

A ATUALIDADE DA ESCOLÁSTICA: UMA RETROSPECTIVA (1959)¹

Josef Pieper²

Hoje não dizemos somente que a época “entre” a Antiguidade e a Idade Moderna acabou, mas também que a própria Idade Moderna acabou. No entanto, quem, afinal de contas, estiver interessado em saber não “como isso efetivamente ocorreu”, mas como é que os fatos então dignos de atenção se situam aqui e agora, em suma, o filosofar que contempla o intervalo de toda uma época que abarca a Idade Média e sua filosofia, perguntar-se-á sobre como a *presença* de um passado é transmitida.

Essa pergunta não deve ser entendida no sentido de tentar descobrir o que “sobrevive” dos conceitos e ideias medievais no pensamento do presente. Isso acontece incessantemente de mil maneiras, e muitas vezes de modo despercebido, considerando que o passado de todas as épocas e regiões do mundo, e, portanto, também a Idade Média, está de alguma forma presente em todo momento e continua a atuar. Enfim, isso corresponde simplesmente aos processos fundamentais da história da humanidade. Por exemplo, escutamos coisas do gênero: “Se os olhos não fossem como o Sol / como poderíamos fitar a luz...?” e dizemos: Goethe. Mas o próprio Goethe diz: “um velho místico”, e então percebemos que estes versos completamente goethianos procuram exprimir um pensamento de Plotino em “rima alemã”. Tal perenidade do passado se impõe, mesmo quando o passado é expressamente rejeitado. O drama de Sartre *Entre quatro paredes (Huis clos)*, por exemplo, não pode ser entendido sem a concepção “medievalista” do inferno. Portanto, não é para algo nessa linha que faz referência a pergunta a respeito da possível atualidade da Idade Média.

Também não me refiro às *questões* da filosofia medieval, das quais, o que não é surpreendente, as filosofias de todos os tempos se ocuparam mais ou menos explicitamente. Antes, trata-se das características estruturais do filosofar medieval, que devem ser consideradas como “especificamente medie-

1) Original alemão extraído de: PIEPER, Josef. *Werke in acht Bänden: Aktualität der Scholastik. Ein Rückblick* (1959). Ed. Berthold Wald; Felix Meiner, v. 8.1, 2008, p. 73-82. Tradução: Diác. Antonio Jakoš Ilija, EP.

2) Filósofo alemão (1904-1997), escreveu sua tese doutoral sobre São Tomás de Aquino e publicou muitos textos filosóficos caracterizados por sua clareza e concisão. Suas obras completas foram recentemente publicadas em oito volumes (vide nota 1).

vais”, as quais foram em sua própria época subestimadas e deixadas de lado. E a pergunta é precisamente se esta aparente “medievalidade” total transmite uma particular e esperada atualidade ao filosofar de hoje.

Mas o quadro do filosofar medieval se constrói a partir do seguinte elemento: os povos historicamente recentes do norte e do oeste europeu tomam para si o que existia da tradição da Antiguidade pagã e cristã, aprendem-na metodicamente, apropriando-se dela e assimilando-a. O ambiente onde se leva a cabo a vida intelectual fundamentada nessa herança é a Igreja (claustrros, escolas catedrais, Universidades com privilégios pontifícios). O filosofar, desenvolvido quase exclusivamente por monges e clérigos, provém também do questionamento e do nascimento de objetivos teológicos em voga e é, nesse sentido muito específico, uma “filosofia cristã”. Não é totalmente improvável que em algum desses elementos se esconda a “atualidade da Idade Média”?

Começamos então pelo mais improvável. Aparentemente já desapareceu por inteiro a situação de uma mera aprendizagem apropriativa da tradição. E é por isso que a Idade Média feneceu, pois, desde muito tempo, as novas descobertas, através da própria experiência do mundo, passaram a ser objetivamente mais importantes que o hábito do simples estudo de uma tradição autoritária, que tem de ser mantida à força numa época. Isto é fora de dúvida.

No entanto há o que dizer, por exemplo, sobre o experimento de *Os grandes livros* iniciado há alguns anos nos estabelecimentos de ensino americanos, referindo-se aos livros que representam a “herança”: de Homero até Platão, Aristóteles, Virgílio, Plotino, Agostinho, Tomás, Dante até Shakespeare, Kant, Hegel, Goethe, Darwin, Dostoiévski e Sigmund Freud. Essa experiência, levada a cabo meticulosa e seriamente, cujos detalhes podem ser discutidos em suas minúcias, nasceu da preocupação e da firme convicção de que a própria riqueza herdada pelo jovem continente só pode se perpetuar, ou estar ao menos disponível, se ela se tornar passível de ensino e de aprendizagem. Mas esta é também, e fundamentalmente, a mesma convicção e a mesma necessidade das quais nasceu o empenho didático da Escolástica medieval.

E não apenas os problemas são em grande medida idênticos, mas também a “problemática”: desde a inevitável e ao mesmo tempo questionável (em sentido lato) tradução, bem como a escolha dos textos, até a difícil diferença entre simplificação legítima ou ilícita. De modo semelhante, ademais, parece talvez uma resolução despreocupada tomar antes de tudo o questionável em função da simples necessidade de sobrevivência. Poder-se-ia afirmar que isto

é, no fundo, apenas um paralelo casual. Creio, porém, que é mais que isso. Se, depois de considerar a experiência com os estudantes americanos, que conhecem de perto, se bem que por meio de traduções, a *Ética a Nicômaco*, bem como as *Meditações* de Marco Aurélio e grande parte da *Summa theologiae* de São Tomás, ou os *Pensamentos* de Pascal, nos voltarmos às nossas universidades europeias, seria difícil negar que tal “escolástica” seria uma das poucas possibilidades de manter acessível e presente a “herança” — ou como queira ser descrita —, que constitui um caudal amontoado, não intencionalmente, mas que já não pode ser conhecido por ninguém, isto é, os “recursos” da ciência dos quais vive intelectualmente o homem.

Ainda outra pergunta se coloca: se, talvez, o acervo da tradição das culturas não europeias, — sobretudo do extremo oriente, do qual nos apropriamos como “conquistadores”, essa enorme riqueza do conhecimento humano e da interpretação filosófica da realidade —, não poderia ser assumido, se é que é possível, somente através desse modo “escolástico”. Se essa tarefa até agora parece difícil de ser encarada do ponto de vista do ensino especializado, isto tem certamente várias razões. Uma delas não poderia ser o fato de que esquecemos como “aprender”? (Pode ser que para possibilitar essa apropriação seja necessário ainda outro pressuposto: o de ter um discernimento que vai além da aquisição de conhecimentos históricos, mas que consiste sobretudo no exercício gratificante e obrigatório de perceber que a verdade no mundo, onde quer que se encontre, pode ser vista como uma participação no próprio *Logos* divino).

Em relação ao segundo elemento estrutural da Escolástica medieval, isto é, no que se refere à sua inserção no âmbito da Igreja, ela parece ainda mais ultrapassada e posta de lado. E, com efeito, é um fato simbólico que Guilherme de Ockham, ao fugir do convento franciscano para a corte imperial, tenha feito o mesmo caminho que Cassiodoro fez no início da época, mas em sentido oposto, pelo que este, ao abandonar o cargo político na corte real gótica, “foi para o convento”. Assim, desde Guilherme de Ockham, a Filosofia começa a se estabelecer no grande espaço vital do “mundo”. E hoje em dia mal podemos imaginar uma situação diversa. No entanto, por mais que isto seja inegável, deparando-se com um constrangimento no meio do mundo do trabalho moderno, o homem, inquieto pelo incremento da politização no campo acadêmico e pela ameaçadora diminuição das possibilidades internas e externas dos diálogos públicos, sobretudo dos verdadeiros debates, examina os “espaços livres” nos quais a *theoria* — isto é, com isenção da subalternação prática (política, econômica, técnica e confessional) — possa florescer

por si mesma, ocupando-se com a “verdade e nada mais”. E vem à memória o significativo exemplo da Academia de Platão, que foi um θίασος, uma associação de culto que se reunia regularmente para um oferecimento ritual. Em todo caso, a pergunta que a filosofia medieval responde com a sua entrada no perímetro dos mosteiros, onde existe espaço não somente para a Bíblia e para os Padres da Igreja, mas também para Platão, Aristóteles, Cícero, Sêneca e os grandes árabes, é a pergunta que deve ser claramente respondida cada vez de modo novo. E julgo como um sinal da considerável dificuldade de dar uma resposta totalmente moderna, e ao mesmo tempo objetiva e suficiente, que um homem como T. S. Eliot declare sem rodeios que um fortalecimento da vida monacal (*monastic life*) é hoje desejável, para que no espaço restrito dos mosteiros, “intocados pela inundação da barbárie exterior”, se proporcione à população uma formação filosófica que seja “algo mais do que uma preparação para um posto no serviço público ou um meio para obter capacidade técnica e sucesso social”. Parece-me que esta é uma proposta completamente utópica, a respeito da qual seu autor provavelmente também não se engana; em todo caso, dá a entender com ela que a solução medieval é menos “medieval” do que pode parecer à primeira vista.

Por fim, resta ainda, considerar já não mais o elemento estrutural formal puro, isto é, que a filosofia medieval não foi monopólio de monges e clérigos, mas também, sob o ponto de vista da Teologia, uma particular “filosofia cristã”.

E aqui vem à tona algo relativamente difícil, mas também decisivo. Na realidade, trata-se de duas coisas diferentes: da estrutura da filosofia cristã em geral e da prioridade do questionamento teológico dentro dessa estrutura. A partir daqui falarei somente do aspecto da “atualidade da Idade Média”.

O esboço da “filosofia cristã” pode ser discutido seriamente apenas se uma condição, que aqui é só mencionada, mas não explicada, for tomada como válida. É o pressuposto de que aos homens foi concedido um conhecimento em Cristo, o qual diz respeito a todo o mundo e ao estar nele (*Dasein*) e, portanto, por definição, no que se refere ao filosofar. Além disso, tem a força de uma verdade absoluta e supra-humana.

Quem rejeita esse pressuposto é, por conseguinte, totalmente indiferente à “filosofia cristã”, que é compreendida quase como um não conceito. E toda a filosofia medieval deve, igualmente, permanecer para ele impenetrável, naqueles aspectos fundamentais em que ela se move isoladamente; e não há nada mais a esperar, enquanto ela talvez se lhe apresente como surpreendente, embora sem sentido em sua perspicácia formal. Mas, de qualquer for-

ma, pode ser ainda declarada “historicamente” como plausível e podem ser a ela atribuídos alguns progressos, como na lógica, na interpretação de Aristóteles ou qualquer outra coisa a ser tomada em consideração.

No entanto, a partir do momento em que esse pressuposto é reconhecido, aparece o papel da “relação”, a pergunta ao menos, entre o acesso à informação *que se crê* a respeito do mundo e o poder estar nele (*Dasein*), e a informação *que se conhece* deste mesmo mundo ante nossos olhos e essa mesma existência humana nele (*Dasein*).

Se o que interessa ao homem é existir na riqueza e na incontida energia do impulso mental da vida, isto é, existir em face de absolutamente tudo que esteja ao seu alcance, então é totalmente impossível buscar ao menos a relação entre *fides* e *ratio*. Para isto é necessário tomar em consideração que esta busca é impossível sem o pressuposto de que ambos, aquilo em que se crê e aquilo que se conhece, sejam aceitos como igualmente verdadeiros, isto é, como informação correta a respeito da verdade.

A relação entre *fides* e *ratio* abarca naturalmente duas tarefas parciais: primeiramente, a *interpretação* da informação divina que vai ao encontro do homem na forma de imagem, parábola e evento, bem como na expressão de oposição a uma determinada cultura. Já essa interpretação, a qual na realidade compete à Teologia, deve, para ser vinculativa e acreditável, trazer à baila o conjunto da verdade conhecida pelo homem. A segunda tarefa parcial se encontra na *classificação* dessa interpretação de todo o conhecimento do mundo natural e de sua existência nele (*Dasein*).

Este é justamente o tema dos esforços filosófico-teológicos do período entre Boécio e Duns Escoto. Já na própria Idade Média, tentativas isoladas para uma solução tinham se mostrado irrealizáveis. Mas os grandes projetos não perderam seu significado paradigmático para quem hoje filosofa como cristão. Chamamos de “paradigmática” uma realização exemplar, a qual, no entanto, não pode ser simplesmente imitada ou repetida e, portanto, é, por uma parte, “presente” e, por outra, “passado”.

Escrita de modo irrepitível é, ao que parece, a *Summa*. Com efeito, Tomás de Aquino se exprimiu com clareza a respeito da fundamental insondabilidade de toda realidade. Contudo, parece-nos que sua postura é como a de um homem que observa uma sala iluminada cheia de tesouros incomensuráveis, mas muito bem ordenados, enquanto que nossa própria experiência do mundo é antes comparável à situação de alguém que desce às profundidades do oceano numa cápsula submarina e que, na densa escuridão, tenta descobrir algo até alcançar mais ou menos nitidamente a luz do farol. É-nos evidente que

não é possível formular uma proposição universal fechada de modo legítimo. Acerca disso, a riqueza do conhecimento universal da natureza é incalculável. Não toca aos cientistas, nem aos filósofos ou teólogos abarcar a variedade na unidade através da simples inclusão precipitada de um certo “aspecto cristão”.

Por isso mesmo, a livre renúncia ao fechamento do quadro da realidade, a expressa sinceridade e a interpretação do mundo ante a Teologia (quer dizer, não propriamente em razão de um especial ato de reverência, mas graças a uma disciplinada autolimitação a respeito daquilo que na verdade é cognoscível de modo exato), bem como a sinceridade da Teologia perante a cada vez mais premente investigação do mundo e do homem; acerca disso, essa postura explícita pode ter o sentido de “salvar” a imagem do mundo, que é, apesar de tudo, unitário por natureza, e manter as vistas livres de todo impedimento impróprio a respeito da imensa totalidade.

Este é o momento de recordar que a grande *Summa* da Idade Média não só ficou inacabada, e isso não porque o seu autor assim o quis, mas foi concebida como um livro elementar “para a instrução dos iniciantes” (*ad eruditionem incipientium*), o que significa que mesmo que tivesse sido realizada em sua totalidade, não quereria reivindicar nenhuma peremptoriedade. O Tomás “definitivo” é, sobretudo, encontrado em suas *Quaestiones disputatae*. Este título quer dizer algo como: “Perguntas discutidas em debates”. Elas são o resultado de discussões que se baseiam na disposição de aceitação ilimitada do sujeito em relação ao adversário, não levando a um “desfecho”, mas em direção a uma infinita abertura intelectual para a via do conhecimento. E se pode ter a opinião bem fundada de que a universalidade da Alta Idade Média se realizou não tanto no sucesso individual das grandes “Sumas”, mas, sim, nessa *recherche collective de la vérité*,³ isto é, nas “disputas”, que não excluem nenhum interlocutor, nem sequer o interlocutor não cristão! Não é um erro incomum julgar que a filosofia medieval seja uma matéria “intrinsecamente cristã”, consagrada a um círculo de membros. Mas diz-se que uma das regras dos debates é que é impossível e sem esperança a discussão a respeito de coisas cujos princípios não são reconhecidos por todos os participantes. No entanto, Tomás menciona um fundamento, que é reconhecido por todos, em função do qual é possível travar um debate também com “maometanos e pagãos”: a “razão natural”. E ele próprio trava este debate na — de modo algum polêmica e mais tarde muito injustamente chamada — *Suma*

3) N.T.: Em francês: busca coletiva da verdade.

contra os gentios. No entanto, a “razão natural” não é ali primariamente um artifício dialético para lutar pela própria opinião, mas a força para “ouvir” tudo o que encontra.

Mal são necessárias palavras para desfrutar a presente e imediata atualidade desse estilo paradigmático da relação entre o que se crê e aquilo que se conhece.

Ora, falta tratar a respeito da *prioridade da Teologia*, que na Idade Média caracterizava todas as relações. Aqui também se reconhece a diferença entre o passado irrepetível e o que é sempre vigente.

Com efeito, as contribuições que a Idade Média aportou ao conhecimento filosófico têm um caráter totalmente filosófico; e Tomás rejeita expressamente a reflexão teológica que restringe tematicamente o questionamento filosófico (também com base em argumentos teológicos). Não obstante, é inegável que não só esses filósofos [da Idade Média] são ao mesmo tempo efetivamente teólogos, mas também o seu filosofar, como é de se esperar, parte de um impulso do questionamento teológico. Mas isto, é evidente, de tal maneira já não existe, que bem se poderia dizer que o filosofar vivo da atualidade não funciona mais a partir da Teologia, mas, sim, das experiências histórico-temporais, da Física moderna, da Psicologia profunda, da pesquisa sobre a evolução.

Apesar disso, resta refletir sobre duas coisas distintas. Primeira: a partir do momento que a informação crida recorra ao filosofar cristão, enquanto “discurso divino”, enquanto “revelação” no sentido estrito, passa a ser entendida também *eo ipso* como norma suprema para julgar a verdade. Seja como for, a proximidade da preponderância e da subordinação a se estipular para isso pertencem ao conceito de “filosofia cristã” que a razão natural recebe ao menos uma normatização “negativa” da revelação de Deus. Pode-se, naturalmente, discutir muito bem se tal limitação da autonomia da razão é justificável ou não, mas é necessário reconhecer que essa discussão não trata a respeito da diferença entre “medieval” e “moderno”, mas da diferença entre “cristão” e “não cristão”. Segunda: ao introduzir as ciências naturais na verdade mais ampla da revelação, o poder de iluminação dos descobrimentos científico-filosóficos se torna totalmente claro, com a condição de que essa introdução seja feita de modo *legítimo*, ou seja, com base num refletido e preciso conhecimento tanto da verdade teológica quanto da verdade natural. “A mística é [...] a única força capaz de levar a uma síntese as riquezas reunidas por outras formas de atividade humana”. Esta frase é de Pierre Teilhard de Chardin, um dos teólogos mais ousados e espirituais de nosso tempo, o

qual é igualmente um dos gênios que lideram a investigação paleontológica. Quem observa de forma imparcial o impulso investigativo e teológico com o qual Teilhard de Chardin subordina os descobrimentos da teoria da evolução à sua visão de um “grande Cristo”, começa a perceber quanto, mais uma vez, é legítima a relação inspirada pela Teologia entre *fides* e *ratio*, capaz de levar a sabedoria universal da natureza à sua plena expressão.

A “filosofia cristã” não é uma forma peculiar, mais ou menos marginalizada, de atividade filosófica determinada pelo interesse especial (“religioso”) de particulares. Ela é a única forma possível de filosofia, se é verdade que o *Logos* de Deus se tenha feito Homem em Cristo, e se a “filosofia” é entendida conforme os grandes precursores da filosofia europeia (Pitágoras, Platão, Aristóteles) a entenderam.

Os pensadores da Idade Média, com o conceito de “filosofia cristã”, foram os primeiros a formular como tarefa a estreita relação existente entre *fides* e *ratio*, dispendendo uma incomparável energia mental neste empreendimento. Ninguém que hoje tente participar desta infindável tarefa pode se dispensar de tomar em consideração o exigente e multiforme paradigma da filosofia medieval. Contudo, não deverá dar uma resposta medieval às perguntas levantadas, mas dar a sua própria resposta.