

A Filosofia no Século XII*

- Renascimento e resistências, continuidade e renovação

José Francisco Meirinhos
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
meirinhos@mail.telepac.pt

O século XII ocupa um lugar próprio na história da filosofia medieval. Explicar a singularidade desta posição tem constituído um excelente motivo para repensar a especificidade e os ritmos da própria filosofia no período medieval.

A lista de factores que permitem compreender as mudanças e a posição que diferencia este período relativamente aos anteriores e aos posteriores é necessariamente longa e quase roça o paradoxo, tão contraditórios parecem^[1]. Vejamos a articulação de alguns dos mais importantes, enumerados sob a forma imperfeita do que poderia ser um índice de capítulos que mereceriam só por si extensos desenvolvimentos. Uma recapitulação esquemática das mudanças experimentadas ao longo do século XII e que dê uma imagem mínima da complexidade do que está em jogo não poderá deixar de referir que:

— o crescimento demográfico e urbano conjugado com autênticas revoluções na produção e circulação de bens, operadas nos domínios agrário, industrial e comercial tornam a vida mais independente a uma faixa populacional em rápido crescimento que se ocupa da transmissão dos saberes, bem como das burocracias eclesiástica e dos estados nascentes;

— às novas formas de poder senhorial, comunal ou real, também não são estranhas as reformas monásticas e eclesiásticas que pretendem reafirmar e consolidar a supremacia espiritual e também temporal da Igreja;

— as modificações introduzidas nas formas da vida religiosa, de forma a garantir a sua superioridade moral, a que também já se chamou “reforma”^[2], deu um contributo notável para o desenvolvimento e difusão do saber, que continuava confinado aos diversos círculos da vida clerical, apesar do aparecimento

dos primeiros grupos de letrados laicos que cultivam sobretudo a poesia nas cortes reais e senhoriais;

— o regresso à vida monástica nos séculos XI-XII deve-se também a um ressurgir da atracção pela vida evangélica, que seria continuada ou radicalizada no séc. XIII pela emergência das ordens monásticas mendicantes, que actuam sobretudo nos meios urbanos, em ambos os casos (i.e. no século XII e no século XIII) o saber e o estudo acabariam por desempenhar um importante papel pastoral;

— a instituição de escolas faz parte das necessidades e da estratégia de afirmação simbólica e religiosa da autoridade dos mosteiros e das canónicas claustrais recentemente fundados em meio urbano;

— ao revigorar das escolas (claustrais, catedralícias, comunais ou pessoais) e da actividade literária em geral corresponde a redefinição sociológica do lugar e dos privilégios dos que estudam e ensinam;

— o poder simbólico das escolas fica bem expresso no percurso dos seus próprios mestres, cuja fama e importância os projecta para lugares cimeiros no interior da hierarquia eclesiástica, muitos dos quais viriam a ser nomeados bispos (v.g. Gilberto de Poitiers ou João de Salisbúria), enquanto outros grandes dignitários passam invariavelmente a ostentar o título de *magister*, porque obtiveram a respectiva *licentia*, embora não seja certo que alguma vez tenham ensinado; não faltam mesmo as acusações àqueles que se dedicavam ao estudo apenas com a ambição de ascenderem socialmente;

— as diversas inovações introduzidas no fabrico e difusão do livro tornam-no mais reproduzível e embaratecem-no, dando origem a uma verdadeira indústria de cópia, localizada em centros urbanos e monásticos bem definidos, o que por sua vez torna mais acessível a posse privada de volumes e o crescimento das bibliotecas monacais;

— as mudanças no conteúdo das artes e do gosto plasmam-se nas novas construções, cuja maior criação será o estilo gótico; a arte da pintura, que reaparece em grande escala na ornamentação e iluminura de livros, transmite também um novo e rico imaginário figurativo;

— o âmbito de reflexão sobre os conteúdos da fé deslocará lentamente da exegese e pregação da *sacra pagina*, para uma dilucidação dos seus fundamentos ou *teologia*;

— a abertura do saber a novos domínios é induzida pelas discussões que ocorrem no interior da tradição intelectual e religiosa latina, mas conta também com o extraordinário contributo da ciência árabe e do reaparecimento da ciência grega, que irrigam os conteúdos do saber escolar através de novos tratados e de traduções greco-latinas ou arabo-latinas;

— a multiplicação de orientações das ciências faz entrar em crise os modelos clássicos de organização do saber, que não comportavam a autonomia de disciplinas emergentes;

— o dinamismo da vida intelectual faz-se também sentir com novas formas de controlo e censura, como é bem demonstrado pelas acusações perante concílios e nalguns casos com condenações, embora de efeitos muito limitados, por exemplo, contra teólogos como Pedro Abelardo, Gilberto de Poitiers ou Pedro Lombardo e as suas *Sentenças*, que ironicamente se imporiam nos dois séculos seguintes como o manual escolar de estudo da Teologia;

— todos e cada um dos lances de renovação são acompanhados por outros tantos esboços de resistência, numa autêntica e persistente querela de antigos e modernos. Mas, para concluir a enumeração, tenhamos bem presente que não é possível atribuir a mudança a um ou outro factor isolado. Desta acumulação e conjugação de factores e orientações, por vezes divergentes e em cujo devir estão também presentes nítidas tensões e hesitações pessoais e sociais, resultará uma situação nova no que diz respeito à filosofia, onde, de acordo com os modelos da época, devemos incluir a teologia e as ciências^[3].

Aparentemente esta renovação dos quadros do saber centra-se nos mais importantes centros urbanos do reino franco: Laon, Reims, Chartres, Paris. Pura redução. O fenómeno é geograficamente muito disseminado. Desde logo temos a península Itálica que lhe disputa a primazia não só para as ciências da medicina e dos direitos (onde o seu pioneirismo e predomínio são inquestionáveis), mas também para as traduções greco-latinas de filosofia helénica e da patrística, para além de serem daí originários alguns dos mais influentes pensadores em todo o processo, como Anselmo de Aosta e Pedro Lombardo. A renovação das ciências das coisas, as artes do *quadrivium* e as ciências exactas, depende essencialmente das traduções e de obras compostas na península Ibérica, região onde ao longo de um século será realizada a mais impressionante massa de traduções científicas, médicas, filosóficas e religiosas a partir do árabe, por um vasto e ainda pouco conhecido conjunto de tradutores não só hispânicos, mas também atraídos um pouco de toda a Europa; de facto, na Península Ibérica encontramos também itálicos, francos, um eslavo, germânicos, britânicos e conversos, a traduzir obras do árabe para latim^[4]. Das ilhas britânicas provêm alguns importantes mestres em Paris e um ou outro tradutor activo na península Ibérica, mas ainda não se destaca aí nenhum centro escolar. Da Bretanha, que na época não pertencia aos reinos francos, provém a figura mais

destacada da filosofia do século: Pedro Abelardo. Mas, as mudanças são bem visíveis e fazem-se sentir um pouco por toda a Europa. Na Germânia é ainda no interior dos mosteiros que sopram as novas preocupações, tal como nas regiões mais periféricas, como em Portugal (ver o próximo artigo) ou mesmo no mundo eslavo de onde provém Hermano de Caríntia.

O crescimento da comunidade dos que ensinam e estudam e as divergentes aproximações ao mundo e aos textos que daí resultam, fazem a polemização regressar ao interior da vida intelectual. A compreensão do papel dos diferendos doutrinários é importantíssima para reconstituir todo o processo de renovação das escolas e da filosofia. No século XI eles já são bem visíveis, embora o seu cerne sejam quase sempre temas teológicos, mas as polémicas situam-se ao nível metodológico ou dos fundamentos filosóficos do discurso, como vemos ocorrer nas posições anti-dialécticas de um Pedro Damião, ou nas polémicas entre Berengário de Tours e Lanfranco de Pavia, ou entre Anselmo de Cantuária e Gaunilo. A rivalidade entre mestres prolongar-se-á e será precisamente uma marca distintiva do século XII, estando mesmo na origem da criação de diversas escolas. O mosteiro de São Victor de Paris será fundado por Guilherme de Champeaux, que aí se "refugia" na sequência das disputas que manteve com o seu antigo discípulo Pedro Abelardo. Este mestre atrai estudantes que o seguem por todo o lado, como um batalhão segue o seu comandante. Abelardo, depois de ter estudado em Paris começa por ensinar em Melun:

«Logo a partir das primeiras lições, a minha fama de dialéctico assumiu tais proporções que não só a reputação dos meus antigos condiscípulos, como mesmo a do meu mestre [Guilherme de Champeaux] ficou ofuscada. Estes êxitos mais me aumentaram a confiança: levei a minha escola para Corbeil, cidade mais próxima de Paris, para poder entregar-me a mais frequentes combates.» Abelardo, *Ep.* 1, § 2 (*Historia calamitatum mearum*), in: *Cartas de Heloísa e Abelardo*, trad. F. de Sousa, Estúdios Cor, Lisboa, s/ data, p. 15.

Veja-se bem: *leveí a minha escola* (scolas nostras transferrem), trata-se sem dúvida de uma escola pessoal, como muitas outras que pululam nos grandes centros,

formando-se ou desaparecendo de acordo com o percurso dos mestres, tal como aconteceu com esta, na sequência do esgotamento que Abelardo narra depois desta passagem. Ao longo desta sua carta autobiográfica Abelardo afirma como vai refundando a sua escola em diferentes locais, a mais importante das quais será dedicada ao Paraclito, que com os seus discípulos ergueu nos arredores de Paris, «porque a isso me compeliu a intolerável miséria em que me encontrava», *idem* § 11). Abelardo, um intelectual sem rendimentos eclesiásticos, precisa de ensinar para viver. O regresso de Abelardo às disputas dialécticas e a entrada na exegese bíblica e na teologia prolongam as suas desditas, mas não deixa de ir repetindo, ufano e com uma certa vaidade de que depois se lamentará, como a perseguição de que era alvo por parte do seu novo oponente, Anselmo de Laon e seus discípulos, contribuem para aumentar a sua fama de lógico: «Quanto mais se difundia [a calúnia levantada contra mim], mais crescia a minha honra e querendo perseguir-me tornou-me mais famoso» (Abelardo, *Ep.* 1, § 4: *Historia calamitatum mearum*, ver também § 12, etc.). A desdita escolar e teológica de Abelardo tinha começado um pouco antes quando em Reims a sua doutrina trinitária é acusado de heresia perante um concílio que o condenaria, acusação levantada por dois antigos colegas que agora dirigiam as escolas da cidade, também discípulos dos já desaparecidos Guilherme e Anselmo, e que «queriam reinar sozinhos e suceder» aos mestres que tinham tido em comum (*idem*, § 9). Anos depois será a ira de Bernardo de Claraval que se abate sobre Abelardo, ataque que mais uma vez interpreta ainda como consequência da sua fama de mestre e dialéctico. As próprias palavras de Bernardo no início do requisitório enviado ao papa parecem dar-lhe razão:

«Temos em França um homem que de velho filósofo se fez novo teólogo, que desde a sua juventude se entreteve na arte da dialéctica e que agora quer profanar as Sagradas Escrituras com os seus desvarios e extravagâncias. Não se contenta em renovar os erros que antes foram condenados tanto na sua pessoa como na de outros, mas ainda inventa novas falsidades. É um homem temerário que (...) abre com insolência a boca contra o céu e se esforça, em vão, por penetrar os profundos segredos de Deus. (...) fala-nos de mistérios inefáveis de que não é permitido ao homem falar. Mas, ao vangloriar-se de estar pronto a dar razão de todas estas coisas, empreende, contra a razão e contra a fé, dar razão das coisas que estão acima da razão. Com efeito, que há de mais oposto à razão que pretender elevar-se acima da razão apenas com as forças da razão? E, que há de mais

contrário à fé que não querer crer em tudo o que não se pode compreender pela razão?» Bernardo de Claraval, *Contra os erros de Pedro Abelardo*, Cap. 1 («Expõe e refuta a ímpia doutrina de Abelardo relativa ao mistério da Santíssima Trindade») PL clxxxii, col. 1055.

A elegância retórica com que Bernardo aborda o problema encerra um ataque muito violento contra a pessoa de Pedro Abelardo, mas através dele contra os esforços cada vez mais generalizados de abordar de um "modo técnico", isto é: através da razão e da dialéctica, os conteúdos da fé. Esta redução da transcendência ao discurso é para Bernardo uma intolerável profanação, que pelo contrário prega incessantemente a submissão humana à autoridade da palavra revelada, como forma de atingir a sabedoria.

Neste ataque são atingidas as próprias escolas públicas, orientadas sobretudo para as ciências da linguagem que aplicam a todos os domínios do saber, mesmo aos textos de autoridade que Bernardo pretendia preservar de um tal tratamento. As *Escrituras* e a ordem eclesiástica fornecem o cenário no interior do qual adquirem sentido todas as novidades e todas as resistências doutrinárias ao longo do século, quer se trate das discussões entre lógicos, ou das querelas entre teólogos, ou das tentativas de compreensão da génese da natureza, ou das divisões das ciências, ou da ordem e finalidade do ensino das ciências, ou até das formas do poder político.

As discussões teológicas herdadas do século XI (transsubstanciação, Trindade, etc.) enfrentam dificuldades que em muitos casos serão ultrapassadas com o recurso às ciências da linguagem, principalmente a lógica, estudada cada vez com mais profundidade. É neste contexto de emergência teórica que reaparecem algumas traduções de Boécio do *Organon* aristotélico e que durante séculos tinham acumulado pó em bibliotecas monásticas, é o caso dos *Tópicos*, dos *Primeiros Analíticos* e das *Refutações sofísticas*, que com a nova tradução dos *Analíticos posteriores* formaram aquela que passou a ser a *logica nova*. A assimilação destes textos, difíceis e completamente fora dos quadros a que até

então se confinava a doravante designada *logica vetus*, justificavam o esforço de os estudar de modo autónomo. Mas, não serão as escolas monásticas ou catedralícias a incorporá-las nos seus planos de estudos, embora aqui e ali se detecte que começavam ser conhecidos nestes meios. Essa empresa caberá aos inúmeros *studia* pessoais que se formam em Paris, sobretudo na segunda metade do século, mas que progressivamente evoluirão para escolas com alguma continuidade e organização formal e que se dedicam predominantemente ao estudo dos textos aristotélicos redescobertos. Quase todas funcionam ou se organizam em torno de mestres eminentes como Abelardo (o mais conhecido dos *nominales*), ou Adão de Balsham (ou *Parvipontanus*, porque a sua escola se situava perto do Petit Pont), ou Albérico (possível mestre dos *Montani*, porque instalados no Monte de Santa Genoveva), ou Roberto de Melun mestre dos *Melidunenses*, ou Gilberto de Poitiers (cuja escola e pensamento eram identificados como *Porretani*). Os diferendos teóricos e as discussões cruzadas são a principal característica destas escolas, em busca de uma cada vez mais profunda interpretação do texto base. (Não é difícil imaginar que estas autênticas hordas de jovens estudantes se envolvessem em tumultos e chegassem ao próprio confronto físico quando as discussões sobre lógica e linguagem se azedavam e as palavras e os argumentos se tornavam insuficientes...). É desta espiral interpretativa e crítica que surgirão algumas das mais importantes inovações da lógica medieval, desde logo a teoria da *suppositio*^[5]. Estes mestres e estudantes entregam-se ao ruidoso estudo das ciências da linguagem como um fim em si mesmo e não apenas como simples etapa num plano de elevação espiritual ou como instrumento para a compreensão da *sacra pagina*, começando assim a romper-se o preceito dado por Agostinho no *De doctrina christiana* quanto ao fim e utilidade das artes do *trivium* ou "ciências da linguagem". O sucesso da *logica modernorum* e a entusiástica convicção que estes mestres tinham da novidade das suas especulações instaura um optimismo gnosiológico que permitia todas as esperanças quanto ao poder e ao crescimento do conhecimento.

Ao longo do século, o pensamento experimenta profundas modificações apesar dessas serem realizadas a partir de uma pequena estante de fontes bem conhecidas desde há alguns séculos: os gramáticos romanos,

Macróbio, Marciano Capela, Boécio, Isidoro de Sevilha e Cassiodoro, a parte inicial do *Timeu* de Platão e sobretudo os prolíficos padres latinos Jerónimo e Agostinho. Com obras como o *Didascalicon* de Hugo de S. Victor, ou o *De naturis rerum* de Alexandre Neckam estamos em pleno apogeu do enciclopedismo clássico romano que a patrística havia transmitido, onde as ciências não são senão uma parte do plano de formação que conduz à sabedoria e antes de mais à inteligência da *Sacra pagina*. Também em outros domínios são elaboradas reconstruções sistemáticas que pouco acrescentam em factos, teorias e argumentos à cultura científica, teológica e filosófica alto-medieval, mas que pela sua amplitude e reelaboração de conteúdos introduzirão profundas novidades. É o caso do direito com a compilação do *Corpus iuris civilis* em cinco partes, e das três partes do *Decretum* ou *Concordia discordantium canonum* de Graciano, por exemplo. É também o caso da lexicologia com os dicionários e *distinctiones* bíblicas e o grande *Vocabularium* de Papias. Mas é sobretudo no domínio teológico que a aspiração sistemática e enciclopédica se faz sentir e renova o pensamento, com a multiplicação da literatura de *Sentenças*, como as de Pedro Lombardo, Roberto Pullen, Pedro de Poitiers e tantos outros (sobretudo na península itálica: Irnerio de Bologna, Gandolfo de Bologna, Rolando, Albérico veneziano), mas também com esses instrumentos exegéticos inigualáveis que são as Glossas *Ordinária* e *Interlinear* elaboradas na escola de Anselmo de Laon, e mesmo a *Historia scholastica* de Pedro Comestor. Apesar de serem sobretudo compilações, algumas destes textos mereceram sérias resistências no momento da sua divulgação, como foi o caso das *Sentenças* de Pedro Lombardo, acusadas de dar mais lugar à discussão racional que à penetração do texto bíblico, mas que se tornariam durante pelo menos dois séculos o livro de texto para o ensino da Teologia. No domínio teológico não é menos interessante que entre as obras mais comentadas e apreciadas se encontrem precisamente os *Opuscula sacra* de Boécio, comentados por Teodorico de Chartres, Gilberto de Poitiers e Clarembaldo de Arras, entre muitos outros que os utilizam nas discussões sobre a Trindade, de tal modo que M-D. Chenu viu na «mentalidade filosófica» do século XII uma autêntica *aetas boethiana* (cfr. cap. VI da obra cit. na nota 3). A nova sistemática para a Teologia proposta por um Gilberto de Poitiers, encontra a sua expressão mais acabada na interessante literatura axiomática que se inspira preferencialmente no

Quomodo substantiae do mesmo Boécio, aplicada agora a temas mais amplos em obras como a *Ars fidei catholicae* de Nicolau de Amiens, ou as *Regulae caelestis iuris* de Alano de Lille,

Mesmo os "tratados" de Filosofia respiram o enciclopedismo tardo-antigo distribuído pela ordem pedagógica das sete artes liberais. É o caso do *Didascalicon* de Hugo de S. Victor., ou do anónimo *Tratctatus quidem de philosophia et partibus eius*^[6] que dele depende, ou do *Heptateuchon* de Teodorico de Chartres, Apesar da evidente dependência destes textos face à tradição enciclopedista tardo antiga e alto-medieval, ao retomarem o tema em moldes novos serão também responsáveis por modificações importantíssimas no domínio epistemológico discutindo os problemas da distinção, organização, interdependência, metodologia e objecto próprio de cada ciência. O problema é também evocado ou insistentemente discutido nos comentários do *De Trinitate* de Boécio, em cujo capítulo II é apresentada uma classificação das ciências. Os saberes profanos, reorganizados em torno das *artes liberales*, lentamente evoluirão para outras diferenciações entre disciplinas científicas, doravante alargadas à metafísica, à física, às ciências naturais, à biologia, com a progressiva separação metodológica da medicina, do direito e da teologia. Esta divisão seria acentuada e consagrada pela organização e programas de estudos das escolas urbanas e das universidades embrionárias, a qual, de certa forma perdura até hoje, através dos modelos de organização curricular instituídos nas universidades a partir dos séculos XIII e XIV. De facto, a literatura de divisão das ciências e as pequenas súmulas escolares sobre a filosofia, que aparecem aqui e ali ao longo do século XII, terão um papel central na recomposição do campo filosófico e científico (ou são pelo menos o resultado de alterações verificadas). Mas, os principais responsáveis pela entrada em crise do modelo das sete artes liberais serão as obras que já incorporam referências aos textos de proveniência árabe, como o *De eodem et diverso* de Adelardo de Bath, mas sobretudo o *De divisione philosophie* do hispânico Gundissalino, onde confluem diversas tradições filosóficas e em particular a árabe, nomeadamente as obras afins atribuídas a Al-Farabi, traduzidas pouco antes para latim. Doravante também as tradicionais artes do *quadrivium* serão insuficientes para abarcar os novos domínios e também já não serão apenas

estudadas pelo contributo que poderiam dar para a compreensão das *Escritura*, acentuando-se também aqui uma certa desaugustinização das "ciências das coisas".

O enciclopedismo também não está ausente do novo interesse pela natureza, na sua vertente cosmológica, campo de problemas minuciosamente discutido, quase sempre como investigação e comentário da narrativa da criação no *Génesis*, mas procurando explicar a natureza pela natureza, ou pelo menos com o auxílio do excerto do *Timeu* de Platão, que circulava em tradução latina de Calcídio e com o seu comentário. Estes textos de cosmologia são abundantes e aí se incluem a *Philosophia* de Daniel de Morley, e o *De essentiis* de Hermano de Caríntia, dois autores filo-árabes, bem como a *Cosmographia* de Bernardo Silvestre, o *De sex dierum operibus* de Teodorico de Chartres, o *Dragmaticon* e a *Philosophia* de Guilherme de Conches, o *De planctu naturae* e o *Anticlaudianus* de Alano de Lille, a *Imago mundi* de Honório de Autun (de facto de Regensburg), mas também a sua *Clavis physica* que retoma em paráfrase ou de modo literal esse comentário do *Génesis* que é o *Periphyseon* de Escoto Eriúgena.

É no mesmo fluxo da tradição teísta cristã que sobressai a mística e espiritualidade da obra de Bernardo de Claraval e do seu discípulo Guilherme de Santo Teodorico. Apelo espiritual que podemos identificar com a teologia monástica e que encontramos em Hugo de São Victor e nos vitorinos, mas também no profetismo visionário de Joaquim de Flora, ou na obra de duas abadessas germânicas, Hildegarda de Bingen e Herrad de Hohenburg (até há pouco associada à família dos Landsberg), que com uma gramática de especulação simbolista integram num pensamento original de eminente intenção mística e sapiencial elementos de outros campos do saber. É sempre e ainda o pensamento clássico e alto-medieval que reencontramos reelaborado na resposta aos problemas e anseios da época, não sem um certo fechamento e recusa das novas orientações do saber, com uma preferência argumentativa pela retórica em detrimento da dialéctica.

A recuperação do ideal clássico de racionalidade é também permitido e potenciado pelas traduções do legado científico e filosófico grego e árabe, que induzirão extensas modificações nos quadros e conteúdos do pensamento e moldarão a escolástica nascente (sobre as traduções ver acima nota 4). A reorientação da teologia^[7] e do saber em geral na sua busca de fundamentação racional,^[8] abandonando o alegorismo e a argumentação simbolista, exegética e de autoridade, herdada da patrística e alta Idade Média, é bem a expressão dessas inovações que resultam da conjugação dos novos interesses naturalísticos e da nova epistemologia, que permitem repensar o homem e o seu lugar no cosmos. Tullio Gregory, notável conhecedor do pulsar da filosofia medieval e da singularidade do século XII, sintetiza nestas palavras esse corte filosófico: «Contrastant avec cette expérience, cette contemplation sacrée du cosmos, une nouvelle expérience, qui mûrit au cours du XII^e siècle, prend un relief et une signification particuliers: elle propose une contemplation physique du monde s'efforçant de saisir la *legitima causa et ratio* de tout événement physique, en dehors des traditionnelles interprétations et transpositions allégoriques et symboliques; cette expérience dénote aussi la découverte d'une nouvelle dimension humaine dans un cosmos qui n'est plus un tissu de symboles mais une réalité substantielle où l'on peut lire autre chose que des messages spirituelles, et qui permet à l'homme de mesurer ses nouvelles possibilités d'action.»^[9] Este é o século XII da renovação filosófico-naturalística.

Contudo, esta visão do século XII não pode fazer esquecer ou reduzir a importância epocal de obras com orientação doutrinal diversa da dessa "renascença".^[10] Nem todos os intelectuais se renderam às novidades do século, podemos até dizer que a maioria continua a pensar nos mesmos quadros e sob a luz das tradicionais fontes de autoridade: a Bíblia, a patrística, S. Agostinho. Mesmo neste quadro de tradição e resistência, o século XII é inovador, veja-se, por exemplo, o contributo especulativo da "teologia monástica", cujo ritmo é sobretudo espiritual e contemplativo^[11]. A coexistência e por vezes confronto entre a *lectio divina* e a *lectio philosophorum* dá ao pensamento uma pluralidade de vias que permitem compreender e explicar este súbito "renascimento da filosofia". Contrariamente ao que se

poderia depreender de algumas apreciações superficiais, não foi a simples tradução de obras que modificou a filosofia. O impacto das traduções é consequência das alterações de interesses e sobretudo de metodologia da discussão de questões essencialmente teológicas, ocorrida desde o século XI, que a abriu a novos métodos e a outras exigências de fundamentação. Basta ver que as traduções não produziram por si sós quaisquer alterações onde quer que fosse, mas adquiriram importância nos locais onde a discussão, a curiosidade científica e o desejo de explicar criaram condições para a sua recepção. Portugal poderá constituir um bom contra-exemplo desta leitura, pois, tendo aqui ocorrido a recepção ou pelo menos circulação de uma massa considerável de textos árabes e estando-se também em contacto com esta cultura rica e havendo quem a pudesse traduzir, a região de facto não desempenhou qualquer papel neste processo de mediação cultural, nem decorreu daí qualquer criação inovadora, isto devido sobretudo aos interesses específicos dos monges e à não existência de solicitações intelectuais que provocassem um recurso criativo aos textos.

Pelo menos no campo da filosofia, ao longo do século XII, sobretudo com a triunfante utilização da dialéctica e suas formas de demonstração, bem como com o repensar dos problemas cosmológicos envolvidos na discussão da criação divina, vemos constituírem-se problemas os campos de problemas adequados para uma recepção produtiva das obras traduzidas, porquanto respondiam com elementos de nova autoridade a velhas inquietações intelectuais sobre o sentido da verdade, da natureza e do homem. No seu início o fenómeno não é generalizado, pelo contrário, é restrito e localizado: Toledo, Catalunha e a Sicília, com uma titubeante recepção em Chartres e Paris e pouco mais. Demorará algum tempo até que "a nova biblioteca" acabe por se impor um pouco por toda a Europa, mas já em pleno século XIII, mesmo nos meios monásticos e agostinianos que inicialmente lhe tinham resistido, embora aqui de uma forma mais matizada que nas faculdades de Artes rapidamente rendidas ao novo paradigma.

Foi desde a publicação em 1927 do seminal e hoje clássico estudo de Charles Homer Haskins, *The*

Renaissance of the Twelfth Century,^[12] que o termo “renascimento” também passou a ser associado a este amplo processo de renovação dos quadros intelectuais, artísticos, sociais e científicos do ocidente latino cristão. A designação foi cunhada para estabelecer uma analogia com a Renascença italiana, caracterizada antes de tudo pela recuperação dos ideais humanísticos clássicos. No entanto esta designação é insuficiente porque, durante o século XII, não assistimos a uma simples atitude de recepção da filosofia, da literatura e da ciência antigas, de expressão grega ou latina. A designação «Renascimento», usada com a intenção de revalorizar o século XII, na realidade deturpa ou encobre alguns outros aspectos próprios da situação do saber neste século e que já foi descrita pela tríade *recepção, mediação, inovação*.^[13] Em primeiro lugar, não estamos perante um período de simples recepção do pensamento clássico como um fim. Por outro lado, são múltiplos os autores com contributos filosóficos inovadores; quer do ponto de vista literário, onde encontramos, por exemplo, os já referidos textos sob forma de axiomas, dentro da tradição boeciana, mas também as sumas e literatura de questões; quer do ponto de vista doutrinal, nas ciências naturais,^[14] na lógica dos termos,^[15] na metafísica^[16] e na teologia^[17]. Em segundo lugar, os autores do século XII e os medievais em geral, ao contrário dos intelectuais dos séculos XIV-XV, não se vêm em ruptura com o seu próprio tempo ou o imediatamente precedente; Lambert Marie de Rijk diz mesmo que «L’idée de continuité était justement typique de la conscience médiévale, même d’une façon déraisonnable à nos yeux. Leur propre progrès a toujours été ressenti comme prolongeant les sources antiques, même si c’était une fiction.»^[18] A atitude de ruptura invocada com insistência pelo “rinascimento” dos séculos XIV-XV, que antes de tudo se vê como reacção anti-escolástica, não tem correspondência no período medieval.

O «renascimento» do século XII caracteriza-se antes de mais pela integração das novas fontes na tradição cultural existente, a que não é estranho o conflito entre *moderni* e *antiqui*. Aos próprios intelectuais não é estranha a consciência da sua modernidade e das transformações que ocorrem na sua época. Diz Guiberto de Nogent por volta de 1115/7, quando teria cerca 65 anos de idade:

«Outrora, e mesmo no tempo da minha juventude [por volta de 1065], os mestres de gramática eram tão escassos que não os havia nos burgos e com dificuldade se encontravam nas cidades. E quando se encontravam, o seu saber era tão ténue que nem mesmo o poderíamos comparar ao do dos clérigos vagabundos dos tempos modernos (*moderni temporis clericulis vagantibus*).» Guibert de Nogent, *Autobiographie*, ed E.R. Labande, Les Belles Lettres, Paris 1981, p. 26 (cit. por J. Verger, *La renaissance...*, obra cit., p. 99 e n. 30).

Guiberto espanta-se como no decurso da sua vida ocorre esta radical mudança no que diz respeito ao conhecimento. O autor da *Vita Gosuini* exprime o apetite dos modernos pelas novidade lógicas:

«Por esta altura [circa 1110] um gramático famosíssimo [Abelardo? de quem Gosuino foi discípulo no monte de Santa Geneveva] produziu comentários sobre as obras de Prisciano [as *Glosulae* de Abelardo?] que por todos foram elogiadas, tanto pela profundidade dos seus sentidos como pela elegância da exposição, mas sobretudo porque muitos aceitam mais as novas coisas, rejeitam as velhas com a chegada das novas, embebem-se nas coisas novas e pregam a novidade». *Vita Goswini* (cit. por C.J. Mews, «Philosophy and Theology ...», art. citado, pp. 182-3 e n. 158).

mas na continuação do texto o autor cita as interrogações do bem-aventurado Gosuino sobre a possibilidade de ganhar a eternidade através do conhecimento das regras do discurso correcto sem manter o uso da recta regra de vida. Já Adelardo de Bath, orgulhoso dos seus conhecimentos de ciência árabe e colocando-se numa outra perspectiva, é muito mais pessimista quanto à possibilidade de os modernos aceitarem a inovação, dado o apego aos saberes tradicionais de que não conseguem distanciar-se:

«(...) um meu sobrinho (...) solicitou-me que publicasse algo novo ao modo da ciência árabe. Como os restantes concordaram com ele, tomei em mãos o tratado que segue: não tenho dúvidas sobre a sua utilidade para os leitores, mas duvido que lhes agrade. A presente geração tem esta arreigada fraqueza de pensar que nada do que é descoberto pelos modernos é digno de

ser aceite - o resultado disto é que se eu quiser publicar algo de minha própria invenção devo atribuí-lo a alguém diferente e dizer: "Certo indivíduo disse isto, não eu". Assim, (...) foi um certo grande homem que descobriu todas as minhas ideias, não eu.», Adelardo de Bath, *Quaestiones naturales*, prol. (c. 1137).

A posição conciliadora entre antigos e modernos é-nos dada pela afortunada metáfora de Bernardo de Chartres, que conjuga um certo pessimismo histórico (menor estatura dos modernos) com um optimismo gnosiológico (podemos ver mais coisas).

«Somos como anões aos ombros de gigantes, pois podemos ver mais coisas do que eles e mais distantes, não devido à acuidade da nossa vista ou à altura do nosso corpo, mas porque somos mantidos e elevados pela estatura de gigantes.» Bernardo de Chartres, referido por João de Salisbúria, *Metalogicon* III, 4 (ed. Webb, Oxford 1929, p. 136 l. 23-27.^[19]

O que a metáfora deixa também transparecer é a consciência de continuidade, de inserção numa tradição, que, pelo menos no âmbito da filosofia, permite aos intelectuais do século XII ver mais longe, inovar. Este "renascimento" do séc. XII não reflecte, pois, nem um desejo de ruptura com o próprio tempo, nem a passividade perante os modelos recebidos. É neste solo da tradição de problemas, linguagens e reflexões, lentamente acumulados ao longo dos séculos precedentes, que entroncam as novas linhagens intelectuais. Propondo uma síntese, Alain de Libera fala de «duas renascenças do século XII» (mas não conta com a da tradição monástica). Em primeiro lugar um "renascimento autóctone", isto é, que resulta do desenvolvimento das artes da linguagem (*artes sermocinales*) e da sua influência crescente nos domínios da ciência sagrada. Abelardo é o verdadeiro campeão desta renascença intrínseca à tradição cristã, que encontrará em S. Bernardo o mais acérrimo adversário, acolhido sob um humanismo literário e retórico que procura preservar o ideal espiritual da vida monástica, posição que vira a ser derrotada pela supremacia da lógica, triunfante pelo menos até ao século XIV. Em segundo lugar o "renascimento científico" que tem Toledo como centro e parte da apropriação cultural do legado greco-árabe^[20]. Cada um destes "dois renascimentos" do século XII, a par com as resistências

monásticas, terão a sua continuidade ao longo dos séculos seguintes, bem evidente por exemplo nas oposições entre agostinianos e aristotélicos que serão o sal da filosofia nos séculos XII-XV.

No século XII a vida intelectual complexifica-se, decorrendo em múltiplos planos de abordagem da realidade e sendo geograficamente pluricentrada, dando uma inequívoca impressão de aceleração do pensamento. Para compreender melhor a singularidade do século XII basta olharmos para os séculos X-XI, que o preparam mas que não o igualam em dinamismo de instituições, em diversidade de personagens e em intensidade de polémicas. Comparemo-lo também com o século XIII: este aparece-nos simultaneamente como continuação radical (por exemplo quanto à eminência metodológica da lógica) e como absoluta diferença (por exemplo quanto aos conteúdos do saber e à sua organização e quanto à nova orientação aristotélica dominante). Ao olhar para os autores e textos mais marcantes deste século, desde Anselmo de Aosta, que morre em 1209 ocupando a dignidade de arcebispo de Cantuária, até João de Salisbúria que morre em 1180 como bispo de Chartres (sem conseguir restabelecer a importância deste centro intelectual), poderemos dizer que, em filosofia, o século XII começa nas últimas décadas do século XI e se esgota antes da última década do século XII. Mas, se nos distanciarmos mais um pouco veremos que o próprio pensamento de Anselmo é incompreensível se não o contextualizarmos na última metade do século XI e que os últimos epígonos da renovação intelectual do século XII escrevem ainda algo para lá do início do século XIII, como Alano de Lille e Alexandre Neckam^[21]. A verdadeira continuidade entre os séculos XII e XIII será obra das referidas pequenas escolas parisienses de lógica, com subtilezas mas bem vivas delimitações teóricas, em geral dirigidas por mestres anónimos mas com grande capacidade de atracção de estudantes e que estarão na origem da *universitas scholarium*. Será no interior desta instituição (cujos centros mais importantes serão Bologna para os direitos, Salerno e depois Montpellier para a medicina, Paris e depois Oxford para as artes e a teologia) que ocorrerão as mais importantes criações filosófico-teológicas e científica nos três séculos seguintes.

Numa palavra, estamos perante uma época que não é demarcada por factos que a balizem de modo taxativo, mas sim defronte a um século e meio de contínuas mudanças institucionais onde um certo número de pensadores tomados na sua individualidade e diferença, voltaram a adquirir um relevo que se havia perdido nos séculos precedentes, nessa dinâmica das ideias, dos argumentos e das teorias a que chamamos filosofia.

(Continua no próximo número: (2) *Em Portugal: A cultura que vem da Europa e o legado árabe*).

* Desenvolvo aqui a primeira parte de «Ecos da renovação filosófica do século XII, em Portugal no tempo de Afonso Henriques. A cultura que vem da Europa e o legado árabe», in *IIº Congresso Histórico de Guimarães, D. Afonso Henriques e a sua época (Guimarães, 24-27 de Outubro de 1996), Actas do Congresso*, vol. IV: *Sociedade, administração, cultura e Igreja em Portugal no século XII*, Câmara Municipal de Guimarães, Guimarães 1997 (pp. 151-170). A segunda parte, sobre a filosofia em Portugal no séc. XII, será publicada no próximo número.

^[1] As tentativas de balanço e síntese sucedem-se. A título de exemplo: M. de Gandillac — E. Jeaneau (org.) *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*, Ed. Mouton, La Haye-Paris 1968; M. Clagett — G. Post — R. Reynolds (eds.), *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, The University of Wisconsin Press, Madison and London, 1966; R.L. Benson — G. Constable (eds.) — and Carol D. Lanham, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Clarendon Press, Oxford 1982; Françoise Gasparri (org.), *Le XIIe siècle. Mutations et renouveau em France dans la première moitié du XIIe siècle* (col. Cahiers du Leopard d'Or, 3) Ed. Le Leopard d'Or, Paris 1994.

^[2] B. Bolton, *A reforma na Idade Média. Século XII*, trad. M.L. Veloso (Lugar da História, 26) Ed. 70, Lisboa 1986. Uma síntese mais recente sobre as mudanças ocorridas entre os séculos XI e XII na vida monástica e sua influência no pensamento religioso e na espiritualidade em G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Sobre o movimento de reforma na Península Ibérica, ver a continuação deste estudo, a publicar no próximo número.

^[3] A especificidade da filosofia no século XII tem recentemente merecido especial atenção. Para além de contributos específicos relativos à filosofia que se encontram nas obras referidas na n. 1, ver em especial P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; A. Speer, «Reception-Mediation-Innovation. Philosophy and Theology in Twelfth Century», *Veritas* 39 (1994) 269-386;

Constant J. Mews, «Philosophy and Theology 1100-1150: The Search for Harmony», in F. Gasparri (dir.), *Le XII.e siècle. Mutations et renouveau...* (obra cit. na n. 1); e os estudos sobre o século XII coligidos na obra de Tullio Gregory citada na n. 7.; uma excelente e atualizada reconstituição do séc. XII filosófico-teológico, com imponentes bibliografias, encontra-se na parte quarta da obra: Giulio D'Onofrio (dir.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. II: *La grande fioritura*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 7-468.

^[4] Não sendo possível tratar aqui em detalhe sobre este aspecto, remeto para dois estudos onde se encontra um panorama completo das traduções realizadas e a sua importância para as ciências e a filosofia latinas: Marie-Thérèse d'Alverny, «Translations and Translators», in R.L. Benson et al. (eds.), *Renaissance and Renewal...*, obra cit., pp. 421-462; e H. Daiber «Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung», in J. Hamesse — M. Fattori (org.) *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle* (Publications de l'Institut d'études médiévales - Textes, études, congrès, 11 / Rencontres de philosophie médiévale, 1), Louvain-la-Neuve - Cassino 1990, pp. 203-250. Para um conspecto da importância das traduções na renovação filosófica, ver P.B. Rossi, «La nuova biblioteca», in P. Rossi — C.A. Viano (org.) *Storia della filosofia, 2. Il Medioevo* (Enciclopedia del sapere) Ed. Laterza, Roma-Bari, 1993 (pp. 159-179).

^[5] Uma parte importante destes textos lógicos do século XII, na sua maior parte anónimos, encontra-se publicada em L.M. de Rijk, *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*. Vol. I: *On the Twelfth Century Theories of Fallacy*; vol. II, 1-2: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Van Gorcum, Assen 1962-1967.

^[6] Gilbert Dahan, «Une introduction a la philosophie au XIIe siècle. Le *Tractatus quidem de philosophia et partibus eius*», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 42 (1982)155-193.

^[7] Cfr. por exemplo M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Études philosophiques médiévales, 45), J. Vrin, Paris 1975 (3ª ed.). A análise da constituição da teologia como ciência ao longo dos séculos XI e XII, com ampla referência aos textos e restringindo-a ao seu sentido mais técnico de campo temático dos conteúdos doutrinários e dogmáticos da fé, encontra-se nos cap. 3-5 da obra de J. Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, vol. III, *Croissance de la théologie médiévale (600-1300)*, trad. A.-S. Martin, J. Pillone-Portet, rev. R. Brague (Théologiques) PUF, Paris 1994, pp. 113-280.

^[8] O Aristóteles "redescoberto" pelo século XII desempenhará um papel central neste processo, com obras como os *Analíticos posteriores*, a *Metafísica*, etc., cfr. A. Speer, «Reception...», art. cit., p. 385.

^[9] T. Gregory, «La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle», in J.E Murdoch — E.D. Sylla (eds.) *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht-Boston 1975, pp. 193-212, reed. in T. Gregory, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale* (Storia e letteratura. Racolta di studi e testi, 181) Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1992, pp. 115-143, cfr. p. 116.

^[10] Veja-se a título de exemplo o volume coordenado por P. Dronke (ed.), *A History...*, onde os diversos estudos são apresentados por secções com títulos que enunciam um programa de leitura parcial do século XII: «Background», «New perspectives», «Innovators», «The Entry of the 'New' Aristotle». O mesmo ocorre na obra de A. Speer citada abaixo na n. 11.

^[11] A designação "teologia monástica" foi cunhada por J. Leclerc em contraponto com a "teologia escolástica", identificável com a especulação universitária, marcada pela utilização metodológica e demonstrativa da lógica e da técnica de questões, cfr. por exemplo J. Leclerc, «The Renewal of Theology», in R.L. Benson — G. Constable (eds.) — and Carol D. Lanham, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, obra cit. na n. 1. Sobre as "duas" teologias ver E. Maccagnolo, «Teologia monastica e teologia scolastica nei secoli XI e XII», in V. Mathieu (cur.) *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento*. vol. 1: *Dai presocratici a Occam*, Ed. la Scuola, Brescia 1975, pp. 523-577. A discussão dos conceitos, da sua génese historiográfica e do que eles descrevem encontra-se também em Cl. Leonardi, «La teologia monastica» (pp. 295-321) e F. del Punta — C. Luna, «La teologia scolastica» (pp. 323-353), in G. Cavallo — C. Leonardi — E. Menestò (cur.), *Lo spazio letterario del medioevo, 1. Il medioevo latino*, vol. I: *La produzione del testo*, t. 2, Salerno editrice, Roma 1992.

^[12] C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1927; veja-se uma actualização em J. Verger, *La Renaissance du XIIe siècle* (Initiations au Moyen Age) Ed. du Cerf, Paris 1996, que se centra sobretudo na teologia.

^[13] Cfr. A. Speer, «Reception...», art. cit., aqui usado nesta caracterização da filosofia e da renovação filosófica no século XII. Do mesmo autor ver A. Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer «scientia naturalis» im 12. Jahrhundert* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 45), E.J. Brill, Leiden 1995. Nesta obra sobre a concepção de natureza nos mais inovadores filósofos do século XII faz-se uma oposição talvez demasiado esquemática e exagerada entre a teologia e os métodos naturalísticos de sistematização racionalista, que as próprias orientações doutrinárias dos autores estudados parecem desmentir em alguns pontos, cfr. É.-H. Wéber, «Bulletin d'histoire des doctrines médiévales», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 80(1986) 603-638, cfr. pp. 608-9.

^[14] M.-D. Chenu, *La théologie...*, op. cit., pp. 18-61; ver também T. Gregory, *Mundana sapientia...*, op. cit. e P. Dronke (ed.) *A History...*, op. cit.

^[15] Cfr. L.M. de Rijk, *Logica modernorum...*, obra cit.

^[16] Uma boa imagem da diversidade e riqueza de orientações metafísicas, suscitadas por problemas teológicos, encontra-se em A.T. Canavero (cur.), *L'infinita via. Ragione natura e trinità, da Anselmo a Tommaso* (Quodlibet: ricerche e strumenti di filosofia medievale, 7) Pierluigi Lubrina, Bergamo 1990.

^[17] Veja-se por exemplo o interessante estudo de R. Berndt, «La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des Sommes théologiques de Hugues de Saint-Victor à Saint Thomas d'Aquin», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 78 (1994) 55-72.

^[18] L.M. de Rijk, *La philosophie au Moyen Age*, trad.P. Swiggers, E.J. Brill, Leiden 1995, p. 78.

^[19] ; cfr. Francesco Lazzari, «Nani sulle spalle di giganti», in idem *Mistica e ideologia tra XI e XIII secolo*, Ricardo Ricciardi Ed., Milano-Napoli, 1972 (pp. 133-157).

^[20] A. de Libera, *La philosophie médiévale* (Premier cycle) PUF, Paris 1993, pp. 310-312.

^[21] Embora limitando o seu juízo à teologia, é essa a opinião de J. Leclerc, «The Renewal of Theology», art. cit., p. 70: «We can therefore claim that the "theological renewal of the twelfth century" took place between approximately 1075 and 1224».