


ESTRUTURA, TEMA OU CONTEXTO: EM QUE CONCENTRAR O TRABALHO DO HISTORIADOR DA FILOSOFIA, ESPECIALMENTE DO MEDIEVALISTA?

Juvenal Savian Filho¹

RESUMO: Muitos trabalhos em história da filosofia, eminentemente em história da filosofia medieval, são marcados por uma oposição metodológica entre três abordagens: a ênfase na estrutura interna de um pensamento; a ênfase na investigação de um tema ou conceito; a ênfase na inserção de um pensamento em seu contexto histórico-filosófico. No entanto, é possível defender a aproximação dessas três abordagens, e mesmo a combinação delas, em vista de um ganho de inteligibilidade dos pensamentos estudados. É o que pretende o presente artigo, procurando apontar para a artificialidade da oposição entre as três abordagens e defendendo um modelo comunicacional que a supere.

PALAVRAS-CHAVE: História da filosofia. Estrutura. Tema. Contexto. Modelo comunicacional.

Para aceitar o convite e participar dessa jornada de estudos sobre a profissão de medievalista certa dose de temeridade foi-me necessária.² A prudência levar-me-ia a mais ouvir do que falar; porém, diante de um convite tão generoso, aceitei o desafio de partilhar alguns elementos que têm orientado meu trabalho, visando, sobretudo, dialogar com os colegas, mais do que apresentar alguma grande novidade metodológica. É, então, em um clima de reflexão conjunta que pretendo fazer essa exposição. Procurarei concentrar-me nos elementos já indicados no título, para, em seguida, levantar alguns aspectos que têm ganhado importância em nosso país nos últimos anos para o trabalho dos historiadores medievalistas e historiadores da filosofia medieval.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-8104-8900> Email: juvenal.savian@unifesp.br

² O presente texto foi apresentado como conferência de encerramento no colóquio *Profissão medievalista: questões historiográficas e metodológicas em debate*, no Departamento de Filosofia da Universidade de Campinas, em 19.11.2015. O estilo de conferência justifica o tom oral-coloquial de algumas partes do texto.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42esp.02.p13>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Decidi falar de *estrutura*, *tema* e *contexto*, porque esses três elementos parecem formar o conjunto das possibilidades de ênfase no trabalho em história da filosofia em geral. Embora seja possível pensar que a expressão *história da filosofia medieval* já dê certa preferência ao tema do contexto, sabemos bem que *história*, em nosso trabalho, não designa uma narrativa de fatores históricos determinantes do pensamento de autores da Idade Média, nem uma simples descrição das formas medievais de pensamento ao modo de uma história das ideias, mas uma narrativa que produz ou colhe sentidos compreendendo não tanto *por que* os autores pensaram o que pensaram, mas principalmente *como* pensaram. Dessa perspectiva, a história da filosofia medieval inclui o estudo da estrutura interna do pensamento dos diferentes autores e mesmo certas continuidades e descontinuidades de temas entre eles.

PARA ALÉM DA OPOSIÇÃO ENTRE ESTRUTURA, TEMA E CONTEXTO

Das três possibilidades indicadas no título, a *estrutura* como alvo privilegiado de nossa atenção talvez seja a mais próxima de nós, pois parece já historicamente bem assentado o fato de que, nas universidades de nosso país, insiste-se, sobretudo desde os anos 1960-1970 (com o impacto que o assim genericamente chamado *estruturalismo* exerceu sobre a cultura filosófica brasileira), na necessidade de conhecer o pensamento de cada filósofo ou filósofa em sua montagem interna, com as razões que o produzem e o articulam, e não com hipóteses que pretendam explicá-lo por recurso a motivos externos, os quais, muitas vezes, sequer podem ser comprovados. Não é por acaso que, no primeiro departamento de filosofia público do Brasil, o Departamento de Filosofia da USP, e nos departamentos que se formaram em relação com ele, dois trabalhos foram adotados como guias metodológicos inescapáveis para a prática da história da filosofia: a obra *Descartes selon l'ordre des raisons* (GUÉROULT, 1953) e o artigo *Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos* (GOLDSCHMIDT, 1963).

A respeito desses dois textos é curioso notar que: (i) embora Victor Goldschmidt apresente duas possibilidades de trabalho em história da filosofia (o método dogmático, centrado no tempo lógico ou na análise da estrutura argumentativa de cada texto, e o método genético, que procura identificar o tempo histórico ou as causas circunstanciais do pensamento expresso em cada texto), ele defendia que o melhor método seria o que conseguisse conjugar as duas abordagens, tornando-se, portanto, dogmático-genético; porém, em boa

parte dos contextos filosóficos brasileiros que se punham sob o patrocínio do “estruturalismo” e invocavam a autoridade de Goldschmidt se operou, se não um desprezo, ao menos um ocultamento da dimensão genética do método defendido pelo professor francês; (ii) algo análogo se deu com a metodologia proposta por Martial Guérout, que foi visto como um claro representante do estruturalismo em história da filosofia, quando, na verdade, segundo bem lembra Alain de Libera, Guérout não subscrevia a oposição entre história e estrutura, mas afirmava que as estruturas têm uma história cuja gênese é possível escrever (DE MOVALLIER; DE LIBERA, 2015).

Parece importante ter esses dados em vista porque, por um lado, eles permitem entender o motivo da ênfase na análise estrutural: certamente nossos professores precisavam evitar o risco ao qual os jovens departamentos de filosofia estavam e ainda estão expostos, qual seja, o de projetar pretensas verdades históricas sobre os filósofos, sem entender realmente os textos. Por outro lado, essa ênfase manifesta o valor do próprio método estrutural ou dogmático, pois é evidente o ganho na compreensão de um autor ou uma autora quando se procede a uma análise rigorosa de seu vocabulário, de seus pontos de partida e de seus argumentos.

No entanto, essa ênfase também revela a fragilidade da análise estrutural quando ela é “absolutizada”, pois tal “absolutização” cria a ilusão de que, lendo apenas a obra de um autor, é possível dispor de todos os elementos necessários para compreendê-lo. Um exemplo já trivial para os medievalistas é o sentido do termo *primum* nas cinco vias de Tomás de Aquino (*Suma de teologia* I^a, q. 2, a. 3): se se tem em vista apenas o texto das cinco vias, corre-se o risco de interpretar *primum* em sentido cronológico, e não no de fundamento metafísico, essencial para a compreensão do texto. No mínimo, é preciso buscar no conjunto da obra tomasiana o sentido de tal termo, indo inclusive às fontes de Tomás, sobretudo Aristóteles, para não falar de Dionísio, o Pseudoareopagita, e Agostinho, entre outros. Talvez seja menos problemático ater-se apenas à estrutura dos textos quando se trata de ler pensadores modernos, pois grande parte deles busca quase sempre refundar a filosofia e sente a necessidade de redefinir os termos que emprega. Porém, com autores medievais, nos quais a preocupação com a originalidade propriamente dita é quase inexistente se comparada com o objetivo de reelaborar e esclarecer as tradições já existentes, a própria estrutura solícita, muitas vezes, que o leitor vá além dela a fim de compreendê-la.

Dessa perspectiva, uma metodologia exclusivamente estruturalista revela ainda outra fragilidade, principalmente em história da filosofia medieval: a perda do senso de debate que revela a quase totalidade dos autores medievais. Nas *quaestiones*, tal senso é evidente, como se sabe, pois vemos os autores citar argumentos de que discordam, ou mesmo inventar objeções. Ao nos atermos apenas à estrutura dos argumentos, perdemos informações que podem ser preciosas para a compreensão do sentido da própria estrutura.

Surge aqui, então, outra possibilidade metodológica: a atenção ao *contexto*. Trata-se de recorrer a um trabalho histórico e historiográfico que busca explicar o pensamento de um autor ou aspectos desse pensamento com base em dados socioeconômicos, políticos e culturais que integram narrativas históricas já bem assentadas. Dois exemplos poderiam ser aqui evocados. O primeiro é bastante pontual: quando se trata de observar semelhanças e diferenças entre autores tão próximos como Agostinho e Boécio, um dado histórico que permite grande ganho de compreensão é aquele que faz ver em Agostinho uma preocupação maior com o diálogo com a cultura, devido sobretudo à instabilidade social de sua época e à necessidade de situar a fé cristã em bases culturais sólidas (primeiro para o próprio Agostinho, que buscava a intelexção da fé, e depois para seus interlocutores), evitando inclusive a acusação de que a fé cristã era uma das principais causas da desagregação do Império Romano do Ocidente. Boécio, em vez disso, vivendo em um período um pouco menos instável, quando as bases da estrutura agrária feudal já haviam sido lançadas pelo afluxo das populações ricas ao campo, produz um pensamento menos voltado para uma atitude “apologética” e mais parecido com a especulação que será praticada pelos membros da assim chamada Escolástica. Não se pode certamente pretender que essa visão histórica explique o método ou a filosofia de Agostinho e Boécio, até porque instabilidades sempre houve e atitudes de “apologia” continuarão a existir mesmo em membros da Escolástica, mas uma visão histórica desse tipo não deixa de lançar certa luz sobre as diferenças de autores tão próximos e com fontes tão parecidas.

Um segundo exemplo da pertinência de operar com narrativas históricas vem da própria concepção de *Idade Média* em filosofia ou de *pensamento medieval*. Apesar do acertado alerta de Alain de Libera para o fato de que a Idade Média não existe (DE LIBERA, 1989, p. 7), não parece possível (nem necessário!) livrar-nos de esquemas compreensivos que falam de *autores medievais*. Para consegui-lo, teríamos de encarar cada autor e cada acontecimento como uma mônada de janelas hermeticamente fechadas, o

que é impossível e certamente equivocado. Esse ponto, para ser bem tratado, mereceria obviamente investigar com rigor o que se entende por história, historiografia, autor, estrutura cultural, causalidade histórica etc. Sem, porém, entrar nesse cipoal de problemas, basta lembrar que mesmo os críticos de uma noção como a de Idade Média ou de pensamento medieval não deixam de defender a possibilidade de construir uma narrativa histórica que veja certa unidade ou certo conjunto de constantes que aparecem no pensamento da “Idade Média”. É o caso do próprio Alain de Libera, que escreveu sua *Filosofia medieval* esticando o pano de fundo dessa história de lado a lado do Mediterrâneo e incluindo as tradições não latinas ou não cristãs, e mesmo cristãs não latinas (DE LIBERA, 1989).

A esse respeito, não deixa de ser instigante a proposta de Giulio d’Onofrio, que, em sua *História do pensamento medieval* (D’ONOFRIO, 2013), estica não apenas geograficamente, mas também temporalmente, as pontas do pano de fundo da filosofia medieval: sem retomar a ideia de filosofia cristã de Etienne Gilson, Giulio d’Onofrio reconhece que continua válida a ideia gilsoniana de uma *metafísica da criação* como paradigma mental novo em relação às filosofias da Antiguidade; essa metafísica, então, permitiria caracterizar as diversas formas de pensamento da Idade Média. No dizer de D’Onofrio, trata-se de um paradigma que opera com o reconhecimento do manifestar-se de uma verdade divina eterna no tempo e no devir. Esse reconhecimento obriga, no entanto, a rever as fronteiras históricas do pensamento medieval, pois ele não começa no século V, quando Odoacro restitui as insígnias do Império do Ocidente a Zenão, Imperador do Oriente, mas no momento mesmo da redação do quarto Evangelho e do epistolário de Paulo de Tarso. Poder-se-ia, aliás, perguntar se a metafísica da criação não pode ser recuada de ainda mais um século, chegando a Fílon de Alexandria. Giulio d’Onofrio não responde a isso, mas permite entender que, para ele, é quando a ideia de criação começa a enformar um tipo de civilização que se pode considerá-la como um divisor de águas. É assim que a redação do quarto Evangelho e das cartas de Paulo revelam sua função de divisor de águas, pois, com esses textos, entra na história ocidental outro ideal de humanidade, sem cidadãos nem estrangeiros, sem homens livres nem escravos, mas como uma *respublica* de todos os que se deixam interpelar pelo mistério divino.

A proposta de D’Onofrio não deixa de ser interessante para uma revisão histórica da periodização do pensamento “medieval”, pois consegue identificar uma constante teórica que une judeus, cristãos e muçulmanos

medievais, além de integrar a Patrística em um princípio hermenêutico mais claro, ela que costuma ser negligenciada ou mencionada em associação ora com a Antiguidade, ora com a Idade Média. No outro extremo dessa unidade temporal, Giulio d’Onofrio também vê a necessidade de adaptar as fronteiras temporais, pois o fim desse paradigma mental ou, se não o fim, ao menos a crise que o leva a adaptar-se, estaria não na instalação de europeus nas Américas, em 1492, mas nos cânones do Concílio de Constança (1492), de Basileia (1431-1449) e de Trento (1545), pois esses textos são os primeiros documentos religiosos do Ocidente a assumir as fraturas político-religiosas dos séculos XV e XVI, as quais arruinaram a ideia de identidade entre civilização humana e reino de Deus. Era o início da Modernidade; e a Idade Média em filosofia, então, segundo Giulio d’Onofrio, não coincidiria com a Idade Média da história geral, mas iria do século I até a primeira metade do século XVI. Giulio d’Onofrio insiste ainda que a identificação de um paradigma mental comum aos séculos I-XVI não dispensa de subdividir esse período em épocas e âmbitos históricos menores (a Patrística, o renascimento do século XII, a Escolástica etc.), nem de enfatizar o caráter instrumental e artificial dessas classificações. Essa relativização torna menos arbitrária a ideia de um paradigma mental bíblico único na “Idade Média”.

Uma velha objeção poderia ser levantada aqui, ao modo do que fez Tomás de Aquino responder se a *Consolação da filosofia* de Boécio era cristã ou não (visto que, nessa obra, o senador romano não emprega um argumento religioso sequer). Trata-se hoje de perguntar pelo que há de bíblico ou religioso (ou de criacionista) em obras como *Sobre o ente e a essência*, do próprio Tomás, ou na *Suma de lógica* de Guilherme de Ockham, ou mesmo na *Consolação da filosofia*. A rigor, não há nenhum conteúdo de fé em *Sobre o ente e a essência*; praticamente nada na *Consolação*; e absolutamente nada na *Suma de lógica*. No entanto, a ausência de referências bíblicas em certos textos não quer dizer necessariamente que eles não nasceram de um paradigma bíblico. Não se trata de dizer que obras como essas foram escritas “por causa” de uma metafísica da criação; mas também não se pode dizer que a ausência ou quase-ausência de dados de fé inviabiliza falar dessa metafísica. No limite, a objeção mistura aspectos que não mereceriam ser misturados. Aceitá-la e usá-la sem crítica seria o mesmo que dizer que os *Analíticos* de Aristóteles não têm nada que ver com a metafísica aristotélica porque “só” estudam o silogismo e nada falam sobre o ente. Ou, ainda, por analogia, equivaleria a pretender que textos de lógica contemporânea, mesmo quando inteiramente centrados no pensamento, não supõem nenhuma ontologia. Essa objeção, digamos tipicamente

“estruturalista”, revela o grande limite de tal abordagem quando absolutizada, pois não apenas fica insensível ao lugar das obras em uma autêntica história do pensamento (ao modo de quem vê uma árvore, mas não vê a floresta na qual ela se insere), como também tolhe o debate sobre o sentido das obras.

O esquema histórico compreensivo de Giulio d’Onofrio permite ainda escapar à ideia de que o pensamento antigo morreu com o fim da Antiguidade ou foi apenas instrumentalizado por interesses religiosos ou teológicos. Ao defender uma expansão dos problemas das filosofias antigas por meio do horizonte aberto pela ideia de criação, D’Onofrio faz ver a continuidade do pensamento antigo e a novidade das formas de pensamento surgidas nos séculos I-XVI. Nesse aspecto, embora sem citá-lo, o esquema de D’Onofrio vai ao encontro do debate em torno do platonismo dos primeiros autores cristãos. É conhecida a imagem segundo a qual, sobretudo na Patrística e no início da Idade Média, o platonismo não passava de uma “caixa de ferramentas” da qual os teólogos dispunham em seus interesses de fé. John M. Rist chegou a dizer que o termo *platonismo*, aplicado à Patrística, é destituído de significado (RIST, 1985). Porém, estudos mais recentes e mesmo mais rigorosos, como os de Anca Vasiliu, têm mostrado, por exemplo, que os três capadócijs (Gregório de Nazianzo, Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa), além de outros, consideravam-se platônicos e cristãos; não instrumentalizavam o platonismo, mas o ampliavam para problemáticas nascidas dos dados de fé e procuravam justificações filosóficas para esses dados. Assim, quando falavam da alma, do corpo, das essências, do movimento, da linguagem, da filosofia, do reto agir etc., adotavam posições platônicas por convicção nascida de um trabalho estritamente racional; e, quando falavam do destino da alma depois da morte, da criação do mundo, da pessoa etc., faziam-no também por convicção, mas agora uma convicção nascida da experiência religiosa (VASILIU, 2010).

Todavia, é bem conhecido o enorme risco que reside em adotar esquemas históricos para exprimir ou mesmo compreender obras, especialmente medievais: é o risco de simplesmente passar ao largo do conteúdo propriamente dito das obras e julgá-las com base em elementos externos. Mais grave ainda é o risco de postular uma relação de causalidade entre o tempo histórico e o pensamento, como se os autores, sem originalidade nem genialidade, não passassem de meros epicentros nos quais se manifestaria algo como um “espírito da época”. Embora pareça difícil negar que o tempo histórico determina a produção filosófica, sabe-se também que essa produção não reflete necessariamente as estruturas de poder, de sociedade, de economia

ou mesmo de cultura. É preciso, portanto, um esforço lúcido para manter a possibilidade de ver nos textos, quando é o caso, uma autonomia em relação ao tempo histórico.

Esses riscos são os mesmos que correm os que trabalham com o modelo de investigação que busca delinear *temas, conceitos* ou constantes filosóficas em diferentes autores. Pretender que um tema ou um conceito tem algo como uma história própria, manifestando-se em diferentes obras, é algo extremamente problemático, pois nem sempre um autor posterior leu um anterior que tratou do mesmo tema; ou ainda, um autor pode remeter a outro, mas sem empregar conceitos tal como o outro empregava, ainda que diga estar em continuidade com ele, como é o caso, por exemplo, de Tomás de Aquino em relação a Aristóteles, ou ainda – extrapolando as fronteiras históricas medievais –, de Gilles Deleuze ao afiliar-se a Duns Scotus quando trata do princípio de individuação. Com efeito, Deleuze pretende que Scotus não afirmava nada de universal na natureza (DELEUZE, 2006). Assim, só parece legítimo falar de rede de temas ou conceitos quando há indícios claros de conexão entre os autores.

A identificação de temas é o que parece subjazer também à metodologia que identifica escolas de pensamento. Algum autor ou alguns autores são tomados como iniciadores de certo estilo, e os que adotam o mesmo estilo ou um estilo parecido são compreendidos em função do fundador. Ainda hoje há quem fale de escola dominicana, franciscana, realista, nominalista, agostiniana, boeciana, tomista, escotista, averroísta e tantas outras. Não deixa de ser verdade que semelhanças permitem agrupar autores e identificar referências comuns em termos de conceitos e métodos. Mas enfatizar demais essas semelhanças pode ser algo não apenas artificial e contraproducente como também equivocado, pois as especificidades de um “discípulo” e mesmo sua originalidade sempre acabam ofuscadas pela remissão constante ao “mestre” fundador.

Esse aspecto, em história da filosofia medieval, é de extrema importância, pois, antes das sistematizações historiográficas feitas a partir principalmente do século XVIII, os membros de diferentes “escolas” se liam e se citavam. Basta pensar nos textos de Tomás, Duns Scotus e Ockham. Não havia propriamente algo como um “raciocínio de escola”. Também trabalhos críticos têm mostrado a referência mútua e a interdependência de autores de estilos diferentes. Um exemplo historiográfico recente merece ser citado: o livro de Christophe Grellard, *A certeza voluntária: debates sobre a fé no fim*

da Idade Média (GRELLARD, 2014). Segundo Grellard, embora se possa falar de certo naturalismo epistemológico como ponto comum a todos os nominalistas, para além de uma epistemologia empirista e uma ontologia parcimoniosa, isso não pode levar a crer que o nominalismo dos vários autores nominalistas seja o mesmo, nem que, por causa de suas análises cortantes, os nominalistas não sofreram influências de autores não nominalistas. É assim que Grellard reconhece o “voluntarismo” agostiniano e o intelectualismo moderado tomasiano como estruturas de pensamento que dão a nervura das reflexões no século XIV. Ele chega a insistir na dívida crítica do nominalismo em relação a Tomás, principalmente na concepção do ato de fé. Diante de evidências tão instigantes, é impossível não relativizar a divisão dos pensadores por escolas.

Por outro lado, ainda que seja melhor evitar o termo *escola*, também parece difícil pretender aproximar-se de um autor sem associá-lo a nenhum outro ou a nenhum estilo. Parece mesmo impossível, pois já uma primeira leitura leva a reconhecer semelhanças e diferenças com outros autores, semelhanças e diferenças essas que só em um momento posterior poderão ser confirmadas ou recusadas. Como dizia Robin George Collingwood – que identificava uma interdependência entre o trabalho do filósofo e o do historiador, quer dizer, de quem se interessa pelas conexões conceituais e de quem produz uma narrativa com sentido causal –, toda investigação é busca de respostas a questões precisas: tanto respostas para questões postas pelos autores e acontecimentos, como respostas para questões que nós mesmos pomos aos documentos históricos (COLLINGWOOD, 2010). Assim, no momento em que um arqueólogo cava um terreno dizendo simplesmente “vejamos o que tem aqui”, esse arqueólogo não aprende nada ou, no máximo, apenas descreve o que vê (semelhante ao modo de quem absolutiza o método “estrutural”, talvez se possa dizer). No entanto, se esse mesmo arqueólogo se aproxima de seu objeto com questões do tipo “esse bloco de terra preta seria uma porção de turfa ou um bloco do alicerce de uma casa?” ou “houve neste lugar uma ocupação dos tempos de Flávio?”, poderá então obter respostas ou indicações de respostas e avançar em sua compreensão. Se antes o arqueólogo só via pedras, agora ele vê indícios de uma fortaleza, construída ou não nos tempos de Flávio etc. Em filosofia, Collingwood percebia que, sem clareza sobre as referências com que operamos para situar os autores e sobre as questões que já temos (conscientemente ou não), corre-se o risco de ficar no campo da ficção, sem chegar realmente ao teor das obras. Um de seus exemplos preferidos referia-se ao debate em torno do idealismo: Collingwood observa que o texto mais impactante a esse respeito,

no início de sua carreira, era o artigo de G. E. Moore, chamado *A refutação do idealismo*; o texto era considerado uma crítica a Berkeley, mas a posição que de fato era criticada no artigo não era a de Berkeley, e, sim, a exata posição que Berkeley havia criticado. Bastava comparar o artigo de Moore e o texto de Berkeley para dar-se conta disso. Ora, quem não relacionasse Moore com Berkeley, tomando Moore como unidade autônoma, e Berkeley como um real representante do que Moore criticava, sem frequentar o texto de Berkeley e sem identificar no texto de Moore a pergunta à qual ele tentava responder, não compreendia nem a pertinência da crítica de Moore nem mesmo o sentido do artigo do próprio Moore (COLLINGWOOD, 2010, p. 46).

Não é por acaso que Alain de Libera, sem evidentemente reabilitar o discurso sobre as escolas filosóficas medievais, inspira-se em Collingwood, mas também em Paul Veyne (1971), para defender que os temas, conceitos e problemas podem constituir redes ou intrigas, cabendo ao medievalista identificar essas redes, desde que evite, no entanto, cair no equívoco de pressupor que há sempre uma história dos problemas, temas e conceitos. Só há redes e intrigas quando os problemas, temas e conceitos realmente se articulam. O historiador deve evitar a retroprojeção do verdadeiro, ou seja, a atitude de projetar para o passado aquilo que ele considera verdadeiro hoje, querendo buscar rastros daquilo que tem diante dos olhos no seu tempo.

A preocupação com a retroprojeção do verdadeiro é, de certo modo, a mesma que faz desconfiar do método centrado na história dos temas, conceitos e problemas tal como praticado pela história das ideias concebida por Arthur Lovejoy nos anos 1930 (LOVEJOY, 1936). Perseguir o que Lovejoy chamava de *unit idea* ou ideia básica, ideia-unidade, rastreando-a em diferentes obras e períodos, não garante que as obras em que tal ideia aparece mantêm vínculos reais entre si; no limite, seria muito difícil provar mesmo a existência de ideias básicas ou ideias-unidades. O caráter problemático dessa disciplina, a história das ideias, pode ser observado no debate suscitado pela obra de Arthur Lovejoy já no século XX, chegando até os nossos dias. Jaakko Hintikka, por exemplo, criticou a noção de *unit idea*, mas Simo Knuuttila a reabilita, reconcebendo-a (HINTIKKA, 1975-1976; KNUUTTILA, 2012). Nós, que vivemos na periferia desse debate (a menos que alguém entre nós tenha a vocação de contribuir diretamente com ele), temos a vantagem de não precisar necessariamente tomar o partido contrário à história das ideias; podemos nos beneficiar das contribuições que dela vêm e que são consideradas assentadas pelas comunidades dos historiadores.

No entanto, se é fundamental o senso crítico que leva a distinguir entre uma história das ideias e uma história da filosofia como história das articulações explícitas entre conceitos, temas e problemas, tal senso crítico talvez não precise chegar ao ponto de distinguir com rigidez entre a história da filosofia e a filosofia propriamente dita, como muitos pesquisadores hoje têm feito, sobretudo de tradição analítica, no intuito de não confundir história da filosofia e história das ideias. No dizer de alguns desses pesquisadores, a filosofia busca a verdade de um pensamento (*verdade*, aqui, vista como consistência ou correção lógica); a história da filosofia retraçaria as articulações conceituais e metodológicas explícitas entre os autores; por fim, a história das ideias operaria no âmbito do registro de diferentes tratamentos dados a ideias em diferentes tempos e autores. Entretanto, filosofia e história da filosofia talvez não mereçam ser tão rigidamente separadas, pois a história é muitas vezes necessária para esclarecer o próprio vocabulário da filosofia. Pense-se em outro exemplo recente: em debate com Alvin Plantinga, Michael Tooley, em nome da consistência lógica, persegue, entre seus argumentos, a antiga questão sobre a existência do mal. Se o mal existe, então Deus não existe. Ora, o mal existe. Então Deus não existe (PLANTINGA; TOOLEY, 2014). Com o perdão da caricatura feita aqui (pois os argumentos de Tooley são muito mais complexos), esse exemplo leva a perguntar pela sua própria utilidade, uma vez que rios de tinta já correram para nuançar a concepção do mal ou mesmo para rejeitar sua consistência ontológica. Ora, qual o sentido de retomar esse argumento como se *mal* fosse uma noção unívoca e incontestável? Esse é um caso em que a história pode ajudar na construção da filosofia.³ Outro exemplo pode ser o de casos em que a história ajuda a entender o que, de um ponto de vista analítico, seria considerado como erro ou inconsistência em obras filosóficas. A esse respeito, Katherin Rogers, estudando as análises de John Marenbon a respeito de “erros” de Boécio, tem conjugado filosofia e história da filosofia ao mostrar que, pela aplicação do princípio de caridade, aquilo que parece um erro ou uma inconsistência (se realmente é o caso de identificar um erro lógico em Boécio) pode ser compreendido e mesmo justificado (ROGERS, 2011, p. 241-257).

Para sintetizar o que foi dito até aqui, três possibilidades se apresentam ao historiador da filosofia, notadamente o medievalista: concentrar-se na estrutura de um pensamento, no contexto histórico em que ele foi produzido

³ Nessa direção vai o inspirado e mais recente dos títulos sobre o método em história da filosofia: Panaccio (2019). No momento em que esta conferência foi escrita, o livro de Panaccio ainda não havia sido publicado, razão óbvia pela qual seu trabalho não é aqui detalhado.

ou em uma história temático-conceitual. As três apresentam vantagens, mas também fragilidades. Pensando nas fragilidades, o desafio é evitar que a atenção à estrutura de uma obra, em nome do respeito à própria obra, conduza a uma redução do seu sentido a uma mera sequência de argumentos, separada das referências que foram importantes para seu autor ou autora; evitar que a atenção ao contexto explique a obra pelo que ela não permite dizer; evitar, enfim, que a situação de uma obra na história de um tema signifique falar de coisas das quais a obra não fala ou atribuir a ela intenções que ela não contém.

Ao mesmo tempo, parece ter passado o tempo em que o historiador da filosofia medieval era obrigado a concentrar-se em apenas uma dessas possibilidades. Em vez disso, ele pode dispor de todas elas, desde que garanta a especificidade de seu trabalho como historiador da filosofia, reconstruindo redes articuladas de conceitos, temas e problemas, sem passar para o campo de uma história das ideias que simplesmente descreva as aparições delas em diferentes obras e autores, nem de uma explicação causal que recorra ao tempo histórico a fim de explicar os pensamentos.

O MODELO COMUNICACIONAL

O único caminho para evitar os riscos dessas três possibilidades metodológicas e beneficiar-nos das contribuições de todas elas para o esclarecimento filosófico das redes de conceitos, temas e problemas parece ser o do debate ou o da partilha comunicacional.

Não há grande novidade em dizer isso, mas parece importante relebrá-lo, sobretudo para nós que recebemos o debate entre história e estrutura como se ambos se tratassem de polos “naturalmente” opostos. O livro de Christophe Grellard pode ser novamente tomado como exemplo, pois o autor não hesita em reconhecer a importância da contribuição de um historiador-filósofo como Michel de Certeau (DE CERTEAU, 1975), a fim de melhor compreender o tema filosófico da teorização do ato de fé. Grellard reconhece a correção e o ganho do trabalho de De Certeau, que se interrogava sobre o processo de secularização na Idade Moderna e sobre a substituição progressiva de uma organização religiosa da sociedade medieval por uma ética laica iluminista. Grellard acrescenta que tais modificações foram possibilitadas por um conjunto de mudanças teóricas cujas raízes estavam já na Idade Média; e, como historiador da filosofia medieval, conjuga-se ao trabalho do historiador De Certeau, fazendo vir à tona essas raízes. É, portanto, em um diálogo que

Grellard realiza seu trabalho de historiador da filosofia, beneficiando-se dos aportes do historiador De Certeau (GRELLARD, 2014, p. 13-15).

A isso que chamo aqui de *diálogo*, Hester Gelber tem chamado de modelo da *conversational community*, uma comunidade comunicativa. Em seu livro *Poderia ter sido diferente: contingência e necessidade na teologia dominicana em Oxford 1300-1350* (GELBER, 2004), a professora norte-americana mostra como as redes de conceitos, temas e problemas é identificada de modo autêntico quando se percebe que, pessoalmente ou por escrito, membros de um grupo respondem a argumentos e afirmações de autores presentes e passados. Uma audiência silenciosa, que já não mais participa do debate, definiria os limites da comunidade de interlocutores. A comunidade comunicativa, assim, seria, em primeiro lugar, a do grupo de autores que realmente dialogaram pessoalmente ou por escrito. O melhor exemplo do que diz Gelber é fornecido por ela mesma ao estudar dominicanos de Oxford na primeira metade do século XIV, mostrando como suas obras ganham em compreensão quando lidas em conjunto e em referência mútua. Eram autores que se ouviam ou se liam, de modo que seria empobrecedor estudar cada obra hoje como unidade autônoma, sem inscrevê-la no conjunto de debates em que nasceu. Mas, ao mesmo tempo, essa comunidade comunicativa se dá entre os pesquisadores que posteriormente se debruçam sobre a comunidade originária. É pelo conhecimento e debate entre pares que, hoje, os pesquisadores constroem de modo autêntico a investigação de seus objetos (autores, conceitos, temas ou problemas).

A formulação de Gelber para o modelo comunicacional permite romper com o isolamento entre estrutura, tema e contexto, mas também com a ilusão de que, desmontando e remontando a estrutura de um pensamento, chega-se enfim à leitura mais autorizada desse pensamento; afinal, a desmontagem e remontagem é condicionada pelas lentes de quem desmonta e remonta; e o “técnico” desses procedimentos só percebe o que consegue perceber. Além disso, desconstruir e reconstruir argumentos é um trabalho que restitui apenas parcialmente o sentido de uma obra. Se é possível expandir a compreensão desse sentido por recurso a teses históricas, o que impede racionalmente de fazê-lo? Mais do que isso, como abandonar a história se a sua narrativa é muitas vezes o que permite esclarecer vocabulários e métodos?

Gelber (2003, p. 17-19) mostra como o modelo comunicacional, baseado sobretudo no debate dos pares, mais do que na eleição unilateral de um método, reflete um elemento comum a diversas concepções do próprio fazer filosófico já tematizadas desde, pelo menos, o final do século XIX. O nome

que talvez venha mais rapidamente à tona ao falar de modelo comunicacional é o de Hans-Georg Gadamer, que, na esteira da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher e da intersubjetividade de Edmund Husserl, enfatizou o papel ativo do leitor ou do interlocutor mesmo quando ele pretende adotar uma postura passivamente objetiva. Como diz Gelber, há uma fusão de horizontes mesmo quando um lado pensa ou decide conter o seu próprio horizonte, a fim de ver objetivamente o horizonte de quem fala. Todavia, mesmo para quem não se ponha em continuidade com Gadamer, a ideia de comunicação pode permanecer válida, pois é difícil negar que a percepção mesma do mundo depende da percepção de outros polos percipientes (sujeitos) e do contraponto com eles. Assim, Gelber, também se distanciando de Gadamer, vê como o modelo da comunicação reaparece em um autor tão distinto como é o caso de Richard Rorty, que, rejeitando o modelo fundacionalista do pensador alemão, aposta na comunicação ou na *conversation* como campo de investigação filosófica. Gelber se inspira nessa visão para inclusive evitar os problemas enfrentados por historiadores da filosofia que isolam as ideias dos seus autores e restringem a sua compreensão. Ao contrário, identificar comunidades comunicativas nas quais se inseriram os autores e adotar uma postura de ouvir hoje comunidades de pesquisadores e entrar nelas em um clima de saudável debate é o modo como Gelber concebe seu trabalho de historiadora do pensamento medieval.

OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS

Levada ao extremo, a temática da metodologia em história da filosofia medieval implicaria não apenas tratar do que se entende por filosofia e por história, mas também da própria concepção de universidade, espaço em que nós, medievalistas, ainda conseguimos trabalhar. Pertencer a uma universidade é já, ao menos em princípio, entrar em uma comunidade de pesquisa cujas fronteiras hoje são o próprio mundo, visto que os muros de nossos *campi* são facilmente ultrapassáveis.

Outro ponto que eu gostaria de trazer à tona nessa minha partilha despretenhosa se refere à importância da contribuição dos medievalistas para a vida universitária e a cultura geral em nosso país. Concentrando-nos apenas no trabalho com filosofia, convém lembrar que o Brasil possui uma das maiores associações de filósofos e professores de filosofia, tendo dado um visível salto de qualidade na pesquisa filosófica nos últimos 20 anos. A leitura “estrutural”, como se diz, contribuiu muito para esse ganho (sem falar, obviamente, do

maior domínio de línguas estrangeiras, do acesso a boas bibliotecas, da visita a centros de excelência no próprio Brasil e no exterior etc.). No entanto, apesar do crescimento e do aumento de qualidade, parece faltar-nos ainda uma cultura mais consistente e ampla no que diz respeito à história da filosofia, eminentemente a filosofia na Idade Média (algo que se observa mesmo entre universitários e pesquisadores). Se somarmos a essa falta de cultura o surgimento, no Brasil e no mundo, de releituras da história medieval em chave reacionária e sem justificação crítico-comunicativa de pressupostos, métodos e fontes (como, por exemplo, o elogio ingênuo da cristandade medieval, a demonização do Islã, a identificação de heresias lá onde mesmo a ortodoxia não as viu, a recusa a dialogar com a modernidade etc.), fica ainda mais explícita a urgência de enfatizar a importância dos medievalistas. Podemos e devemos contribuir para melhorar os esquemas compreensivos da história em geral e da história da filosofia, desconstruindo não apenas crenças reacionárias e injustificadas, mas também clichês que continuam a operar no interior da própria comunidade filosófica (principalmente em trabalhos de filosofia moderna e contemporânea que, por exemplo, ainda associam a Idade Média a um período de ausência de crítica do conhecimento, de ausência total de matematização da natureza, de submissão cega à teologia e à fé etc.). Não se trata de fazer apologias nem de postular continuidades ao modo de uma história das ideias, menos ainda de ceder à tentação fácil de afirmar que certos assuntos “já” foram tratados na Idade Média, perdendo, assim, não apenas a especificidade desta, mas também da própria modernidade e contemporaneidade. No entanto, em um contexto em que ainda se fala, por exemplo, de Tomás de Aquino como realista ingênuo, de Duns Scotus como individualista anti-universal, de Averróis como o último pensador do Islã clássico, ou mesmo de Platão como idealista-dualista, ou ainda de Aristóteles como o único “científico” dos pensadores antigos, a responsabilidade dos medievalistas não pode ser subestimada (como, aliás, a de todos os historiadores da filosofia, pelo menos no sentido de melhorarem sua formação histórica e de evitarem clichês superados). Dentro e fora da comunidade filosófica, porém, clichês e ignorâncias costumam traduzir-se em fundamento de políticas públicas, divisão de verbas, triagens intelectuais, censuras, perseguições etc. Na contrapartida, e para além de um mero cuidado técnico com nossa área, essa preocupação pode até reverter-se – no nível da micro-história – em uma contribuição para a melhoria da experiência humana em geral, pondo em primeiro plano a importância da rememoração adequada de sua história.⁴

⁴ Agradeço aos organizadores do colóquio *Profissão medievalista: questões historiográficas e metodológicas em debate* (Departamento de Filosofia da Unicamp, 19.11.2015), especialmente ao Prof. Dr. Márcio Damin, pela autorização para publicação, bem como ao Prof. Dr. Matheus Pazos e ao Prof. Dr. Evaniel Brás.

SAVIAN FILHO, J. Structure, theme, or context: on what should the work of the historian of philosophy concentrate, especially the medievalist? *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, p. 13-30, 2019. Edição Especial.

ABSTRACT: Many works in history of philosophy, especially in the history of medieval philosophy, are marked by a methodological opposition between three approaches: an emphasis on the internal structure of a thought, an emphasis on investigating a theme or concept, and an emphasis on the place of a thought in its historical-philosophical context. However, it is possible to defend the approximation of these three approaches, and even their combination, aiming at greater intelligibility of the thoughts under investigation. This article aims to point out the artificiality of the opposition between the three approaches and to defend a communicational model that overcomes it.

KEYWORDS: History of philosophy. Structure. Theme. Context. Conversational community.

REFERÊNCIAS

COLLINGWOOD, R. G. *Toute histoire est histoire d'une pensée (An autobiography)*. Tradução: Guy Le Gaufey. Paris: EPEL, 2010.

D'ONOFRIO, G. *Storia del pensiero medievale*. Roma: Città Nuova, 2013.

DE CERTEAU, M. La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIème-XVIIIème siècle). In: _____. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. p. 178-240.

DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Tradução: Nicolás N. Campanário e Yvone M. C. Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

DE MOVALLIER, H.; DE LIBERA, A. Pourquoi une archéologie du sujet? - Entretien avec Alain de Libera autour de l'Archéologie du Sujet. *Actu Philosophia*, 04 de janeiro de 2009. Disponível em: <<http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article77>>. Acesso em: 17 nov. 2018.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

GELBER, H. *It could have been otherwise: contingency and necessity in Dominican theology at Oxford 1300-1350*. Leiden: Brill, 2004.

GOLDSCHIMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: _____. *A religião de Platão*. Tradução: Osvaldo e Ieda Porchat. São Paulo: Difel, 1963.

GRELLARD, C. *De la certitude volontaire: débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*. Paris: PUPS, 2014.

GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1953. 2 V.

HINTIKKA, J. Gaps in the great chain of being: an exercise in the methodology of the history of ideas. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 49, p. 22-38, 1975/1976.

KNIGHT, C. Unit-ideas unleashed: a reinterpretation and reassessment of Lovejoyan methodology in the history of ideas. *Journal of the Philosophy of History*, v. 6, p. 195-217, 2012.

KNUUTTILA, S. Time and modality in Scholasticism. In: _____. (ed.). *Reforging the Great Chain of Being: studies of the history of modal theories*. Londres: Reidel, 1981. p. 163-257.

LOVEJOY, A. *The great chain of being: a study of the history of an idea*. Nova York: Harvard University Press, 1936.

PANACCIO, C. *Récit et reconstruction: les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*. Paris: Vrin, 2019.

PLANTINGA, A.; TOOLEY, M. *Conhecimento de Deus*. Tradução: Desidério Murcho. São Paulo: Edições Vida Nova, 2014.

RIST, J. M. *Platonism and its christian heritage*. Londres: Variorum Reprints, 1985.

ROGERS, K. Defending Boethius: two case studies in Charitable interpretation. *International Philosophical Quarterly*, v. 51, n. 2, p. 241-257, 2011.

VASILIU, A. *Eikôn: l'image dans le discours des trois Cappadociens*. Paris: PUF, 2010.

VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire: essais d'épistémologie*. Paris: Seuil, 1971.

Recebido: 30/12/2019

Accito: 30/12/2019

