

«NAS ORIGENS DA TEOLOGIA COMO CIÊNCIA — ST. ANSELMO E ABELARDO»

A constituição da Teologia como Ciência no século XIII e a relevância da filosofia aristotélica como seu fundamento, são dados adquiridos pela história da filosofia. Tende-se hoje, no entanto, a definir mais rigorosamente a estrutura desse conceito de Ciência, ao mesmo tempo que se buscam os seus antecedentes longínquos e a complexidade das suas gêneses.

No Ocidente, o conhecimento integral da obra de Aristóteles, representou, inegavelmente, a emergência de um novo ideal científico que se impôs ao pensamento cristão pela amplitude de novas técnicas racionais ao nível da reflexão metodológica e epistemológica. Por outro lado, exigiu uma confrontação decisiva entre a tradição dominante da *Ars Fidei*, directamente ligada ao texto da Revelação, e essa «nova concepção unificada do homem, do mundo e do universo, tendendo a bastar-se a si própria, esforço de compreensão total reclamando a sua autonomia, recusa de apoio sobre qualquer autoridade para resolver todo o conhecimento pela única evidência da razão.» (1).

Nos contornos dinâmicos dessa confrontação e na captação das forças em conflito, destacam-se, hoje, a importância crítica

* Este texto é o desenvolvimento aprofundado de uma comunicação apresentada ao 8.º Congresso Internacional de Filosofia Medieval realizado em Helsínquia, de 24 a 28 de Agosto de 1987 e em publicação, em francês, nas Actas do Congresso.

(1) Cf. M. CORBIN, *Le Chemin de la Théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1974, 114. A tradução é nossa.

das aportações franciscanas — que recusavam ao filósofo a primazia da inspiração — e a complexidade genésica das interferências aristotélicas e platónico-agostinianas, e das mediações árabes e judaicas.

A amplitude desse diálogo e a pluralidade multifacetada das posições assumidas aponta, no entanto, para o facto inequívoco de que a razão medieval, por seu lado, e utilizando, apenas os seus parcos recursos iniciais, traçara já um longo percurso na busca da sua autonomia. Temperada na experiência sintetizadora e estruturante dos seus conteúdos culturais, ampliada pela busca de novas fontes, abrindo-se, lentamente, a tentativas especulativas mais ou menos conseguidas, a *ratio* tornara-se capaz, no século XIII, de avaliar os novos dados filosóficos que se patenteavam e iniciar a sua elaboração crítica.

Aparentemente, todo o esforço intelectual dos primeiros séculos medievais se concentrara na interpretação de dado revelado e na densa tradição dos seus comentários que se articulavam organicamente desde os primeiros escritos cristãos. Essa *Pagina Sacra*, na sua intemporalidade aparente, implicava, de facto, uma abertura temporal e desencadeava exigências racionalizantes, a partir de lugares e de tempos circunstanciais. Como escreve Chenu: «Já que a Palavra de Deus se expressara em linguagem humana, moldando-se às palavras, às frases, às imagens, às estruturas, aos géneros literários da palavra humana, essa *escrita* divina encontrará as suas vias de inteligibilidade pelas mesmas vias da interpretação das palavras, das frases, das figuras, dos géneros literários da linguagem humana (2).

Esse dinamismo hermenêutico, que passara inevitavelmente pelos percursos da razão e os dados da cultura epocal, emergia, poderoso, da história cristã e das inspirações da vida monástica, cuja unidade profunda nunca impedira a pluralidade das vias de evolução.

Até ao século XII, os mestres de pensamento, situam-se exclusivamente nesse espaço fechado que é o mosteiro, tornado, pelas exigências das circunstâncias históricas, o depositário da cultura

(2) Cf. CHENU, *La Théologie comme Science au XIII.e siècle*, Paris, Vrin, 1969, 116. A tradução é nossa.

clássica da decadência. A utilização dessa cultura fragmentária e dos seus quadros do saber — *As Sete Artes Liberais* — era, sobretudo, instrumental e mediatizada. No entanto, e paralelamente, na sequência da longa prática interpretativa que buscava a pluralidade das leituras, deixando o texto sempre em aberto, vai-se delineando uma autonomização da razão que possibilita a constituição gradual dos saberes diversificados nos seus níveis próprios.

A aplicação da Gramática ao texto sagrado e depois da dialéctica, na acepção metodológica que lhe dava Aristóteles nos *Tópicos* ⁽³⁾, fundava-se no *De Doctrina Christiana*, de Agostinho. Mesmo assim, não deixa de desencadear conflitos que pontuam os séculos medievais, desenhando um traçado onde se reconhecem as sucessivas tentativas de inserção da especulação racional ao nível da Teologia. Verifica-se, facilmente, pela análise desse traçado, que a razão medieval, sem perder a sua referência fundamental ao Absoluto, vai conquistando a consciência da sua eficácia na medida em que é capaz de transformar a utilização instrumental da gramática, da dialéctica, da filosofia e da metafísica, num reconhecimento lúcido do seu estatuto de disciplinas de pensamento, com os seus métodos, as suas verdades e os seus valores humanos.

O que o pensamento medieval possui de mais específico, a sua originalidade perante a filosofia clássica ou a filosofia da «modernidade», pode definir-se, segundo Steenberghen, «por esse esforço contínuo para exprimir racionalmente uma riqueza não apenas pressentida, mas já possuída espiritualmente» ⁽⁴⁾. Nesse sentido a razão pode ser entendida como uma revelação, mas a fecundidade dos seus processos mais rigorosos nunca poderá captar todas as riquezas dessa intuição original. O que, em vez de enfraquecer as exigências da inteligência na sua abertura temporal, em vez de lhe impôr limites redutores, lhe dá, ao contrário, um dinamismo intrínseco que a impede de se fechar em qualquer sistema ou deter-se em qualquer resposta, numa permanente questionação da sua autosuficiência.

⁽³⁾ Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, II, §§ 5 e 6.

⁽⁴⁾ Cf. A. VAN STEENBERGHEN, F. GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du IX.e au XIV.e siècle*, in «Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours», Paris, Fliche-Martin, 1956, 29. A tradução é nossa.

O percurso intelectual de St. Anselmo inscreve-se nesse pensamento pré-aristotélico que não possuía ainda nem as exigências metodológicas e epistemológicas do Filósofo, nem a totalidade da sua visão filosófica de que o século XIII vai apropriar-se. E, no entanto, a obra anselmiana representa, pelo rigor e pela originalidade do seu método, onde as verdades obtidas não dependem directamente da Escritura, um emergir da Metafísica e um primeiro passo — talvez isolado, mas eminentemente criador — na constituição de Teologia como ciência.

O pensamento de St. Anselmo insere-se num contexto de conflito entre a dialéctica e a tradição dogmática. Com efeito, retoma-se, então, a definição de Cassiodoro em que a dialéctica é entendida como «a arte das artes». A amplitude desses antagonismos, agudizados nas suas posições extremas de aceitação ou de recusa — de que Bérenger de Tours, Roscelino ou Pedro Damiano são exemplos claros — mostra bem a capacidade crítica da razão e o reconhecimento da urgência da criação de sínteses em que o pensamento teológico pudesse encontrar formas de conciliação entre o rigor de um processo intelectual e a sua última referência ao Absoluto. Situando-se na continuidade da densa tradição do *intellectus fidei* agostiniano, a utilização anselmiana da dialéctica para a compreensão da *Sacra Doctrina* opera, de facto, uma radical transmutação de perspectivas e projecta-se como um ponto de partida histórico.

A obra de Anselmo nunca poderá ser lida como um comentário bíblico. Se é inegável o seu profundo conhecimento da Escritura, como o prova a frequência das citações nos seus escritos espirituais e nas suas *Epistolae*, o facto é que, no dizer de Châtillon, «St. Anselmo atribui à Escritura um lugar e um papel cuja natureza não depende, apenas do assunto abordado, mas dos objectivos que pretende atingir e do método que escolhe deliberadamente» (5).

Este afastamento voluntário e expresso da *Sacra Pagina* tem, naturalmente, um sentido e uma significação na economia interna do pensamento anselmiano. Traduz, de facto, um apelo claro aos recursos da razão, num processo que sublinha a autonomia do

(5) Cf. J. CHÂTILLON, *Saint Anselme et l'Écriture*, in «Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e - XII^e siècles», Paris, ed. CNRS, 1984, 434. A tradução é nossa.

encadeamento dos raciocínios a nível do conhecimento humano e do seu dinamismo dialéctico.

Poderá projectar-se um racionalismo estrito, como certos autores parecem pretender? Como sustentá-lo perante esse *fides quaerens intellectum* que sintetiza o programa de Anselmo?

Não parece possível reler-se a sua obra sem reconhecer a unidade orgânica e complexa da fé e da razão que se interpenetram, sem que nenhuma delas seja diminuída. Se a fé se delinea na origem mais ou menos remota da busca intelectual, deve, obrigatoriamente abrir-se à razão e ao seu poder clarificador, como aparece expresso no *Proslogion*, ao explicitarem-se os objectivos do *Monologion*: «[...] meditação sobre o sentido da fé, para alguém que, no silêncio e por um raciocínio interior, deseje conhecer o que não sabe.» (6).

Na senda dum Platonismo, no homem, imagem de Deus, chamado a conhecer Deus, a noética nunca pode ser considerada como ponto de partida radical. É a Verdade, enquanto Verdade-Ser que funda de forma prioritária e possibilita todo o acto gnoseológico. Ao longo da obra anselmiana encontra-se sempre presente e explícita essa precedência do Ser sobre o conhecer e a afirmação clara da dimensão ontológica da Verdade.

A busca intelectual da identidade Deus/Verdade/Ser é o polo dinâmico deste pensamento que se quer fiel a exigências inequívocas de rigor, sem ceder a nenhuma facilidade e que, paralelamente, testemunha permanentemente que «a afirmação de Deus nunca é a negação do homem» (7).

O dinamismo deste processo racional em busca da evidência da verdade projecta a sua exigência até na forma que tomam os tratados mais significativos de St. Anselmo: são meditações, diálogos onde os argumentos se encadeiam como na *disputatio*. Nunca se encontra a exposição sequencial duma verdade já feita, mas sempre a interrogação polifacetada e retomada de vários ângulos que cada evidência pode momentaneamente resolver, no

(6) Cf. ST. ANSELMO, *Proslogion*, Proêmio, in «Obras Completas de San Anselmo, B.A.C., v. 82, I, Madrid, 1952, 359.

(7) Cf. Y. CATTIN, *Proslogion et De Veritate: 'Ratio, Fides, Veritas'*, in «Les mutations socio-culturelles au tournant des XI.e - XII.e siècles», Paris, ed. CNRS, 1984, 595. A tradução é nossa.

seu nível específico e próprio. Este processo dialéctico afirma-se livremente nos tratados mais especulativos, desenhando sempre os contornos do mesmo itinerário dum *intellectus fidei*, glosado a partir da pluralidade das perspectivas: cosmológicas, éticas, teológicas, ontológicas ou gnosiológicas. Esse radical itinerário da razão que busca inscreve-se, ainda, na densidade dum experiência de vida unificante que procura a inteligência do que ama, sem que os dois planos possam confundir-se.

O *excedere* ontológico da Verdade (que desencadeia simultaneamente a fé, o desejo de conhecimento e o desejo da visão clara e da contemplação) implica um movimento complexo de continuidade e descontinuidade entre o *credere* o *intelligere* e o *videre*. Assim a fé liga-se, quase paradoxalmente, ao racional e ao meta-racional. «Não é, portanto, uma superestrutura artificial e extrínseca à actividade da razão, mas antes o seu máximo desenvolvimento, numa plenitude de sentido.»⁽⁸⁾.

A esta luz pode compreender-se mais facilmente o dinamismo interior do pensamento anselmiano e da sua contínua busca de evidências, resultantes dum encadeado rigoroso de raciocínios, em tensão permanente para o Absoluto. O movimento dialéctico deste pensamento oscila entre as analogias, as razões de conveniência e as razões necessárias, cujo fundamento é incapaz de explicar na sua totalidade. Assim, se em relação à essência divina o espírito pode traçar um rasto de necessidade, situa-se, no entanto, a uma distância infinita:

«Portanto, se o sentido mais vulgar destas palavras é estranho a essa essência suprema, tudo o que nos parece termos descoberto racionalmente, não parece convir-lhe.

[...] Assim, dizemos e não dizemos a mesma coisa, vemos e não vemos o mesmo objecto. Dizemos e vemos as coisas sob um aspecto que lhes é, de certo modo, estranho e não as compreendemos nas suas propriedades essenciais.»⁽⁹⁾.

Na aproximação, ao mesmo tempo contínua e descontínua da fé, há uma ordem de razões que se tocam e se encadeiam,

(8) Cf. Y. CATTIN, loc. cit., 60li. A tradução é nossa.

(9) Cf. ST. ANSELMO, *Monologion*, c. LXVI, ed. cit., 327.

num movimento sempre inacabado que é o reflexo, na inteligência finita, dessa *ratio veritatis* — Deus, como Verdade Primeira. Entre o *credere* e o *videre*, situa-se, assim, o labor da *ratio* a quem, neste processo dialéctico, cabe um papel de mediadora. Neste sentido, a razão pode acrescentar algo à fé:

«[...] Enfim, visto que concebo a inteligência de que gozamos nesta vida, como um meio termo entre a fé e a visão, entendo que quanto mais se progride na inteligência, mais nos aproximamos da visão a que todos aspiramos.» (10).

É, pois, a *claritas veritatis* que funda a *necessitas rationis* — expressão anselmiana dessa lei interior da razão, afastada de toda a exterioridade, em que desemboca o seu exercício intelectual — esse «aliquatenus intelligere veritatem tuam [...], segundo o *Proslogion* (11).

A unidade complexa e orgânica desta busca racional, projecta-se na ordem interna e sequencial das obras de Anselmo. Se o *Monologion* tenta captar a identidade entre a *Suma Natura* e a *Suma Veritas*, o *Proslogion* acrescenta a visão da luz cujo reflexo na clareza da inteligência é de tal modo intenso que a alma pode dizer a Deus: «[...] mesmo que eu não quisesse já acreditar que tu és não poderia deixar de o compreender.» (12). O *De Veritate* chega à *Suma Veritas* depois de percorrer a pluralidade das verdades, em busca da unidade fundamentadora que abra o sentido da rectidão percebida pelo espírito. O *Cur Deus Homo*, um dos tratados mais rigorosos de Anselmo, busca a inteligibilidade e a necessidade da Incarnação, abrindo novas vias na antropologia e na teologia da Redenção. Utiliza, no limite do mistério, o mesmo método: «[...] Abstraindo de Cristo [...] prova, por razões necessárias, a impossibilidade de qualquer homem ser salvo, sem ele.» (13).

Para Anselmo, cada verdade obtida, cada evidência descoberta, busca sempre, o seu fundamento último e ontológico. O espírito

(10) Cf. ST. ANSELMO, *Epistola de Incarnatione Verbi*, ed. cit., 685-6.

(11) Cf. ST. ANSELMO, *Proslogion*, c. I, ed. cit., 367.

(12) Cf. ST. ANSELMO, *Proslogion*, c. IV, ed. cit., 371.

(13) Cf. ST. ANSELMO, *Cur Deus Homo*, *Praefatio*, ed. cit., 743.

humano, procurando o conhecimento e a visão é *ratio, memor sui, intelligens e amans*.

É a unidade profunda e complexa do processo racional e do itinerário espiritual que torna o abade de Bec, no dizer de Jauneau «o fruto maduro da espiritualidade monástica» (14). Mas a sua procura de verdade e de evidências, o nível filosófico e o rigor dos seus raciocínios, a recorrência metodológica à ordem das razões e às razões necessárias, a utilização precisa da dialéctica, a prática de reflectir sobre os dados da Revelação sem a ajuda da Escritura e das Autoridades, *sola ratione*, consagram-no, igualmente, como o iniciador da especulação em teologia, traçando rumos que atinjam o seu pleno desenvolvimento no século XIII.

Em Anselmo estão ainda profundamente unidas as duas inspirações do pensamento cristão — a monástica e a escolástica — que vão diversificar-se, a partir do século XII, na tensão entre a busca da sabedoria e a busca da ciência.

Na pluralidade criativa deste século, das suas iniciativas e das suas gêneses — das quais as mais significativas se situam a nível do saber e da transmissão — pode assinalar-se o desenvolvimento das escolas urbanas que corresponde ao movimento complexo da emancipação das comunas, no seio do renascimento urbano. Se os quadros do ensino são ainda os das *Sete Artes Liberais*, é já visível o alargamento do *Quadrivium*, a emergência dos saberes profanos, como o direito e a medicina, uma nova atenção às questões metodológicas, a busca duma visão enciclopédica e estruturada do saber humano. Por outro lado, emerge uma nova categoria social, para além dos quadros feudais e monásticos: a dos *magistri*, imbuídos dessa nova mentalidade urbana com quem partilham a mobilidade e as esperanças.

Desde então, a escola monástica fecha-se na exclusiva orientação de *schola Christi*, sublinhando os itinerários da vida contemplativa e desenvolvendo uma teologia simbólica. Em posição bem diversificada, ergue-se a escola urbana, em pleno desenvolvimento, estabelecendo a sua autonomia pela sua organização interna, os seus estatutos, os seus privilégios corporativos e uma nova mentalidade. Estas mutações culturais reflectem-se, natural-

(14) Cf. E. JAUNEAU, *A Filosofia Medieval*, trad., Lisboa, 1970, 44.

mente, ao nível do saber teológico que conhece igualmente um movimento evolutivo: da *Sacra Pagina* à *Sacra Doctrina*.

O pensamento de Abelardo situa-se neste meio complexo de cultura que se quer autónomo nas suas buscas e inovador nas suas conquistas. Mais conhecido pela sua obra lógica — onde a abertura a Aristóteles e à filosofia grega, em paralelo com a constante influência de Boécio, permitem o traçado de novas vias —, Abelardo tenta igualmente a especulação teológica a que trará a mesma exigência crítica e metodológica que se reflecte nas suas obras lógicas. Formado na escola de teologia de Anselmo de Laon, surge inicialmente como comentador, aplicando as *artes* da linguagem à *Sacra Pagina*. Adopta o método explicativo e interpretativo dos textos, que vai da *expositio* às *glosae* e que se abre à *quaestio*.

Como escreve na *História Calamitatum* «busca as *similitudines* da razão humana» ⁽¹⁵⁾, as razões humanas e filosóficas que podiam tornar inteligíveis os textos da Revelação. Este posicionamento é igualmente claro no *Dialogus* em que o cristão afirma: «Certamente nenhum homem sensato proíbe que se estude e se discuta racionalmente a nossa fé ou que se dê assentimento às verdades racionalmente duvidosas sem haver razões para as aceitar. [...] uma vez que a razão julgou, mesmo se não se trata senão de verosimilhança e não de certeza racional, a questão está resolvida porque já não há lugar para a dúvida» ⁽¹⁶⁾.

No percurso das obras teológicas de Abelardo, nas suas versões sucessivas, há continuidades significativas. Assim, a definição da fé de um ponto de vista psicológico, como nota Cottiaux ⁽¹⁷⁾; a importância da interpretação das autoridades que se abre à determinação das *sententiae*; a utilização da dialéctica com o duplo objectivo de refutação dos adversários e da demonstração da não irracionalidade da fé; a utilização das autoridades e das fontes filosóficas neste propósito hermenêutico.

Como é evidente, estes objectivos, sintetizados claramente nas suas palavras: «proponer algo que seja verosímil e próximo da razão

⁽¹⁵⁾ Cf. ABELARDO, *Historia Calamitatum*, Paris, Monfrin, 1962, 82.

⁽¹⁶⁾ Cf. ABELARDO, *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, in «Oeuvres choisies d'Abélard», de M. Gandillac, Paris, Aubier, 1945, 2 61-2.

⁽¹⁷⁾ Cf. J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, in «Rev. d'Histoire Ecclésiastique», 28, (32), 288-91.

humana, sem ser contrário à crença no sagrado» (18) — integram-se perfeitamente nessa busca do *intellectus fidei* que sempre fôra timbre da razão cristã. Reflectem-se igualmente nos dois gêneros de escritos teológicos abelardeanos: os de exegese, como o *Commentaris super epistolam ad Romanos* ou a *Expositio in Hexaemeron*; e os mais especulativos como a *Theologia Summi Boni* ou a *Introductio ad Theologiam*.

Se pode reconhecer-se em Abelardo o esforço crítico da razão no entendimento do dado revelado, também nele se pressente uma certa hesitação em definir os limites e as implicações deste labor racional, oscilando entre um nível comparativo e analógico e um nível mais elevado em que as ideias parecem permitir uma certa inteligência do mistério de Deus. Talvez se possa encontrar a explcação para estas ambiguidades na ausência de sistemas conceptuais e gnosiológicos mais rigorosos que o pensamento cristão virá a adquirir posteriormente.

É relevante assinalar-se que a intenção de Abelardo — como frequentemente repete — não é senão a penetração racional dos conteúdos da fé. A ampla utilização da dialéctica, no rigor das suas formulações, tornará possível a abertura de novas vias no estudo da *Sacra Doctrina*. Assim esta orientação desemboca não na contemplação — fim primordial da *lectio* na espiritualidade monástica — mas num sistema racional, estruturalmente coerente, e assumindo já um perfil de ciência. Abelardo designa este saber por *Theologia*. É o iniciador da utilização deste termo com este sentido, já que, até então, se applicava à especulação pagã sobre a divindade. Esta transposição terminológica é, por si, bem significativa.

As mais duras críticas de S. Bernardo e de Guilherme de Saint Thierry centram-se sobre essa «novidade censurável da obra» — *nova verba, nova dogmata, nova theologia* — e do autor — *novus theologus*.

A mesma intenção surge subjacente ao *Sic et Non*, cuja verdadeira significação se liga ainda mais à interpretação textual do que à confrontação das autoridades para as pôr em causa. Esta

(18) Cf. ABELARDO, *Theologia Summi Boni*, ed. H. Ostlender, Munster, 1939, 36, I, 29.

obra aponta, sobretudo, uma metodologia rigorosa que, pelo confronto dialéctico das oposições, tenta, como no método dos canoístas, a sua resolução na complexidade das concordâncias.

Se, em Abelardo, a *ratio* tem o seu valor específico, ela não deixa de buscar também o seu apoio nas *auctoritates*.

Assim, em teologia, o fundamento do pensamento abelardeano é a noção nítida da transcendência de Deus que impõe a distinção entre os dados da fé e as palavras que os exprimem: «Se a natureza da divindade é singular, também o deve ser a maneira de a expressar. É natural que o que está afastado de todas as criaturas só possa ser dito mediante uma maneira de falar diferente (*longe diverso genere loquendi efferatur*), que essa majestade única não seja submetida aos limites da linguagem comum e vulgar, que o que é absolutamente incompreensível e inefável não seja submetido a nenhuma das regras a que todas as coisas se submetem — o que não pode sequer ser compreendido pelo homem que instituiu as palavras para manifestar as suas intelecções»⁽¹⁹⁾.

Esta utilização em Teologia das ideias colhidas no *Peri Hermeneias*, tem como é evidente, um alcance metodológico. Se Abelardo tentou definir o contexto da elaboração racional dos dados da fé, designando-a por Teologia, o que a afasta do saber profano, se mostrou que o seu método é a dialéctica, acentuará também a especificidade da sua linguagem que terá de fazer, obrigatoriamente, transposições de sentido.

Este tema é abordado em todas as suas obras teológicas, mas sobretudo no *Tractatus de unitate et Trinitate divina*. Abelardo procura explicar as razões pelas quais o vocabulário filosófico não pode ser aplicado a Deus. A análise do sentido dos nomes e das Pessoas divinas fundamenta-se na temática do *eodem et diverso*, exigindo desenvolvimentos lógicos e filosóficos.

Encontra-se, também, nos escritos teológicos um outro conceito chave: o das *similitudines*. Utilizado nas obras lógicas e inserido na teoria da linguagem, o seu emprego em teologia faz-se, no entanto, com mais reserva. Com efeito, as *similitudines* acentuam, paralelamente, a distância da palavra a Deus e a impossibilidade de falar de Deus em termos adequados, já que não é possível pensá-Lo. Esta posição vem reforçar o perspectivismo da linguagem,

(19) Cf. ABELARDO, loc. cit., 47, 16-23. A tradução é nossa.

já expresso em relação à *res*. Estes factos não impedem a construção de uma Teologia, mas implicam uma abordagem consciente e lúcida que exige uma análise e uma escolha das conveniências que possam permitir a transposição sempre distanciada das palavras da criatura ao Criador.

Depois do estudo aprofundado dos escritos de Abelardo sobre a Trindade, Jolivet afirma que neles encontra «uma forma de teologia que se mantém ao nível dos textos, e, portanto, das artes da linguagem» (20). De facto, Abelardo escreveu frequentemente que não quis ensinar a verdade da fé (21) e que a sua busca se centra na análise do *sentido* dos conteúdos da fé, afirmando, paralelamente, que as palavras e as ideias não podem exprimir a realidade divina. Parece, assim, que a análise trinitária se limita, conscientemente ao nível lógico, exigindo uma formalização e reduzindo-se a discutir os enunciados e não a realidade, de si inacessível. Se, na *Theologia Christianiana* Abelardo tenta ultrapassar o nível semiótico, não o faz sem hesitação e permanecendo, afinal, dentro de limitações muito semelhantes.

Pode-se notar ainda que na obra abelardiana não existe uma prova da existência de Deus, ainda que aponte a possibilidade racional do reconhecimento de um só Deus, a partir das coisas sensíveis e da sua ordem (22); que as análises da acção, do poder e da sabedoria divinas tomam a forma de uma *disputatio*, em que as opiniões se entrelaçam com as *auctoritates*; que a utilização das *rationes necessariae* só aparece nas refutações tecnológicas, sendo substituída, a nível especulativo, pelas *rationes honestae*, o que revela a mesma exigência de não ultrapassar limites reconhecidos e aceites.

O papel histórico de Abelardo nesse processo de constituição da teologia como ciência, apesar das suas hesitações e ambiguidades, é bem significativo. Ghellinck assinalou os textos e as doutrinas da escola teológica de Abelardo (23). E Jolivet reconhece

(20) Cf. J. JOLIVET, *Arts du Langage et Théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1969, 306. A tradução é nossa.

(21) Cf. ABELARDO, *Introductio ad Theologiam*, in «Petri Abaelardi Opera», Paris, 1849, 59, 82-3.

(22) Cf. ABELARDO, *Theologia Christiana*, ed. cit., 552.

(23) Cf. GHELLINCK, *Essai de la Littérature latine au XIIe. siècle*, 2.^a ed., Bruges, Paris, Bruxelles, 1954.

que o trabalho e o ensino de Abelardo constituem um elo importante na história das colecções de textos e da síntese teológica ⁽²⁴⁾.

Apesar da incompreensão e da controvérsia à volta da sua obra teológica, não pode deixar de assinalar-se o rigor metodológico com que utiliza a dialéctica no tratamento das autoridades, o uso amplo da *quaestio* e da *disputatio*, o dinamismo do seu pensamento. As deturpações sobre o sentido da sua obra e sobre o seu «racionalismo» em luta contra a autoridade, que Jolivet assinala ⁽²⁵⁾, revelam claramente a novidade dos seus processos onde a razão dialéctica desempenha um papel relevante sem que, no entanto, sejam atingidos os conteúdos da fé.

É esse esforço de reflexão, essa utilização dos métodos da cultura profana na hermenêutica do texto sagrado, essa confiança na razão e no seu poder que possibilita a aproximação do mistério, esse processo dinâmico que opera o passagem da *auctoritas* à *ratio*, que unem as tentativas de St. Anselmo e de Abelardo num propósito comum, inconsciente ou consciente: a construção de uma ciência teológica.

Se o génio filosófico de Anselmo permanece isolado no seu tempo, se a teologia de Abelardo pode ser entendida como escreve Jolivet, «como um sistema de enunciados cuja referência às coisas seria fortemente atenuada» ⁽²⁶⁾, a diversidade das situações e das personalidades dos dois autores — um monge e o outro *magister* — e das inspirações das suas obras aproximam-se, de facto, num mesmo e claro objectivo: o alargamento das capacidades e dos limites da *ratio*, a penetração mais profunda do *intelligere* no *credere*.

Maria Cândida Monteiro Pacheco

⁽²⁴⁾ Cf. J. JOLIVET, *ob. cit.*, 340.

⁽²⁵⁾ Cf. J. JOLIVET, *ob. cit.*, 337-363.

⁽²⁶⁾ Cf. J. JOLIVET, *ob. cit.*, 350.