dever do homem medieval era permanecer onde Deus o tinha colocado. “Elevar-se era sinal de orgulho, baixar era um pecado vergonhoso”.³² Era necessário respeitar a organização da sociedade pretendida por Deus, de acordo com o seu grau de cultura, sob uma forma erudita ou popular, o homem da Idade Média foi dionisiano, adotando uma concepção hierárquica de mundo. Dessa forma, no plano intelectual e mental, também teve de ser fiel às autoridades, no caso Ocidental, à Bíblia e aos Padres da Igreja.

Em um primeiro momento, vale lembrar a importância dos escritos. Mesmo em sociedades como a medieval, em que a maioria da população era analfabeta e a palavra oral, frequentemente acompanhada de um gestual codificado, certamente essencial como suporte da comunicação, o escrito, sob diversas formas, como simples ligação ou anexo da oralidade e da memória ocupa um lugar considerável, ainda que difuso e muitas vezes imperceptível. Sobretudo a partir dos séculos XII e XIII, contexto com o qual trabalhamos, quase nenhuma forma de vida religiosa, judiciária, administrativa, econômica, para não falar das relações entre indivíduos, as famílias ou grupos sociais, pôde se manter sem o recurso, ao menos marginal, à escrita latina ou vernácula.³³

Esse intelectual era detentor de algumas características principais: era um cosmopolita que, graças ao seu conhecimento das línguas, viajava com frequência de uma escola ou de uma universidade para outra. Era um homem solteiro e, por isso, isento dos deveres conjugais e familiares, e, finalmente, era um homem de “autoridade”, de textos imperativos, sabendo contrapor, criticar e combinar o que lê com a “pesquisa racional”.³⁴

Essa “cultura erudita” era também uma cultura elitista. Nesse sentido, Jacques Verger afirma que é bem claro que as pessoas cultas representavam uma pequena minoria, antes de tudo, masculina, da população. Sua cultura era composta por disciplinas bem precisas e de difícil acesso. Longos estudos eram quase sempre necessários, bem como a custosa posse de livros.³⁵ Fica evidente que os eruditos estudados eram detentores de algum tipo de privilégio. A ideia de um uso desinteressado dos saberes, de uma cultura geral que objetivasse o pleno

desabrochar da personalidade individual, era bastante estranha às concepções medievais de educação. A Idade Média era mais atenta às finalidades sociais desta última, aos usos práticos que poderiam ser fundados sobre os conhecimentos adquiridos. Os conhecimentos que os “homens de saber” possuíam tinham sempre aplicações práticas. Tais aplicações geralmente não eram separáveis, na mentalidade daquele tempo, da noção de serviço.

No que diz respeito ao Ocidente, o final da Idade Média viu, ao mesmo tempo, dois fenômenos alimentando-se um ao outro: a transformação da Igreja em uma monarquia administrativa centralizada e o nascimento dos “Estados laicos modernos”. Não ficando satisfeita com o apoio dos grupos dominantes tradicionais, a saber, o clero e a nobreza, Igreja e “Estado” cada vez mais recorriam às novas categorias de servidores, cuja incondicional fidelidade se aliava a competências técnicas fundadas sobre o domínio do escrito e das disciplinas da cultura letrada. Essa promoção dos homens de saber naturalmente provocou o próprio crescimento de seu grupo e das instituições de ensino onde eles eram formados.³⁶

Sobre a relação entre o saber e o poder, Verger afirma que, à primeira vista, as funções desses homens de saber eram relativamente técnicas, correspondendo, em seu aspecto prático, às disciplinas intelectuais anteriormente incorporadas. Mas de alguns desses pensadores esperava-se sempre que eles apresentassem por escrito, que eles julgassem, que eles administrassem. Os homens de saber redigiam cartas e ordenações, pregavam e advogavam, dispensavam a justiça, verificavam as contas ou administravam os assuntos temporais e espirituais das igrejas ou das monarquias.³⁷

Nas sociedades medievais, como em qualquer época da história, raros foram os poderes religiosos ou laicos, que não provaram a necessidade de acompanhar sua ação por certo esforço de legitimação ou justificação ideológica. Todo tipo de meios podia ser colocado a serviço da ideologia e das propagandas políticas: a arte, sob todas as suas formas, os rituais públicos a literatura vernácula, oral ou escrita, a história. No que diz respeito à Idade Média, foi principalmente a partir do século XII, que se desenvolveu a ideia de se recorrer também aos recursos da cultura erudita e, assim, de apelar para os homens de saber nesse esforço de produção ideológica.

¹ LIBERA, Alain de. *A filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 08.

² *Ibid.* p. 09.

³ *Ibid.* p. 12.

⁴ BONI, Luis Alberto De. *Estudar Filosofia Medieval*. In _____. *Filosofia Medieval*. Textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 8.

⁵ *Ibid.* p. 9.

⁶ *Ibid.* pp. 10-1.

⁷ SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval*. Das origens patrísticas à escolástica barroca. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2006. p. 27.

⁸ PALACIOS, Asín Miguel. *Dante e L'Islam*. Volume I. L'escatologia islamica nella Divina Commedia. Parma: Nuova Patriche Editrice, 1994. p. 353.

⁹ *Ibid.* p. 353-4.

¹⁰ *Ibid.* p. 354-5.

¹¹ *Ibid.* p. 355.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* pp. 356-7.

¹⁴ *Ibid.* p. 357.

¹⁵ LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 98.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* p. 99.

¹⁸ *Ibid.* p. 99.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.* p. 100.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* p. 100-1.

²⁵ *Ibid.* p. 101.

²⁶ *Ibid.* p. 101.

²⁷ *Ibid.* p. 102.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympo, 2003. p. 30.

³⁰ BROCCHERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 125.

³¹ *Ibid.*

³² LE GOFF, Jacques (Org.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 29.

³³ VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru, SP: EDUSC, 2001. p. 10.

³⁴ LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. *Op. Cit.* p. 21.

³⁵ VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru, SP: Edusc, 1999. p. 61.

³⁶ *Ibid.*, p. 165.

³⁷ *Ibid.*, p. 169.