

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DISSERTATIO
ISSN 1413-9448

INVERNO DE 2000

| | | | | |
|-------------|---------|-------|-----------|--------------|
| Dissertatio | Pelotas | nº 11 | pp. 1-183 | Inverno/2000 |
|-------------|---------|-------|-----------|--------------|

Universidade Federal de Pelotas
Prof.^a. Inguelore Scheunemann de Souza
Reitora
Prof. José Carlos da Silveira Osório
Vice-Reitor
Prof. João Nelci Brandalise
Pró-Reitor de Graduação
Prof. Francisco Elifaete Xavier
Pró-Reitor de Extensão e Cultura
Prof. Jorge Luiz Nedel
Pró-Reitor de Pesq. e Pós Graduação
Prof. Paulo Roberto Soares Pinho
Pró-Reitor Administrativo
Prof. Paulo Silveira Jr.
Pró-Reitor Plan. e Desenvolvimento
Prof. Mário Osório Magalhães
Diretor – ICH
Prof. Joãosinho Beckenkamp
Chefe do Departamento de Filosofia
Prof. João Hobuss
Coord. do Curso de Filosofia
Prof. Joãosinho Beckenkamp
Coord. do Pós-Grad. em Filosofia

Editora Universitária
Rua Lobo da Costa, 447
Tel. 0 XX 53 2278411
Pelotas-RS-CEP 96010-150
Ari Luís Dela Mare
Diretor
Bel. Manuel Antônio da Silva Tavares
Gerente Operacional

Capa
Ana da Rosa Bandeira
Impressão Digital Laser
Fernando Faria Corrêa
Rodrigo Marten Prestes

DISSERTATIO

Universidade Federal de Pelotas
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

ISSN 1413-9448

Editor

Prof. João Hobuss

Conselho Editorial

Prof. Aguinaldo Pavão (UEL)
Prof. Breno Hax Jr. (UFPR)
Prof. Cláudio Neutzling (UFPel)
Prof. Delamar Dutra (UFSC)
Prof. João Hobuss (UFPel)
Prof. Joãosinho Beckenkamp (UFPel)
Prof. Miguel Spinelli (UFMS)
Prof. Darlei Dall'agnol (UFSC)

Secretário

Jorge Luís de Oliveira Viana

DISSERTATIO

Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Rua Alberto Rosa, 154
Pelotas/RS - CEP 96010-770
Fone/Fax: (0532) 786544 - 786665
E-mail: jhobuss@ufpel.tche.br
Web: www.ufpel.tche.br/ich/depfil

DISSERTATIO. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia, nº 11 (Inverno de 2000 / Pelotas: UFPel, 2000- Semestral
1. Ciências Humanas - Periódico.
2. Filosofia - Periódico
CDD: 105

Sumário

| | |
|--|-----|
| TEOLOGÍA DEL MILAGRO Y TEORÍA POLÍTICA EN EL <i>DE ECCLESIASTICA POTESTATE</i> DE EGIDIO ROMANO <i>Francisco Bertelloni</i> | 5 |
| ESTUDAR FILOSOFIA MEDIEVAL <i>Luís Alberto De Boni</i> | 21 |
| A HARMONIA DO MUNDO, SEGUNDO JOÃO ERIÚGENA <i>João Lupi</i> | 49 |
| O HUMANISMO NO MEDIEVO <i>Reinholdo Aloysio Ullmann</i> | 59 |
| HELENIZAÇÃO E RECRIAÇÃO DE SENTIDOS <i>Miguel Spinelli</i> | 83 |
| A TEORIA DA <i>COINCIDÊNCIA DOS OPOSTOS</i> NO ITINERÁRIO DE BOAVENTURA <i>Agemir Bavaresco</i> | 105 |
| A ANÁLISE TRINITÁRIA NO ÚLTIMO ANSELMO <i>Manoel Vasconcellos</i> | 125 |
| SOBRE A NOÇÃO DE SUPOSIÇÃO EM OCKHAM <i>Pedro Leite Júnior</i> | 137 |
| A RAIZ ETIMOLÓGICA DA VIRTUDE DA PRUDÊNCIA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO <i>Anderson D’Arc Ferreira</i> | 151 |
| SOBRE A CONEXÃO DAS VIRTUDES EM TOMÁS DE AQUINO <i>João Hobuss</i> | 171 |

Apresentação

O presente número de *Dissertatio* é fruto do “Seminário de Filosofia Medieval”, evento promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas nos dias 29, 30 e 31/03/2000.

O Seminário é um dos eventos comemorativos no que diz respeito aos 15 anos de funcionamento do Curso de Filosofia do ICH – UFPel.

Todos os artigos, com a exceção do último, foram apresentados no transcurso do encontro como conferências (é o caso dos trabalhos dos professores Francisco Bertelloni, Luís Alberto De Boni, João Lupi, Reinholdo Aloysio Ullmann, Miguel Spinelli e Agemir Bavaresco), ou como comunicações (professor Manoel Vasconcellos, Pedro Leite Júnior e Anderson D’Arc Ferreira).

João Hobuss

editor

**TEOLOGÍA DEL MILAGRO Y TEORÍA POLÍTICA
EN EL *DE ECCLESIASTICA POTESTATE*
DE EGIDIO ROMANO**

Francisco Bertelloni
Universidad de Buenos Aires

1. Introducción: la teología política contemporánea

Mi exposición sobre el pensamiento político de Egidio Romano en su tratado *De Ecclesiastica Potestate* exige dos observaciones de carácter propedéutico: una referida a la teoría política medieval entendida como *teoría* o como sistema, la otra referida a la *historiografía* de la teoría política medieval, es decir a nuestra reconstrucción de su historia.

En primer lugar, en cuanto a su contenido conceptual o sistemático, la teoría política medieval no solamente se alimentó de elementos provenientes de los derechos canónico y romano. Ella también procuró encontrar sus bases teóricas en doctrinas y principios filosóficos y teológicos de vasta repercusión y difusión en el panorama intelectual medieval. Por ejemplo - para mencionar solamente dos autores que representan dos estereotipos opuestos del espectro teórico del pensamiento de la edad media - la teoría política encontró, dentro del espectro intelectual que se extiende entre el neoplatonismo de Agustín y el aristotelismo averroista de fines de la edad media, sólidas formulaciones teóricas que la transforman en un capítulo muy cercano a la misma filosofía de la edad media. En este sentido creo que el pensamiento político desarrollado por Egidio en su tratado constituye una de las expresiones teóricas más ricas de la teoría política medieval.

Si el pensamiento político de Egidio es tan rico, podemos preguntarnos, en consecuencia, porqué al mismo tiempo es tan poco conocido y porqué ha sido tan poco difundido. Aquí es donde debo introducir mi observación historiográfica concerniente a lo que ha sido la reconstrucción de la historia de la

teoría política de la edad media. Curiosamente, la historia de la teoría política medieval ha sido reconstruida tomando como paradigma el estado moderno, es decir el estado secularizado. De hecho, nuestras valoraciones de las teorías políticas medievales han tenido como modelo la monumental obra en cinco tomos de George de Lagarde cuyo título atractivo, *La Naissance de l'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Âge*¹, marcó el rumbo de la historiografía y orientó la reconstrucción histórica de las teorías políticas medievales. Este valioso tratado de de Lagarde presentó la sucesión histórica de las teorías políticas como una evolución en sentido positivo hacia el pensamiento político moderno y secular. Los estudiosos de la teoría política medieval, fuertemente influenciados por de Lagarde, procuraron encontrar en la edad media los primeros pasos del retorno al estado natural, liberado de la teología, independiente de la revelación y construido solo con la racionalidad.

Sin embargo el pensamiento político contemporáneo vuelve a hablar de teología política, aunque detrás de ese lenguaje no se esconde un interés en fundamentar la política en una ética finalista y teleológica de tipo tomista, que coloca la plenitud de la realización del hombre en un fin último, la promesa de una vida futura consistente en la contemplación divina. El interés de la teología política contemporánea es otro. Ella ha redescubierto el camino para construir su teoría política, no en el contenido, sino sobre todo en las *estructuras formales* de algunos temas de la teología medieval. Con gran agudeza, esta nueva teología política contemporánea se ha dirigido directamente y sin perder tiempo al problema fundamental de la teología medieval, el milagro, ha procurado vaciarlo de su contenido misterioso, ha formalizado sus estructuras con auxilio de la filosofía y ha aplicado esas estructuras formales a lo que considera el problema central de la teoría política: la soberanía. Este procedimiento concluye en una formulación: *soberano es el que gobierna en el estado de excepción*.

¹ Publicada por primera vez en París, 1934, con sucesivas reediciones.

Quienes conocen la historia de la teología medieval saben que el tema del milagro entendido como introducción, dentro de la legalidad de la naturaleza, de un nuevo tipo de causalidad, no natural, constituye uno de los temas centrales de la teología y de la filosofía de la edad media. Del mismo modo como el soberano de la teología política contemporánea es el que gobierna en el estado de excepción, la plenitud del poder divino se pone de manifiesto cuando Dios introduce toda su potencia en el mundo natural y produce una excepción en sus leyes, neutraliza las leyes naturales y produce sin ellas todo, lo mismo y aún más de lo que puede producir con ellas.

2. La estructura metafísica de la realidad

Curiosamente fue un discípulo de Tomás de Aquino, el agustino Egidio Romano, quien en su tratado *De Ecclesiastica Potestate* dejó de lado las doctrinas políticas de su maestro y utilizó el mismo esquema a que hoy recurre la teología política contemporánea para formular en términos conceptuales y filosóficos una teoría del poder pretendido por quien en la edad media aspiraba a la soberanía absoluta: el Papa. Para Egidio ya no vale el naturalismo de Tomás de Aquino que fundamentaba la política en términos de un naturalismo teleológico de estilo aristotélico. Para Egidio la política no aparece ni se manifiesta al nivel de la causalidad natural y de las leyes regulares de la naturaleza, sino recién cuando recurrimos al esquema de la sobrenaturaleza, es decir a una legalidad que es excepcional en relación con las leyes naturales.

Egidio inaugura su tratado *De ecclesiastica potestate* con un argumento que toma del Pseudo Dionisio. Lo hace para afirmar que la realidad está organizada de modo tal que en ella se verifica una reducción de lo inferior a lo superior mediante intermediarios². Su argumento no procura fundamentar la su-

² "Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta. Nam secundum Dionysium in De Angelica Ierarchia lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo

bordinación de los poderes temporales a la Iglesia, pues esa subordinación surge de la atribución a Pedro del poder total que testimonia el Evangelio de Mateo. A Egidio le interesa fundamentar el modo, i.e., la estructura metafísica según la cual tiene lugar esa subordinación. Egidio insiste especialmente sobre el aspecto mediatizado de la reducción: ella es y debe ser gradual y debe tener lugar de modo tal que lo inferior sea reducido a lo superior no *immediate*, sino *per media*³, i.e., a través de grados intermedios. Si no hubiera mediación en el proceso de reducción de lo menos a lo más, no habría orden en el universo.

De inmediato Egidio recurre al principio de economía para preguntar cómo se justifica la existencia – también – del poder temporal si, a través de intermediarios, ese poder temporal es totalmente reducido al espiritual. Más aún, ¿si el Papa tiene dominio *simpliciter*, es decir absoluto sobre el orden temporal, ¿no bastaría con la sola existencia del poder espiritual para actuar directamente sobre el orden temporal? ¿Si el poder espiritual se extiende a todo, no bastaría con la existencia de una sola espada?⁴ ¿Para qué dos poderes, si basta con uno?

3. ¿Porqué dos poderes, si basta con uno?

Egidio responde que la justificación de la existencia del poder temporal, además del espiritual, pasa por la diferencia entre el ejercicio de la *potestas simpliciter* y *specialiter*. De modo absoluto o *simpliciter*, la *potestas spiritualis* alcanza a toda la realidad, aunque *specialiter*, esto es de modo particu-

requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducantur" (cfr. Aegidius Romanus, *De Ecclesiastica Potestate*, ed. de Richard Scholz, Aalen, 1961, p. 12).

³ "Si enim eque immediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatum..." (p. 12).

⁴ "...quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed etiam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat" (p. 112)

lar, cada una de esas *potestates* se ocupa de ámbitos diferentes de la realidad. Ello le permite establecer la diferencia entre un poder absoluto o instituyente y un poder limitado o instituido⁵. Egidio agudiza esa diferencia para llegar a establecer la relación metafísica entre ambos poderes. En esa agudización aparece la especificidad que caracteriza el pensamiento político de Egidio. Para ello recurre a un ejemplo: en la generación del caballo coactúan dos *potestates*: una *potestas celestis* o *potestas generalis* y otra, que está en el semen del caballo, que podríamos llamar *potestas particularis* ⁶. A pesar de que esta última coactúa con la *potestas celestis* en la generación del caballo, ella misma sería incapaz de generar el caballo si la fuerza (*virtus*) que está en el semen no hubiera sido recibida de la *virtus* por excelencia o *virtus celestis* presente en la *potestas celestis* o *generalis*.

Egidio insiste en la objeción referida a la justificación de la existencia de dos poderes cuando bastaría uno para hacer la tarea que hacen los dos. En su respuesta recurre al principio de funcionalidad: si en la Iglesia existiera solo la espada espiritual, ésta debería ocuparse de cosas materiales y ello redundaría en perjuicio de la eficiencia de la espada espiritual en el orden exclusivamente espiritual⁷.

En síntesis: en la realidad todos los poderes se reducen a un poder superior mediante intermediarios. Si se pregunta porqué hay más de un poder si todos se reducen a uno, la respuesta no pasa por algún minus del poder superior, sino por la

⁵ "...cum due potestates sic se habent, quod una est generalis et extensa, alia particularis et contracta, oportet, quod una sit sub altera, sit instituta per alteram et agat ex commissine alterius vel in virtute alterius" (p. 113).

⁶ Egidio no usa *potestas particularis*, sino solo *potestas*. Hemos añadido *particularis* para distinguirla con claridad de la *generalis*

⁷ "...verum est, si potest fieri per illud unum eque bene et eque decenter; sed si non esset nisi unus gladius in ecclesia, videlicet spiritualis, ea quae agenda essent in gubernacione hominum non fierent eque bene, quia exinde spiritualis gladius multa obmitteret que agenda essent circa spiritualia, ex eo quod oporteret ipsum intendere circa materialia"(p. 115).

conveniencia de que el superior actúe por medio de poderes inferiores. Es lo que ocurre en casos normales, pero no en casos excepcionales. Mientras en casos normales la espada material se ocupa de cosas materiales, sin embargo, si el caso lo urge o si la situación excepcional lo exige, la espada espiritual puede ocuparse de las cosas materiales de las cuales, en casos normales, se ocupa solamente la espada material⁸. Pero no por existir la espada espiritual, que es superior y de más alcance que la material, ésta deja de existir o de cumplir sus funciones⁹. La función de la espada material está prevista para casos normales y caduca solo en caso de excepción. En términos de Egidio: *si casus immineat*.

El lenguaje de Egidio sugiere que incluso *es preferible y mejor* que - además de la espada espiritual que *puede* todo-exista también la espada material¹⁰. *Pero su argumentación descarta absolutamente que dicha existencia se justifique en el hecho de que la espada espiritual pueda con la material algo que no podría sin ella*¹¹, pues en ese caso habría algún poder en las cosas inferiores del que carecerían las superiores¹², afirmación desmentida por el hecho de que a la Iglesia fueron confiados al mismo tiempo *ambos* poderes¹³, i.e. todo el poder.

⁸ "Non dicimus autem, quod si casus immineat, quod non possit spiritualis gladius circa materialia intendere ... Quod ergo institutus est secundus gladius, non est propter impotenciam spiritualis gladii, sed ex bona ordinacione et ex decencia" (p. 115).

⁹ "...nec tamen propter potestatem spiritualem, que est generalis, superfluit potestas terrena, que est contracta et particularis" (p. 117)

¹⁰ "...que sit necessitas ponendi materialem gladium, cum dictum sit, quod spiritualis gladius cuncta potest". (p. 129)

¹¹ "...quoniam aliquid potest superior cum potestate inferiori...quod non potest sine ill[a]..." (p. 129).

¹² "...quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus nec a superioribus..." (p. 135)

¹³ "...quia utrumque gladium habet ecclesia et utramque potestatem, sibi que simul terreni et celestis iura imperii sunt commissa, extra quam non est salus..." (p. 135).

La preferencia de Egidio en favor de la existencia de dos espadas - y no solo de una - no reside en la presencia en la espada espiritual de algún *minus* que haga necesaria la existencia de un segundo poder complementario. De allí que toda la argumentación de Egidio se oriente a demostrar, no la *necesidad esencial* de la existencia de un segundo poder, sino solo la *conveniencia* de que ese segundo poder coactúe con la espada espiritual en beneficio de una *mejor disposición* del gobierno del mundo. Esa mejor disposición, favorecida por la existencia de la espada material, hace que, en casos normales, ella no sea superflua.

Para apoyar esa mejor disposición ofrece varios argumentos. Egidio escribe que el último es el teóricamente más relevante: si no hubiera otros argumentos que justificaran la existencia de la espada temporal este solo argumento bastaría para justificarla¹⁴. Para construirlo analoga la relación que existe por una parte entre Dios y las criaturas y por la otra entre la espada espiritual y la material. El argumento está basado en dos ideas. La primera es *la omnipotencia divina*: todo lo que Dios puede con la criatura lo puede también sin ella, puede calentar sin fuego y enfriar sin agua¹⁵. La segunda idea es la superabundante bondad de Dios que quiere comunicar su propia dignidad a las criaturas¹⁶ de modo que éstas - y no solo Él - actúen como causas de las cosas. Por ello les concede la capacidad de actuar de modo tal que *Dios obra en la realidad a través de ellas del mismo modo como podría hacerlo sin ellas*. Análogamente, la espada espiritual recurre a la espada material para gobernar con ella y ejecutar, a través de ella, actos de

¹⁴ "...quod si nulla esset alia causa...hec... causa...est satis sufficiens" (p. 137)

¹⁵ "...quicquid potest Deus cum creatura, potest sine creatura...Posset enim Deus calefacere sine igne, infrigidare sine aqua, salvare transfretantes et transeuntes mare sine ligno..." (p. 131).

¹⁶ "...superior vult inferioribus suam dignitatem communicare...; ut non essent supervacua opera sapientie sue, voluit dignitatem suam communicare creaturis, et voluit, quod creature sue haberent actiones proprias et virtutes proprias et essent cause rerum..." (p. 131).

gobierno que si fueran ejecutados directamente por ella, no serían ejecutados tan convenientemente como cuando los ejecuta a través de la espada material. Ésta, pues, no es superflua, sino que ejerce acciones propias que coactúan en el gobierno que la espada espiritual ejerce sobre los hombres.

La situación presentada por los argumentos precedentes crea un espacio para ambas espadas. Pero esa situación no es presentada como una situación *esencialmente o cualitativamente* diferente a la situación en la que todo el poder sería ejercido solamente por la espada espiritual, pues cuando actúan las dos, la inferior actúa por institución de la superior.

4. Dos afirmaciones fundamentales

Dos son las proposiciones claves en la construcción de su argumentación: (a) *todo* lo que la espada espiritual puede con la material lo puede también sin ella; (b) la existencia de la espada material como *potestas* no superflua se justifica porque ella puede hacer en la realidad *de otro modo* lo mismo que la espada espiritual puede hacer en la misma realidad directamente y *simpliciter*. De estas dos proposiciones solo la proposición (a) presenta una situación esencialmente inalterable, pues ella se refiere a la *esencia de los poderes*. En cambio la proposición (b) presenta una situación referida al *modo de ejercicio* de los poderes, acerca de cuya esencia e inalterabilidad se expide la proposición (a). Así, la proposición (b) es inalterable en todo lo que ella reitera la proposición (a) o en todo aquello de la proposición (a) que está contenido en la (b); pero la (b) es alterable en todo lo que ella agrega o excede a la proposición (a), i. e., en cuanto *al modo* como los poderes referidos por la proposición (a) son ejercidos en este mundo.

Egidio insiste una y otra vez en presentar la situación (b) (= el coejercicio de ambas espadas en el ejercicio del poder) como la situación normal de gobierno. Aquí aparece la gran paradoja de la política intuída por Egidio: la proposición (b) que expresa la situación normal de gobierno, no coincide con (a), i. e. con la naturaleza esencial del poder que puede, sin la espada material, todo lo que puede con la espada materi-

al. Esa no coincidencia se deriva del hecho de que si bien puede ser alterado el modo de ejercicio normal del poder, no puede ser alterada la esencia del poder. El principio de alterabilidad del modo como el poder debe ser ejercido regular y normalmente se fundamenta *en una gran paradoja*: en lo que *debe* suceder normalmente [= (b)] no se manifiesta la esencia del poder, sino solo uno de sus modos de ejercicio; por ello ese modo de ejercicio puede ser alterado; en cambio, en lo que sucede excepcionalmente [= (a)], el poder se manifiesta en su esencia propia. Por ello (a) no puede ser alterada.

Frente a esta descripción la pregunta se impone: ¿cuándo puede ser alterada esa situación (b), de tal manera que la espada espiritual, ordenada por conveniencia solo a lo espiritual, se ocupe también de lo material? La respuesta de Egidio es rápida: en caso de excepción (*si casus immineat*)¹⁷.

Para demostrarlo recurre, en primer lugar, al modo de comportamiento de los agentes naturales en el universo y a la doble ley según la cual esos agentes son gobernados por Dios. Los agentes naturales pueden depender de Dios de dos modos. En virtud de una *ley común* de gobierno de las cosas, Dios distribuye sus virtudes a todas las criaturas y a cada una de ellas, sin excepciones, da su fuerza propia y no obstaculiza la acción de ninguna, sino que permite a cada una que siga su propio curso¹⁸; según esta ley Dios no hace excepciones, sino

¹⁷ "Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiunctione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quantam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, *nisi casus immineat*, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis" (p. 145 s.). El destacado es mío.

¹⁸ "Sic enim videmus in naturalibus, quod aliqua fiunt secundum communem legem gubernacionis rerum, aliqua vero secundum divinam dispensacionem et Dei providenciam specialem. Duplici ergo lege gubernatur mundus a Deo, communi et speciali. Secundum quidem communem legem gubernacionis mundi potest Deus assimilari ... cuidam universali agenti. Quod

que actúa frente a cada cosa de modo común, uniforme y regular¹⁹. En segundo lugar Egidio analogo a Dios con el Papa y a la doble ley de gobierno divino universal con el doble modo según el cual el Papa gobierna la Iglesia. En cuanto gobierna la Iglesia siguiendo la ley común, el papa actúa *uniformemente* frente a cada uno de los miembros de esa Iglesia²⁰, conserva a cada uno en su estado, no impide el oficio de ninguno²¹ y, consecuentemente, no se entromete en los asuntos temporales que corresponden a los poderes temporales²².

Pero las cosas o agentes naturales pueden depender de Dios también según una *ley especial*, pues Dios tiene tal dominio universal sobre el mundo natural que con él puede hacer que el fuego no caliente o el agua no moje²³. Del mismo modo, el papa tiene un dominio universal sobre las cosas temporales²⁴, y aunque según la ley común - que respeta en situaciones normales - no se entromete en lo temporal, el papa puede hacerlo - como lo hace Dios - en caso de que acontezca en ellas algo especial, excepcional, que exige su intervención di-

universale agens omnibus rebus suas virtutes tribuit et nullam rem in sua accione impedit, sed omnes res proprios cursus agere sinit" (p. 150).

¹⁹ "Quod mare (=Deus) secundum communem legem se habet uniformiter ad omnia" (p. 151).

²⁰ "Sicut ergo censendum est de Deo, prout secundum legem communem gubernat totum mundum, sic eciam censendum est de vicario Dei, prout secundum communem legem totam ecclesiam gubernat..." (p. 152)

²¹ "...summus pontifex...secundum legem communem gubernat ecclesiam et ad omnia uniformiter se habet, quia omnia in suo statu conservat...nullum in suo officio impedit..." (p. 155).

²² "Secundum legem communem non intromittet se papa de temporalibus..." (p. 156).

²³ "Nam sicut Deus habet universale dominium in omnibus rebus naturalibus, secundum quod dominium facere posset, quod ignis non combureret et aqua non madefaceret..." (p. 156).

²⁴ "...ipse tamen secundum communem legem mundum gubernat..." (p. 156)

recta *in temporalibus*²⁵. Esta intervención implicará - como sucede en el caso de que Dios intervenga más allá de la ley común - actuar más allá del normal curso de los acontecimientos²⁶.

5. El caso de excepción

Más importante que las causales de intromisión, que no mencionaré aquí en detalle, es la referencia de Egidio a casos que - aunque en situaciones normales aconsejan que el Papa respete la *lex communis* observando la jurisdicción de los poderes temporales - *pueden transformarse en situaciones excepcionales* que obligan al Papa a intervenir en el orden temporal, es decir, no a través de los poderes por él instituidos para ello en casos normales, sino inmediata y excepcionalmente²⁷. Egidio procura resolver aquí dos problemas. El primero: ¿cómo es que las cosas temporales, que en virtud de su naturaleza temporal están sujetas al poder terrenal, pueden pasar a estar bajo jurisdicción del poder espiritual²⁸? El segundo: ¿en qué casos tiene lugar esa transformación?

Para responder la segunda pregunta Egidio menciona diversos casos que, en mi opinión, pueden ser homogeneizados bajo un principio común: en todos esos casos *las cosas temporales pueden ser llamadas espirituales*²⁹. En otros términos,

²⁵ "...non intromittet se papa de temporalibus; sed secundum specialem legem [intromittet se]..."; "...nisi aliud speciale in talibus [rebus temporalibus] occurrat..." (p. 156)

²⁶ "...Deus preter solitum cursum et preter communem legem velle aliqua operari" (p. 161)

²⁷ "Fecimus autem mencionem de iurisdiccione immediata et executoria, quia iurisdiccione[m] superiore[m] et primariam semper et directe super temporalibus habet ecclesia" (p. 180)

²⁸ "Dicimus eutem in certis casibus, quia ipsa temporalia secundum se et immediate ordinantur ad corpus ... ex mandato tamen domini [spectat ad potestatem ecclesiasticam exercere temporalem iurisdiccione[m]]" (p. 179).

²⁹ "In hiis ergo casibus ipsa temporalia possunt dici spiritualia" (p. 180).

Egidio admite una *cierta* transmutación de la naturaleza de las cosas temporales que normalmente caen bajo la jurisdicción del poder temporal. Esa cierta transmutación permite llamarlas espirituales. Es en virtud de esa transmutación que puede tener lugar la intervención inmediata del papa en el orden temporal.

¿Cuándo se produce la transmutación? Egidio es terminante cuando debe justificar esa transmutación. Ella tiene lugar cuando la espada temporal es incompetente para administrar el orden temporal, cuando comete errores en su administración³⁰, o cuando es negligente³¹ o cuando los mismos hombres cometen faltas espirituales en relación con ellas³². En estos casos se produce tal usurpación *de las cosas temporales* que ellas implican *un mal para el espíritu* que debe ser corregido por la espada espiritual³³. En síntesis, la justificación de la intervención inmediata del poder espiritual en lo temporal se basa en lo espiritual que está implicado en lo temporal. Puesto que lo espiritual implicado en lo temporal es más importante que lo temporal mismo en lo cual lo espiritual está implicado, la intervención excepcional del pontífice en lo temporal es más amplia y más importante que la intervención *regulariter* del señor temporal en lo temporal³⁴.

³⁰ "...ut si ipse gladius materialis delinquat circa temporalia et eciam gubernacula sibi commissa, ex culpa materialis gladii vel eciam ex causa poterit spiritualis gladius animadvertere in ipsum" (p. 180).

³¹ "...si huiusmodi materialis gladius sit negligens et negligat iusticiam facere..." (p. 183)

³² "...prout ex insipientia nostra spiritualiter delinquimus circa ea [temporalia]..." (p. 180).

³³ "Sed iudex spiritualis et ecclesiasticus habebit huiusmodi iurisdictionem, ne ipsa temporalis indebite accepta et inuste usurpata inferant malum animabus nostris et spiritibus nostris" (p. 180).

³⁴ "Nam istud casuale quasi universale est, cum omnis quaestio et omne litigium habeat hoc casuale annexum, quod potest deferri cum denunciacione criminis. Propter quod hoc casuale ut respicit animas potest esse eque generale, sicut illud regulare quod respicit corpora. Rursus cum anima sit

Para precisar mejor la jurisdicción del papa *in temporalibus*, Egidio recurre a la distinción entre *potestas absoluta* y *potestas regulata*. Ella corresponde, a su vez, a la doble jurisdicción que el papa ejerce en el orden temporal³⁵. Según la *potestas absoluta*, el papa está por encima del orden jurídico positivo, según la *potestas regulata*, gobierna la Iglesia observando la validez de ese orden jurídico³⁶. De esta distinción resulta una doble jurisdicción en el orden temporal: una *regular* que ejerce sobre todo el orden temporal, otra *casual* ejercida bajo ciertas circunstancias³⁷.

En la concepción de Egidio, el poder del papa se extiende *ad omnia*³⁸. La formulación técnica que asume esa *potestas ad omnia* del papa *plenitudo potestatis*. Hasta aquí Egidio se refirió a esa *plenitudo potestatis* en términos de jurisdicción. Ahora lo hará en términos de causalidad. Ante la pregunta *¿quid est plenitudo potestatis?* Egidio formula una definición de *plenitudo potestatis*. Primero lo hace en términos positivos: tiene plenitud de poder cualquier agente que puede efectuar sin causa segunda todo lo que puede con la causa segunda³⁹. Fundamento de esta proposición es que ese agente tiene el poder en el que se concentra todo el poder. Luego lo hace en términos negativos: carece de plenitud de poder todo agente que no

potencior corpore, istud casuale erit principalius, quam illud regulare" (p. 181).

³⁵ "...distinguemus duplicem potestatem summi pontificis et duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam absolutam et aliam regulatam..." (p. 181).

³⁶ "Si ergo summus pontifex secundum suum posse absolutum et alias sine freno et sine capistro, ipse tamen debet sibi frenum et capistrum imponere, in se ipso observando leges et iura" (p. 181)

³⁷ "...sic distinguere possumus duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam directam et regularem ... alia ... est certis causis inspectis et casualis..." (p. 181).

³⁸ Cfr. supra, nota 20.

³⁹ "...plenitudo potestatis est in aliquo agente, quando illud agens potest sine causa secunda, quicquid potest cum causa secunda" (p. 190).

tiene el poder de efectuar sin causa segunda lo que puede con ella⁴⁰. Fundamento de esta última proposición es que el agente carece del poder en el que está concentrado todo el poder. Pero como el papa no solo tiene todo el poder espiritual, sino que además, en el orden temporal, tiene, además de la *potestas regulata*, una *potestas absoluta* que le permite actuar directamente en el orden temporal en casos excepcionales, por ello el papa tiene el poder de hacer sin causas segundas lo que podría hacer con ellas. De allí que el papa tenga *plenitudo potestatis*.

6. Conclusión

La politología contemporánea ha generado el concepto de *déficit democrático* para tipificar las situaciones anormales en las cuales tiene lugar, o bien una falencia de la vigencia de las instituciones específicas del orden democrático, o bien una ausencia de las instituciones que, según el orden constitucional, deben imperar regularmente en un estado de derecho. Suele describirse el *déficit democrático* como una situación en la cual, por motivos que no es el caso mencionar aquí, alguno de los poderes propios del estado de derecho asume las facultades de otro de esos poderes. Más aún, la misma dictadura podría constituir el caso absolutamente extremo y paradigmático de déficit democrático, ya que en ella todos los poderes del estado de derecho caducan y son asumidos por una instancia única que concentra los poderes suspendidos propios del orden jurídico regular.

Sin duda, comparados con la racionalidad interna de que goza el estado de derecho, los casos de déficit democrático constituyen paradigmas de irracionalidad, y ellos son tanto más acentuados cuando más acentuado es el déficit democrático que se registra en ellos. Pues existe, en efecto, una relación directamente proporcional entre el grado de déficit que suele pade-

⁴⁰ "Quod si agens aliquod non habet tale posse, consequens est, quod non habeat plenum posse, quia non habet posse in quo reservatur omne posse" (p. 190).

cer la democracia y el grado de irracionalidad que acompaña ese déficit.

Sin embargo, esta situación de irracionalidad ofrece una paradoja: por una parte, se trata de casos de irracionalidad, por la otra la teoría política no puede resignar sus aspiraciones de elaborar una teoría, una sistematización conceptual de esos casos. La paradoja consiste en que la teoría política aspira a formular en términos teóricos o conceptuales situaciones en las que la irracionalidad parece no ser compatible o no compadecerse con las teorías. Naturalmente, la incompatibilidad surge sobre todo cuando se trata de expresar una teoría del déficit democrático en términos normativos. En efecto, ¿cómo puede ser norma, lo que en sí mismo es irracional? ¿Cómo puede expresarse en términos conceptuales lo que la teoría política suele tipificar como la máxima irracionalidad de la teoría política, i.e., la neutralización del ejercicio de todos los poderes y su concentración en un poder único?

Creo que existe, sin embargo, la posibilidad de formular una teoría del déficit democrático utilizando la doctrina que hemos analizado, pero sustituyendo su naturaleza normativa y transformándola en descriptiva. Estos esquemas *descriptivos* de la lógica interna del estado de excepción constituyen esfuerzos de la razón para expresar en términos conceptuales lo que, presentado en términos normativos, aparece como inaceptable para la razón.

ESTUDAR FILOSOFIA MEDIEVAL

Luís Alberto De Boni
PUC - RS

Este trabalho faz parte da apresentação do volume *Filosofia Medieval - Textos*, publicado pela EDIPUCRS (Porto Alegre, 2000).

Em agosto de 1997, em Erfurt, na Alemanha, realizou-se o X Congresso da SIEPM (*Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*). Inscreveram-se para o evento mais de 600 especialistas, provenientes de quase 50 países. Imagine-se a Babel que se instalou, pelo fato de haver 6 línguas oficiais (latim, alemão, espanhol, francês, inglês e italiano), sabendo-se que são raros os que dominam todas essas línguas; e nem sempre um russo é de todo compreensível em seu francês, ou um japonês é tão fluente em seu alemão, ou um brasileiro em seu inglês. Mas os problemas de comunicação não empanaram o Congresso; pelo contrário, deram-lhe o brilho da universalidade.

Dos presentes, uma centena eram meus conhecidos. Sei deles no quê são especialistas, que obras escreveram, em que instituição trabalham. De quase todos conheço também alguns dados pessoais. Assim, uma professora é sacerdote da Igreja Episcopaliana dos Estados Unidos; um respeitado pesquisador italiano é ateu confesso, como ateus são também diversos alemães; há marxistas convictos; há freiras católicas e evangélicas; vários são padres católicos; os livre-pensadores também se fazem presentes; os nórdicos são todos, ou quase todos, evangélicos luteranos; dos países árabes provêm pesquisadores de fé muçulmana; há judeus; entre os japoneses, a maioria segue religiões orientais; gregos, russos e búlgaros são ortodoxos.

Dos países latinos, a maior parte são católicos, alguns não tão praticantes.

Talvez alguém, ao ler o parágrafo acima, venha a dizer: “Mas que interessa a vida particular dos indivíduos? O importante não são as convicções pessoais, pois cada um tem as suas; importante é que alguém seja competente em sua área de pesquisa. E por mais ressalvas e distinções que se façam, por mais que se apele para teorias hermenêuticas, por mais que se fale no modo pessoal de chegar-se a um problema, há sempre um mínimo de objetivo, que é a condição de possibilidade de toda a comunicação. Assim, por exemplo, um frade dominicano, um pesquisador islâmico e um ateu podem tratar da noção de pessoa, ou do problema da existência de Deus, em Tomás de Aquino, Duns Scotus e Ockham, sem que suas convicções religiosas interfiram no estudo”. Concordo plenamente com a observação e por ela pautei meu trabalho. Por isso, interessei-me pela competência acadêmica dos colegas, independentemente de suas convicções ideológicas, religiosas ou políticas. Aliás, quando me disseram, numa livraria católica de Roma, que não vendiam a *Storia della Filosofia Medievale* de Cesare Vasoli, porque ele era comunista, fiquei abalado, não tanto pelo fato de a livraria não lhe vender a obra, mas por jamais haver percebido ressaibos de marxismo naquele volume, que considero dos melhores textos sobre o tema.

Mas nem sempre foi assim. Ou melhor: até há poucos anos não era assim.

A história dos estudos de Filosofia Medieval não é tão longa, e pode ser relativamente bem datada. O Renascimento, a Reforma e o Iluminismo voltaram-se conscientemente contra a Idade Média. Este, principalmente, partiu de um preconceito: era necessário deixar de lado tudo o que foi escrito como Filosofia, entre a Antigüidade e os tempos modernos. É célebre o dito de que entre o fechamento da Academia Platônica por Justiniano, em 529, e o *Discurso sobre o Método*, de Descartes, em 1637, existe um vazio de 1.108 anos. A afirmação pode parecer estranha para o leitor moderno, mas foi no espírito dela que se fundou Curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, na década de 30: no es-

quema do célebre *Sprung über das Mittelalter* (o salto por sobre a Idade Média), passava-se de Proclo a Descartes com a maior naturalidade. Transcorreu meio século antes que se criasse a cadeira de Filosofia Medieval na mais renomada instituição de ensino superior do Brasil.

Como se explica este fenômeno? A meu modo de ver, trata-se de um caso multifacetado, cuja análise pormenorizada ultrapassaria os limites da presente introdução. Resumidamente, pode-se dizer que o pensamento escolástico, após 1350, perdeu muito de seu vigor. Homens como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Rogério Bacon, Boaventura, Pedro Olivi, João Duns Scotus, Mestre Eckhart, Dante Aligheri, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham encheram o século que media entre 1250 e 1350. Aqueles que os seguiram não tiveram o mesmo fôlego, sendo que muitos, apegados à escola de algum destes mestres, tornaram-se meros repetidores. Era de esperar que o Renascimento pedisse ares novos também à Filosofia, embora deva-se admitir que, com relação a essa, ele foi muito contundente nas críticas, mas paupérrimo em novas idéias. Já a Reforma, defrontando-se com a *via moderna*, pregava um retorno à Palavra divina, relegando como querelas de um pensamento decadente o que provinha dos debates acadêmicos da época. O Iluminismo, por sua vez, principalmente o francês, marcadamente anti-eclesiástico, buscava uma Filosofia das luzes, que ignorasse o mundo de trevas que a precedera¹.

¹ Entre o enunciado e os fatos, houve sempre dissonâncias. Estudos atuais mostram que os renascentistas, mesmo os mais críticos, como Rabelais, abeberavam-se em fontes que lhes eram bem conhecidas (Cf. F. Bottin. *Il Riso degli Umanisti e le Chimere dei Medievali* - manuscrito). No caso da Reforma, onde, aliás, a posição de Melanchton divergia da de Lutero, convém observar que os primeiros historiadores da Filosofia Medieval foram exatamente alemães luteranos dos séculos XVII e XVIII; em sua oposição à Igreja Católica acusavam os medievais tanto de servilismo ao papa como de racionalismo (como se uma coisa não excluísse a outra); tanto de estar a serviço de Aristóteles como do papado (como se o papado tivesse sido promotor da leitura de Aristóteles nas universidades do século XIII), como

A Filosofia Escolástica, no decorrer dos séculos, foi perdendo força mesmo dentro da Igreja, na medida em que as novas teorias da Física, bem como o Racionalismo, o Empirismo, o Sensismo e outras correntes filosóficas passavam a ocupar um espaço sempre maior nos manuais eclesiásticos. O que dela sobreviveu, nas escolas católicas, não foi tanto como Filosofia, mas como repetição ou partido: tomistas e scotistas, por exemplo, digladiavam-se defendendo as idéias de seus patronos, e quanto melhor os defendiam, mais os traíam, esquecendo-se de que a verdadeira Filosofia não consiste na repetição, nem na dissecação anatômica do texto, mas em “captar conceitualmente seu mundo”, como diria Hegel; ou, segundo o dito de Tomás de Aquino: “O estudo da Filosofia não consiste em saber o que outros disseram, mas em procurar a verdade das coisas”. Alguns pensadores de valor, como Tomás de Vio Caietano, João de Santo Tomás e Pedro Fonseca, foram mais ou menos ignorados pelos pósteros. Francisco Suárez e Fran-

observa F. van Steenberghen. (*Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale*. Louvain, 1974. p. 38). Quanto aos iluministas, sabe-se hoje, por exemplo, que, ao escrever alguns artigos de cunho filosófico em seu *Dictionnaire Historique et Critique*, Pierre Bayle, através dos jesuítas da Segunda Escolástica, seguia esquemas e tomava idéias de pensadores medievais que, logicamente, não eram citados, como também não eram citados os jesuítas. É o caso, por exemplo, do verbete *Pyrrhon*, que L. M. De Rijk (*La Philosophie au Moyen Âge*. p. 206-209) mostra provir de Roderigo Arriaga (1592-1667), jesuíta neo-escolástico espanhol. Quanto mais se estuda o pensamento filosófico que medeia entre os séculos XIV e XVIII, mais se confirma o que observam M. F. B. Brocchieri e M. Parodi (*Storia della Filosofia Medievale*. p. VIII): “[...] si dimentica troppo spesso che, passata l'irritazione umanistica per le 'inutile sottilezze logiche', ghi intellettuali del Rinascimento, della Riforma e del Seicento possedevano nella loro biblioteca, leggevano e annotavano i libri di Ockham, di Tommaso d'Aquino, di Duns Scoto, di Durando di San Porziano, di Giovanni di Salisbury e persino di un enciclopedista mediocre come Alessandro Neckham”. Sobre o que os iluministas sabiam de Duns Scotus, a quem tanto criticavam, cf. G. Piaia, *Immagini di Duns Scoto nel secolo dei lumi*. In: *Veritas* 155 (39), 1994, pp. 461-480.

cisco Vitória encontraram seu lugar na História como fundadores do Direito Internacional, não como escolásticos. Por muitos anos pensou-se mesmo que a Filosofia Moderna surgiu quase que de si mesma, sem dever nada aos séculos que a precederam². Só há poucos anos os estudiosos dedicaram-se a um estudo histórico-genético, a fins de descobrir quanto e por quais caminhos o pensamento moderno é devedor do pensamento medieval³.

² Pela pena de alguns de seus autores mais representativos, a Filosofia Moderna dizia desconhecer ou desprezar o que anteriormente fora escrito, por parecer-lhe inócuo. Dois deles mereceram estudos especiais, com resultados surpreendentes. Como se sabe, E. Gilson voltou-se para a Filosofia Medieval ao escrever sua tese de doutorado sobre Descartes, quando então constatou como este ex-aluno dos jesuítas devia aos medievais muito mais do que admitia e do que afirmavam até seus críticos (Cf. E. Gilson. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris, 1913. Id. *Étude sur la Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris, 1930. Id. *Index Scolastico-Cartésien*. Paris, 2. ed. 1970). O segundo pensador é Hobbes. Ele também refere que perdeu tempo com a leitura dos medievais, com os quais quase nada apreendeu (*Vitae Hobbiana Auctarium*. Opera Latina. London, 1839 – reimpressão Aalen, 1966 – vol. I, p. LXXXI s.). Entretanto, há anos, os especialistas afirmam que ele conhecia muito bem a obra de Scotus e Ockham, aos quais deve algumas das idéias mestras em que se fundamenta sua obra política (Cf. J. H. J. Schneider. *Thomas Hobbes und die Spätscholastik*. Tese. Bonn, 1986).

³ Trabalho modelar é, por exemplo, o de L. Honnefelder. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce* (Hamburg, 1987), onde é demonstrado que a leitura metafísica da realidade, feita por Duns Scotus, foi assumida por Suárez. Esse, graças principalmente às *Disputationes metaphysicae*, que no século XVIII tiveram dezenas de edições na Alemanha, tornou-se a leitura principal e mais importante de um mundo, onde rareavam exatamente os gênios especulativos. Sua influência sobre Wolff e, através deste, sobre Kant, fez com que uma forma alternativa de leitura da *Metafísica* aristotélica, proposta por Duns Scotus, chegasse aos tempos modernos.

Tais constatações são, porém, recentes. Durante cerca de 400 anos, acreditou-se que a Idade Média era um estágio definitivamente superado na história da humanidade. Ela interessava apenas à Igreja Católica que, parecia, mantinha-se tão retrógrada quanto o passado que defendia.

Foi o romantismo que, por primeiro, percebeu que a Idade Média constituía chave de compreensão da cultura ocidental e, por isso, começou a apreciá-la com outros olhos. O movimento teve seu eixo na França, onde o eclético V. Cousin, que já publicara em 1838 as *Ouvrages Inédits d'Abélard*, lançou, entre 1849 e 1859, os dois volumes de *Petri Abelardi opera*. A. Jourdain⁴, F. Ozanan⁵, X. Rousselot⁶, Ch. Rémusat⁷, Ch. Jourdain⁸, entre outros, e E. Renan, com seu clássico *Averroès et l'Averroïsme* (1852), foram alguns dos pioneiros.

No decorrer deste período formaram-se, aos poucos, algo assim como duas escolas históricas, que prosseguiram separadas por cerca de um século. De um lado, a escola racionalista, herdeira do movimento laico, principalmente nas universidades; de outro lado, a escola católica, acoplada, em grande parte, à redescoberta de Tomás de Aquino. A formação anticlerical e, em alguns casos, mesmo anti-cristã dos primeiros, levou-os a considerar a Filosofia Medieval como produto de uma civilização com a qual antipatizavam e, por isso, negavam mesmo qualquer valor filosófico ao pensamento medieval, no qual viam apenas importância histórica e cultural; a formação católica dos segundos, em contraposição, fez com que, muitas vezes, tomassem o pensamento medieval como modelo atemporal de trabalho filosófico. É compreensível que, a partir de tais posições, o diálogo entre os dois grupos fosse difícil.

⁴ *Recherches Critiques sur l'Âge et l'Origine des Traductions Latines d'Aristote* (1819).

⁵ *Dante et la Philosophie Catholique* (1838).

⁶ *Études sur la Philosophie dans le Moyen Âge* (3 vol., 1840-42).

⁷ *Abélard* (2 vol., 1845); *Saint Anselme* (1853).

⁸ *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (1858).

Entre os racionalistas cabe citar, em primeiro lugar, o mais célebre deles: J. B. Hauréau. Voltaireano e livre-pensador, homem de grande cultura, trabalhando no gabinete de manuscritos da Biblioteca Nacional de Paris, publicou, entre outros escritos, a *Histoire de la Philosophie Scolastique* (3 vol. 1872-1880), obra que conserva validade até hoje. A seu modo de ver, a história da escolástica é a história da luta da razão, a fim de emancipar-se da fé, cabendo um lugar preponderante aos nominalistas, como precursores do racionalismo moderno.

Na Alemanha, nesta época, C. Prant, no melhor estilo racionalista, lançava, em 4 volumes, a *Geschichte der Logik im Abendlande* (1855-1870). Trata-se de outro texto de fundamental importância, principalmente para o estudo da lógica medieval, da qual o autor não percebeu e não podia perceber todo o alcance, nos três volumes a ela dedicados, pois faltavam-lhe os conhecimentos teóricos que só os estudos mais recentes de Lógica alcançaram. Uma observação de F. van Steenberghen⁹ sobre esta obra, coloca-a corretamente no quadro das disputas ideológicas do tempo: “Considerando-se a antipatia que ele manifesta com relação aos escolásticos, cabe perguntar por que empregou tanto tempo para retirá-los do esquecimento”. Tal como J. B. Hauréau, também C. Prantl concorda com V. Cousin, julgando que o grande problema dos medievais foi a querela dos universais.

F. Picavet representa um passo de aproximação entre as duas correntes. Em suas obras principais, *Esquisse d'une Histoire Générale et Comparée des Philosophies Médiévales* (1905) e *Essais sur l'Histoire Générale et Comparée des Théologies et des Philosophies Médiévales* (1913), insiste não somente em afirmar que a Idade Média possui um interesse fundamental para a história das idéias e da Filosofia e que há verdadeiros filósofos naquele período, como também no fato de que o pensamento medieval é complexo e diversificado (motivo pelo qual fala em “Filosofias medievais”). Contudo, preso a esquemas comteanos, vê a Filosofia Medieval como pertencen-

⁹ *Ibid.*, p. 48

te ao estágio teológico da humanidade e, por isso, julga que o principal inspirador dela, ao contrário do que se dizia, não foi Aristóteles, e sim Plotino. Com isso, porém, acentua, na Idade Média, o elemento de continuidade, não somente com relação à Filosofia Antiga, mas também com relação à Moderna.

Empenhado em encontrar espaço acadêmico para seus estudos, F. Picavet fundou, em 1896, a *Société pour l'Étude de la Scolastique Médiévale*. Em 1888 havia conseguido a instituição de uma cátedra para o estudo das relações entre a Teologia cristã e a Filosofia, sendo ele o primeiro titular; e, em 1906, na Sorbonne, viu criado, na Faculdade de Letras, o *Cours d'histoire des Philosophies Médiévales*, tornando-se o primeiro titular e mantendo-se no cargo até o ano de sua morte, em 1921, sendo então substituído por E. Gilson.

Entre os demais historiadores racionalistas, onde há vultos como L. Brunschvicg, L. Gauthier e K. Vorländer, cabe citar, sem dúvida, E. Bréhier. Um artigo seu, de 1931, intitulado *Y a-t-il une Philosophie Chrétienne?*¹⁰ Desencadeou uma polêmica que, por longos anos, agitou os especialistas. Em 1938 publicou a importante *La Philosophie au Moyen Âge*. Segundo ele, houve, na Idade Média, um grande esforço intelectual, mas o cristianismo, que é um anúncio de salvação, de caráter moral e prático, não é uma doutrina especulativa. Trata-se, pois, de duas realidades heterogêneas, que seguiram seus próprios caminhos, independentes uma da outra e a Filosofia seguiu o seu, por vezes, apesar do cristianismo, que no período medieval a paralisou, devido ao controle exercido pela Igreja sobre a cultura. O único contributo da Filosofia medieval foi o do esforço doloroso de emancipação da inteligência¹¹.

Do lado católico, a renovação que se anunciava na Igreja, na segunda metade do século XIX, fez-se sentir também entre os filósofos e os historiadores da Filosofia. O racionalis-

¹⁰ *Revue de Métaphysique et de Morale*. Abr-jun 1931. pp. 133-162.

¹¹ A respeito do debate sobre a existência ou não de uma Filosofia cristã, E. Gilson recenseou os principais textos em *L'Esprit de la Philosophie médiévale*. 2ª ed. Paris: 1948, pp. 411-440.

mo prosseguia no caminho de laicização da sociedade, mas não se pode dizer que ele constituísse um corpo doutrinário delimitado, ou que se houvesse institucionalizado. Com a Igreja Católica acontecia algo diferente: em seu projeto de renovação, ela traçou diretivas de estudo canonicamente institucionalizadas. Isso fez com que pesquisas, trabalhos, publicações encontrassem formas de continuidade que perpassaram decênios.

Deve ser levado em conta, quando se fala do surgimento dos estudos medievais na Igreja Católica, que eles tiveram, quase sempre, um cunho eminentemente reacionário, na medida em que foram promovidos para combater não apenas as filosofias que pareciam opor-se ao Cristianismo, mas também toda e qualquer tentativa de aproximar-se delas, de dialogar com elas, de incorporar à Teologia ou ao debate filosófico o que pareciam ter de válido.

Propostas de atualização filosófica ou política foram condenadas, quase sempre, a partir de um ponto de vista teológico de forte caráter conservador. Assim, na França, H. F. Lamennais (1782-1854), de idéias tradicionalistas, criticando os excessos da Revolução, mas também o que não se podia mais sustentar na Igreja, defendeu a abertura para um mundo diferente, com valores democráticos, no qual participassem as grandes massas trabalhadoras, e onde, de direito e de fato, houvesse separação entre Igreja e Estado. O resultado foi sua condenação por Roma em 1832 e 1834¹².

Na Alemanha, G. Hermes (1775-1831), partindo do princípio que a Filosofia tradicional estava superada, procurou incorporar a *Crítica da Razão Pura* de Kant em seu trabalho teológico. A condenação, por parte de Roma, veio *post-*

¹² A respeito das condenações de pensadores católicos no século XIX, cf. P. J. Fitzpatrick. "Neoscholasticism". In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. pp. 838-852; E. Coreth et alii. *Filosofía Cristiana en el Pensamiento Católico de los siglos XIX y XX*. Madrid, 1994, 2 vol. (original alemão, 1988). De H. F. Lamennais foi traduzido há pouco o livro *Paroles d'un Croyant (Palavras de um Crente)*. São Paulo, 1999), obra publicada em 1834, com 28 edições em poucos meses e tradução em várias línguas.

mortem, em 1835, sendo confirmada depois, pela Constituição Dogmática do Vaticano I, em 1870. Na Áustria, A. Günther (1783-1863), intelectual de nível, que debateu o pensamento de Hegel, Feuerbach e Marx, tentou incorporar Hegel à Teologia Católica, sendo condenado em 1857. Na Alemanha, J. Frohschammer (1821-1893), procurou o mesmo com Fichte, sendo condenado em 1862.

Na Itália, V. Gioberti (1801-1852), defensor da reaproximação entre a cultura moderna e o catolicismo, foi condenado por ontologismo em 1849 e 1852. Algo semelhante aconteceu com o bispo Antônio Rosmini-Serbati (1797-1855), também aberto aos novos tempos, com os quais deseja reconciliar a Igreja. Coube-lhe igualmente a sorte de, *post mortem*, em 1887, ter 40 teses pinçadas de suas obras e condenadas.

Por trás da maioria destas condenações esteve o jesuíta J. Kleutgen (1811-1883), durante longos anos residente em Roma, onde trabalhou como prefeito de estudos da Universidade Gregoriana e assessor do Santo Ofício. Foi presença importante na Constituição Dogmática do Vaticano I e, provavelmente, na elaboração da encíclica *Aeterni Patris*. Suas obras *Theologie der Vorzeit Vertheidigt* (3 vol. 1853-1870) e *Philosophie der Vorzeit Vertheidigt* (2 vol. 1860-1863), marcos importantes para o desenvolvimento dos estudos medievais, são modelo daquela visão conservadora, que mede o pensamento moderno por padrões escolásticos¹³.

Não deixa de ser interessante que os autores condenados por Roma e aqui mencionados foram sacerdotes católicos de vida exemplar. H. F. Lamennais, por exemplo - considerado, junto com K. Marx, o maior visionário do século XIX -, renunciou até ao título nobiliárquico para estar mais próximo aos

¹³ Sobre J. Kleutgen, e sobre a Neo-escolástica alemã e austríaca, cf. P. Walter, La filosofía escolástica en el mundo de lengua alemana. In: E. Coreth et alii. *op. cit.* pp. 123-180. Nesta obra, aliás, encontram-se estudos monográficos importantes sobre os demais medievalistas aqui enumerados, como H. Denifle, F. Ehrle, M. De Wulf, P. Mandonnet, M. Grabmann, E. Gilson e outros.

pobres. A. Rosmini, fundador de uma congregação religiosa, encontra-se em processo de beatificação. Todos eles, sintomaticamente, tinham duas coisas em comum: a convicção de que era necessário dialogar com o pensamento de seu tempo e a certeza de que o *Ancien Régime* pertencia definitivamente ao passado. O que a eles se opôs, acima de tudo, não foi a ortodoxia católica que se sentiu ameaçada; foi a falta de sentido histórico dos que os condenaram. Para estes, as verdades eternas, tão bem estudadas pelos escolásticos, possuíam uma validade acima de qualquer época e o que delas discordasse sabia a erro. Havia, portanto, uma lógica interna na recusa que o mundo moderno fazia do ressurgir da Escolástica, e alguns decênios haveriam de transcorrer, antes que os dois lados se aproximassem.

O impulso maior para os estudos medievais dentro da Igreja Católica proveio, sem dúvida, da encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, em 1879. Esta carta apostólica, para cuja correta compreensão deve-se lê-la em seu tempo, captou o que se esboçava no renascimento do tomismo, por obra de autores como J. Kleutgen, H. D. Lacordaire, G. Sanseverino, M. Liberatore e L. Taparelli. Numa Igreja que se encontrava na defensiva, ante os “erros” dos tempos modernos – Criticismo, Idealismo, Positivismo, Eclétismo, Evolucionismo, Marxismo – o papa, como se pode compreender, apelava para a restauração da escolástica, e principalmente para o estudo do tomismo, com claro interesse apologético: defender a fé contra os ataques das novas Filosofias. Contudo, do texto promanaram algumas idéias que marcariam os historiadores e os pensadores católicos daí por diante: a separação entre Filosofia e Teologia; a subordinação, para o crente, da Filosofia ante a Teologia; a importância do conhecimento aprofundado do pensamento medieval, principalmente de Tomás de Aquino e, acima de tudo, o significado do estudo da Filosofia para a Igreja.

A conclamação pontifícia encontrou um eco maior do que talvez até o próprio papa poderia esperar. É impossível

sintetizar em poucas linhas o que foi a renovação católica, cabendo aqui, tão-somente, apresentar alguns resultados¹⁴.

Em Roma, as diversas universidades religiosas, especialmente a Gregoriana, sob a direção dos jesuítas, tornaram-se centros de estudos do pensamento medieval e de formação do clero de todo o mundo, numa linha tomista um tanto conservadora.

Em Paris, já em 1875, por determinação do episcopado, Mons. M. D'Hulst havia fundado o Instituto Católico, o qual transformou-se no grande catalizador da renovação católica da França, país fortemente marcado pelo laicismo da Revolução Francesa. Os dominicanos de Le Saulchoir, tendo à frente P. Mandonnet, fundaram *Bibliothèque Thomiste* e o *Bulletin Thomiste* (1921). Antes, em 1893, em Friburgo na Suíça, havia sido fundada a *Revue Thomiste*, por T. Coconnier, juntamente com P. Mandonnet. E. Gilson, de sua parte, fundou os *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Âge* (1926) e a coleção *Études de Philosophie Médiévale* (1930).

Em Lovaina, sob a direção bem mais aberta de P. D. Mercier, mais tarde nomeado cardeal, criava-se, em 1882, uma cátedra de Filosofia Medieval, que, em 1894, transformou-se no Instituto Superior de Filosofia. Neste mesmo ano lançou-se a *Révue Néo-Scholastique de Philosophie*, chamada mais tarde de *Revue Philosophique de Louvain*. M. de Wulf e F. van Steenberghen são dois entre os nomes mais eminentes daquela universidade belga.

Em München, o centro de estudos medievais contou com professores renomados, como G. v. Hertling, C. Baeumker e M. Grabmann. C. Baeumker foi o idealizador e primeiro diretor da coleção *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster, 1891 s. Ao assumir a direção, M. Grab-

¹⁴ As histórias da Filosofia, de autores católicos, ao tratarem da Neoescolástica, apresentam maiores detalhes. Cf. para uma visão panorâmica, além da obra citada na nota anterior, L. Franca. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro, 17. ed. 1957. p. 250-258; T. Urdanoz. *Historia de la Filosofía*. vol. V, Madrid, 1975. p. 599-646.

mann acrescentou, *und der Theologie*, após *Philosophie*). De fundação mais recente (1950), mas de grande relevância, é o Thomas-Institut da Universidade de Köln, organizado por J. Koch e dirigido, durante longos anos, por A. Zimmermann. Entre as edições do instituto encontra-se a coleção *Miscellanea Mediaevalia*.

Por obra de A. Gemelli, fundava-se, em Milão, em 1921, a Università del Sacro Cuore, o mais renomado centro de estudos de Filosofia Medieval da Itália, cuja principal publicação é a *Rivista Neo-Scolastica di Filosofia*.

Alguns anos depois, em 1929, surgiu no Canadá o Instituto Pontifício de Toronto, sob a direção de E. Gilson, tendo como órgão divulgador de pesquisas a revista *Mediaeval Studies*. Em 1931, fundou-se o Instituto Pontifício de Ottawa, sob a direção de D.-M. Chenu. Nos Estados Unidos, em 1925, criou-se a Mediaeval Academy of America, em Cambridge (Mass). Em 1943, os franciscanos fundaram a Universidade Saint Bonaventure, com nomes como os de Ph. Boehner, A. Wolter e G. Gál. Já antes, a Catholic University of America, em Washington, tornara-se reconhecida instituição católica de ensino superior, com importantes estudos sobre o pensamento cristão medieval¹⁵.

As universidades de Münster, Freiburg, Lille, Tolosa, Salamanca, Barcelona, Madrid, Breslau, Varsóvia, Cracóvia, Nijmegen, Firenze, Padova, Oxford, Cambridge, entre outras, foram também grandes centros difusores do pensamento medieval.

No início dos estudos de Filosofia Medieval, percebeu-se com clareza que era necessário, antes de mais nada, um longo trabalho técnico interdisciplinar, tal como já fora realizado com o pensamento antigo. As edições não eram seguras; atribu-

¹⁵ A defasagem da pesquisa brasileira, quando comparada com a de outros países, como não podia deixar de ser, manifesta-se também na área de Filosofia Medieval. Dois acontecimentos são significativos: Em 1981 houve o primeiro encontro de medievalistas do país; e só na década seguinte foi fundada a Comissão de Filosofia Medieval.

íam-se a um autor textos que não pertenciam a ele; os arquivos possuíam milhares de manuscritos, quase todos inéditos; de pensadores importantes, como Síger de Brabante, Boécio de Dácia, Nicolau de Autrecourt, Witelo, conhecia-se pouco mais que o nome; não muito mais se sabia da maioria dos pensadores árabes e judeus; lendas e apologias desvirtuavam a memória dos mortos; falhas cronológicas misturavam fatos; ignorava-se quase tudo sobre a organização dos estudos na universidade medieval; a Faculdade de Artes era uma ilustre desconhecida; das traduções de gregos e árabes para o latim não se possuía nenhum estudo científico, etc.

Para superar tais dificuldades, o dominicano H. Denifle e o jesuíta F. Ehrle (depois cardeal), radicados em Roma, fundaram, em 1885, o *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*.

Anos antes iniciara-se um outro capítulo da recuperação histórico-literária: o das edições críticas. Ao constatar que se encontrava esgotada, há decênios, a obra de Tomás de Aquino, na edição preparada por ordem do papa Pio V (daí o nome de *editio piانا*), Leão XIII ordenou aos dominicanos – e colocou-lhes recursos à disposição – que providenciassem uma nova edição. Surgiu assim a *editio leonina*, um trabalho de fôlego, cujo primeiro volume veio a lume em 1880 e que prossegue até hoje. Os franciscanos, no período entre 1882 e 1902, lançaram os 10 volumes da *Opera Omnia* de São Boaventura, o primeiro autor medieval a ter uma edição crítica, tida a até hoje como modelar. Depois, publicaram, entre outros de seus confrades, a *Summa* e as *Quaestiones Antequam Esset Frater* de Alexandre de Hales e, desde terceira década do século, sob a direção de E. Longpré e, depois, de C. Balic, entregaram-se ao difícil projeto de preparar a edição crítica de Duns Scotus. Seus colegas americanos de Saint Boaventure, a partir de 1963, publicaram, em 17 volumes, a *Opera Theologica* e a *Opera Phi-*

losophica de Guilherme de Ockham¹⁶. O Instituto Filosófico de Louvain, sob a direção de M. De Wulf, tomou a si o encargo de editar, em 15 volumes, *Les Philosophes Belges*. Em trabalho individual, que se estendeu por décadas, o monge alemão, F. S. Schmitt, publicou a *Opera Omnia* de santo Anselmo (Seckau/Edimburg, 1938-1961). A arquidiocese de Köln, por sua vez, responsabilizou-se pela edição da *Opera Omnia* de Alberto Magno, estando já publicados cerca da metade dos 40 volumes previstos. Sociedades leigas também se voltaram para este difícil trabalho, como no caso da edição da obra de Mestre Eckhart, financiada pela Deutsche Forschungsgemeinschaft, desde 1936, e da de Nicolau de Cusa, patrocinada pela Academia de Ciências de Heidelberg, desde 1939. De Raimundo Lúlio, a obra latina é editada pela Universidade de Freiburg, enquanto a catalã fica a cargo da Universidade de Mallorca. Em data mais recente, em Copenhague iniciou-se a publicação do *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, e na Alemanha o *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*. Nas últimas décadas, graças principalmente aos meios eletrônicos, as edições de pensadores medievais multiplicaram-se e são levadas a cabo tanto por iniciativa eclesiástica, como por interesse da comunidade acadêmica.

E. Gilson, historiador e filósofo, merece menção especial. É considerado, com justiça, como o principal medievalista do século XX, quer pela amplitude e quantidade de suas obras, quer pelas teses de que defendeu e pelos caminhos que abriu. Ao doutorar-se, em 1913, sobre *La Liberté chez Descartes et la Théologie* e *Index Scolastico-Cartésien*, acabou descobrindo a Idade Média. No mesmo ano obteve vaga como professor em Lille. Em 1919 foi nomeado professor em Strassbourg e, em 1921, ele, católico praticante, assumiu a cátedra de História da Filosofia Medieval na Sorbonne, sucedendo a F. Picavet. Espírito perspicaz, julgou possível conciliar as teses católicas com

¹⁶ A *Opera Politica* deste autor foi publicada na Inglaterra por R. F. Bennett, H. S. Hoffler e J. G. Sikes (Manchester, 1940-1997), em 4 volumes, faltando ainda a edição crítica do *Dialogus*, em andamento.

as racionalistas. Se, com os primeiros, afirmava que a Idade Média produziu verdadeiros filósofos e verdadeira Filosofia, contudo, com os segundos, admitia que tal Filosofia tinha traços particulares, porque marcada pela influência decisiva do Cristianismo. Mas aqui separa-se novamente dos racionalistas, ao julgar de modo positivo tal influência.

Essas idéias surgem já em sua primeira obra como professor: *Le Thomisme. Introduction au Système de Saint Thomas d'Aquin* (Strasbourg, 1919). Nela afirma que Tomás de Aquino e Duns Scotus, para mencionar apenas dois nomes, são filósofos de primeiro plano e produziram uma verdadeira Filosofia. Ao mesmo tempo, porém, observa, que o que eles possuem de mais pessoal em Filosofia é o que se encontra na obra teológica, pois Tomás de Aquino - a quem se atém - não escreveu nenhuma obra onde sistematize seu pensamento filosófico, que deve ser procurado dentro dos textos teológicos. Pouco depois, em *Études de Philosophie Médiévale* (Strasbourg, 1921), acentuava a importância de Tomás de Aquino, como o primeiro pensador que, na história do cristianismo, restaurou a idéia de uma Filosofia autônoma. No ano seguinte publicou um pequeno volume, *La Philosophie au Moyen Âge. De Scot Érigène à Guillaume d'Occam* (Paris, 1922)¹⁷, onde, criticando as teses racionalistas, afirma de que a história da Filosofia Medieval é, no mais fundo de si mesma, a história do movimento racionalista. Passados dois anos, lança *La Philosophie de Saint Bonaventure* (Paris, 1924), no qual mostra como, ao lado da Filosofia autônoma de Tomás, que se deixa controlar extrinsecamente pela fé, existe na Idade Média uma Filosofia heterônoma, como a de Boaventura, que se constrói deliberadamente sob a influência intrínseca da fé. Gilson julga válidos ambos os modos de trabalhar, e vê na diversidade o enriquecimento do patrimônio

¹⁷ Em 1944 esta obra terá uma edição totalmente modificada, chamando-se: *La Philosophie au Moyen Âge. Dès Origines Patristiques à la Fin du XIV.^{me} Siècle*. Encontra-se traduzida para o português: *A Filosofia na Idade Média* (São Paulo, 1995). Infelizmente, a editora não manteve as importantíssimas notas ao texto, o que em muito desmerece a edição.

cristão. O décimo-quinto centenário da morte de santo Agostinho serviu-lhe como ocasião para, após estudar Boaventura, lançar o importante texto *Introduction à l'Étude de Saint Agustin* (Paris, 1929), onde novamente acentuou as características próprias de um modo cristão de fazer Filosofia. Passadas mais de duas décadas, foi a vez de lançar outra monografia monumental: *Jean Duns Scot* (Paris, 1952). Nesta obra confirma novamente o que F. Picavet e C. Baeumker haviam expressado, isto é, que não se pode falar em “Filosofia Medieval”, no singular, e sim em “Filosofias Medievais”, no plural. A base da argumentação para tanto continua a mesma: se pensadores que possuem uma mesma fé produzem teologias tão diferentes, é porque possuem filosofias diferentes. E nestas filosofias, igualmente ortodoxas, que não se deixam reduzir uma à outra, é preciso fazer uma escolha. No caso, a escolha de E. Gilson foi clara: preferiu o “existencialismo” de Tomás de Aquino ao “essencialismo” de Duns Scotus, sem negar, porém, que outros, por motivos igualmente válidos, poderiam fazer a escolha inversa.

Na década de 30, eclodiu então o debate já mencionado acima, e E. Gilson viu-se atacado pelos dois grupos. De um lado, E. Bréhier, recusando ver nos medievais o que se poderia chamar de “filósofos puros”, por deixarem determinar seu pensamento a partir de um elemento extra-filosófico, que é o dado da fé. De outro lado, P. Mandonnet, dizendo que, na obra de E. Gilson, não houvera uma separação suficiente entre Filosofia e Teologia, no que se refere a Tomás de Aquino. Boa parte da intelectualidade francesa envolveu-se nessa polêmica que conheceu réplicas e tréplicas, em cujo final, porém, as posições haviam-se nuanceado e, em alguns pontos, estavam também mais próximas. Pessoalmente, sou de opinião que o mais importante texto de E. Gilson é *L'Esprit de la Philosophie Médiévale* (Paris, 1932), fruto das Gifford-Lectures. Nele, acima de qualquer polêmica, expõe seu pensamento, ao mostrar a gênese e o desenvolvimento, desde a patrística até o final da Idade Média, dos principais temas das Filosofias cristãs, que as caracterizam como verdadeira Filosofia, diferente da grega.

Personalidade ímpar, E. Gilson soube aproveitar com maestria o que lhe pareceu válido em outros pensadores; como ninguém soube montar grandes sínteses, mais que qualquer outro promoveu os estudos medievais no século XX. Contudo, embora aberto ao pensamento moderno, permaneceu preso à visão católica mais tradicional de considerar a Filosofia Medieval dentro do esquema alvorecer/meio-dia/pôr-do-sol.

A polêmica de 1930 mostrou, entre outras coisas, que também o lado católico não era tão monolítico como se poderia imaginar. E quanto mais se pesquisava, quanto mais se editavam textos, quanto mais se formavam novos pesquisadores (muito deles de proveniência não-eclesiástica e mesmo não-católica), mais as fronteiras iam desaparecendo. Para tanto contribuíram, e muito, os congressos especializados do após-guerra.¹⁸ Somem-se a isso as mudanças que o mundo sofreu no século XX, com a amarga experiência de ditaduras, guerras, genocídios, guerra-fria, com a experiência do ecumenismo, da criação das Nações Unidas e a proclamação dos direitos humanos, e tem-se, em parte, a explicação do que acontece hoje em encontros de Filosofia Medieval, como o de Erfurt: modos diferentes de pensar, de interpretar fatos, de analisar o conteúdo de textos, convicções religiosas ou políticas, proveniência acadêmica não representam mais divisores de águas. Aliás, as múltiplas clivagens fazem com que o mesmo indivíduo pertença a grupos diferentes, o que dificulta facciosismos e sectarismos com os quais a ciência pouco tem a ver.

Um olhar retrospectivo sobre mais de um século de trabalho constata, com facilidade, que boa parte dos estudos não foram propriamente Filosofia, mas História, Literatura,

¹⁸ Para mencionar tão somente alguns dos mais importantes, cabe citar os 10 congressos da SIEPM e os 31 *Mediaevistentagungen* promovidos pelo Thomas-Institut de Köln. Dentre os encontros voltados ao estudo de um autor, os quatro congressos realizados em 1979, comemorando os 900 anos do nascimento de Pedro Abelardo, são imprescindíveis para estudo do pensamento do Mestre Palatino; já os volumes dos sete congressos scotistas são o que de melhor existe sobre Duns Scotus.

Paleografia, requisitos indispensáveis para o trabalho filosófico. Mostra também que a renovação promovida pela Igreja, em seus primórdios, era muito mais de caráter teológico que filosófico, embora as duas áreas, na forma medieval de trabalho, não se deixem separar facilmente.

Além disso, no que se refere à Filosofia propriamente dita, desenvolveram-se duas tendências divergentes. A primeira delas considerou a Escolástica como normativa e, conseqüentemente, tomou a Filosofia Medieval como *philosophia perennis*, isto é, como um saber atemporal, pelo qual se mede a maior ou menor validade das demais filosofias. Com isso, a Filosofia Medieval não é colocada dentro da moldura maior da História da Filosofia, mas repristinada, valendo como uma “condutora confiável e orientadora”¹⁹. Se analisada de perto esta posição, percebe-se que ela relativiza a pesquisa filosófica, tomando-a como parte de uma programa maior (no caso, o da Igreja Católica) ou, como diz W. Kluxen, para ela “o trabalho erudito é primeiramente serviço em favor da Igreja”²⁰. Com isso, facilmente canoniza-se (transforma-se em cânon) um pensador, e por ele avaliam-se os demais. Foi o que aconteceu, muitas vezes, com Tomás de Aquino, que extraído de seu contexto histórico, passou a ser estudado como sendo a própria Filosofia (não muito diferente do modo como os marxistas leram K. Marx). Aliás, foi neste espírito que se publicou a *Aeterni Patris*, e nele, já no final do milênio, ainda foi elaborada a *Fides et ratio*. Em fins do século XIX, esta visão, que era a visão oficial da Igreja a respeito da Filosofia escolástica, foi tão estreita, a ponto de os editores da obra de S. Boaventura, em vez de ressaltarem a originalidade e a importância dos escritos deste autor, sentirem-se obrigados a procurar, de todas as formas, mostrar que ele em nada discordava da ortodoxia de Tomás de Aquino.

¹⁹ As palavras são de M. Grabmann. Cf. W. Kluxen, *La investigación histórica de la filosofía medieval y neoescolástica*. In: E. Coreth et alii (org.), *op. cit.*, p. 336.

²⁰ *Id.* p. 334.

Uma segunda corrente, da qual C. Baeumker foi o mais expressivo entre os pioneiros, considerou a escolástica não como uma síntese, mas como um patrimônio, vendo a unidade deste período como “pluralidade diferenciada de um processo vivo”²¹; conhecê-la a fundo, então, adquiria importância como condição para incorporá-la no debate filosófico contemporâneo, momento crucial em que a erudição histórica transformasse em verdadeira Filosofia.

Resumindo e simplificando: se para o primeiro grupo estuda-se a Filosofia Medieval para, a partir dela, questionar a Contemporânea; para o segundo, estuda-se a Filosofia Medieval para incorporá-la aos debates da Contemporânea. Para estes, então, a leitura de um autor atual, como L. Wittgenstein, que pouco conheceu do pensamento medieval, “pode constituir-se em uma propedêutica à leitura de Tomás de Aquino”²². Este modo de trabalho foi seguido com êxito por filósofos como P. Geach²³, E. Anscombe²⁴ e A. Kenny²⁵. Aliás, os lógicos e analíticos ingleses e norte-americanos voltam-se sempre mais para seus antecessores do medievo, que deixaram importantes contribuições a respeito da suposição, da reduplicação, das antinomias, dos sofismas, dos verbos modais, dos verbos cognitivos, etc.

A volta às fontes e o estudo aprofundado delas refletiu-se, como não poderia deixar de ser, no surgimento de muitos filósofos e teólogos de valor, que ao relerem e atualizarem o pensamento medieval entraram, em grau maior ou menor, em frutífero diálogo com o seu tempo. Qualquer tentativa de nomear os mais importantes dentre eles será incompleta e cometerá injustiças; mesmo assim, cabe citar, além dos já mencionados, entre outros, A. D. Sertillanges, R. Garrigou-Lagrange, M. Bondel, E. Mounier, Ch. Boyer, J. Maritain, H. De Lubac, J. Y.

²¹ W. Kluxen, *op. cit.*, p. 337.

²² R. Pouivet. *Après Wittgenstein, saint Thomas*. Paris: 1997.

²³ *Mental Acts*. London: 1957.

²⁴ *Intentions*. Oxford: 1957.

²⁵ *Action, Emotion and Will*. London: 1963; *Aquinas on Mind*. London: 1993.

Calvez, Y. Congar, J. Maréchal, E. Przywara, F. von Brentano, F.-J. von Rintelen, Edith Stein, J. B. Lotz, R. Guardini, K. Rahner, Max Müller, E. W. Platzeck, H. Maier, J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, J. B. Metz, E. Coreth, L. Honnefelder, B. Lonergan, A. Masnovo, A. Gemelli, A. Maier, A. Ghisalberti, G. Piaia, F. Bottin. Nas fontes medievais abeberaram-se também alguns dos principais pensadores brasileiros, como M. T. L. Penido, L. Franca, A. A. Lima, H. C. de Lima Vaz, C. R. Cirne Lima, E. Stein, U. Zilles, M. A. de Oliveira. Diversos destes autores, como se percebe, não podem ser relacionados pura e simplesmente com o pensamento medieval e, menos ainda, ser chamados de neo-escolásticos. De fato, a partir de uma formação profundamente enraizada nos clássicos medievais, são muito mais filósofos contemporâneos que medievalistas. Isto vale para estrangeiros tanto como para brasileiros.

* * *

Mas, o que é mesmo Idade Média? O que é Filosofia Medieval? Depois de tudo o que foi dito até aqui, talvez pareça estranha a pergunta. Mas não é. Tanto não é que os principais historiadores do período, nos últimos tempos, têm-se debruçado sobre ela e nem sempre encontraram a resposta que esperavam.

Aqueles, a quem chamamos de medievais, jamais se consideraram medievais; como é, pois, que nós os chamamos de medievais? Sabe-se que a expressão *Media aetas* provém da área das artes e foi aplicada à história, em geral, por C. Keller (Cellarius) em fins do século XVII.

Aceitando-se simplesmente a expressão, torna-se necessário introduzir uma periodização na História e – o que nos interessa – na Filosofia, e então divide-se esta em antiga, medieval, moderna e contemporânea. Mas como delimitar cada uma delas? Como indicar, no caso, os *termini a quo* e *ad quem*, isto é, quando começa e quando termina a Filosofia Medieval?

Pode-se dizer que começa e termina com a Idade Média; depois, tomam-se fatos extrínsecos à Filosofia a fim de delimitá-la²⁶. Por exemplo: começa com a queda de Roma, em 476 e acaba com a queda de Constantinopla, em 1453. Inúmeras outras datas podem ser propostas, tanto para o início como para o fim do período. Assim, por exemplo, a morte de Marco Aurélio, em 180, ou o saque de Roma por Alarico, em 410; a descoberta da América em 1492, ou a Reforma de Lutero, com a fixação das teses, em 1517, e assim por diante. Aí surge logo uma objeção: que tem que ver a Filosofia com a queda de Roma ou de Constantinopla? O que estes fatos tiveram de importante para o pensamento? A resposta, dizendo que não se pode pensar a história da Filosofia fora de seu contexto histórico – com o que todos concordam –, não convence de todo, ainda mais se a cisão entre períodos for acentuada, pois ninguém, de fato, foi deitar na Antigüidade e, na manhã seguinte, acordou na Idade Média.

A alternativa de se colocar um “fato filosófico” – na qual eu mesmo acreditei²⁷, aceitando a argumentação de J. Pieper²⁸ - também não leva a nada. De fato, dizer, por exemplo, que o projeto boeciano de tradução dos clássicos gregos, de um lado, e a obra de Nicolau de Cusa, de outro, são as datas limites da Filosofia Medieval, acaba caindo nas mesmas aporias da fixação de uma data histórica extra-filosófica.

A proposta de se considerar um longo período como o caso de uma época e prenúncio de outra, tal como apresentada

²⁶ Cf. a respeito as colocações de J. C. d’A. Araújo Pela delimitação Cronológico-Conceptual de Filosofia Medieval. In: *Estudos de Filosofia Medieval (Leopoldianum, XI – 1984 – n. 32)*, p. 9-22). O autor, embora concluindo pelo específico filosófico, fundamenta sua delimitação em fatos exteriores à Filosofia.

²⁷ L. A. De Boni: *As Origens do pensamento Medieval*. In: Univerta. *Uma História da Filosofia – Verdade, Conhecimento e Poder*. Rio de Janeiro: 1988, pp. 57-85.

²⁸ *Scholastik*. 2ª ed. München: 1981, p. 15-23.

por J. Huizinga em texto célebre²⁹ mostra-se falha. De modo semelhante, H. Blumenberg, em obra que marcou época³⁰, tomando os tempos modernos como caracterizados pela subjetividade, viu a passagem para esta no período que medeia entre Nicolau de Cusa e Giordano Bruno; entretanto, J. Goldstein, em livro recente³¹, mostra que já se encontra em Ockham o que Blumenberg considera como característica da modernidade.

Menos consistente ainda é a definição que toma as expressões “Filosofia Medieval” e “Filosofia Cristã” como sinônimos, o que excluiria o pensamento árabe e judeu e, em contra-partida, deveria incluir no período nomes como os de Malebranche, Leibniz e Blondel³².

Há, porém, um outro problema a ser considerado. Quando falamos em Filosofia Medieval e em Idade Média, estamos, na realidade, absolutizando o modo ocidental-cristão de ler a História, de delimitar a Filosofia. Erigimos nosso tempo em “tempo universal”³³ e com isso perdemos algo de importante: a noção de pluralidade dos tempos. Assim, por exemplo, quando os árabes expandiram-se para o Oriente, no século VII, encontraram não só cristãos gregos, expulsos do império bizantino, que mantinham suas escolas filosóficas; encontraram também filósofos pagãos, remanescentes da Academia de Atenas. Ora, a definição ocidental de Filosofia Medieval não cabe nem àqueles árabes, nem aos cristãos orientais, e menos ainda àqueles filósofos gregos pagãos. Sem dúvida, é possível escrever uma História da Filosofia, ou uma História geral, do ponto de vista ocidental-cristão – e muitos assim o fizeram -, como é possível escrevê-la do ponto de vista árabe. Isto quer dizer que há tempos diversos, interpenetrando-se, correndo paralelos,

²⁹ *O Declínio da Idade Média*. Lisboa-Rio s/d (or. holandês, 1924).

³⁰ *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: 1966.

³¹ *Nominalismus und Moderne*. Freiburg i. Br./München: 1998.

³² O problema da delimitação dos períodos da História da Filosofia, embora pouco debatido no Brasil, possui interessantes trabalhos em outros países. Cf. a respeito L. M. De Rijk. *La Philosophie au Moyen Âge*. pp. 1-64.

³³ A. De Libera, *op. cit.*, 1993, p. XIV.

mas também fazendo com que aqueles que os vivem interpretem a história, a cultura, o mundo, de modo diferente. A chegada do ano 2.000, para citar apenas um caso, será motivo de grandes festividades no Ocidente. Mas que significa a véspera do terceiro milênio para os judeus, que estão comemorando o ano 5.760 de seu calendário? Ou para os muçulmanos, que celebram o ano 1.420 da Hégira?

Se, para o historiador A. De Libera, há uma leitura colonialista da História quando se transpõe o tempo de uma civilização para outras civilizações, para o filósofo E. Bloch há um engano que pode trazer sérias conseqüências, quando julgamos que dentro da mesma civilização, e até mesmo dentro da mesma classe, os tempos corram simultâneos. Ao refletir sobre sua época, procurando a causa do fracasso da revolução comunista na Alemanha, após 1918, e a da ascensão fulminante do nazismo, E. Bloch cunhou o termo *Ungleichzeitigkeit der Zeiten* (a não-simultaneidade dos tempos)³⁴. Através de tal conceito, julgou poder compreender e explicar, em parte, a Alemanha e a Berlim da República de Weimar: Num mesmo país, numa mesma sociedade, observou ele, coexistem não só classes diferentes - o que todos concedem -, mas também, dentro da mesma classe, há indivíduos vivendo cada um seu tempo específico, vivendo a história dentro dos ritmos básicos de sua classe, mas também dentro dos tempos latentes, que geralmente sequer são pesquisados. Por isso, o apelo dos movimentos sociais foi ouvido por cada indivíduo segundo o tempo histórico em que se situava, e não necessariamente no sentido em que foi formulado pelas lideranças. Então, para pessoas presas a tempos míticos, o apelo revolucionário serviu para colocar em ação os sonhos tribais, os mitos do sangue, da raça e da pátria, não os ideais de humanidade. Ora, se podemos dizer que existe uma não-simultaneidade dos tempos dentro de um mesmo país, o que não deveremos dizer então quando o estudo se volta a comparar países, culturas ou civilizações diferentes? O fato de

³⁴ E. Bloch. *Erbschaft dieser Zeit*. 2ª ed. Frankfurt: 1962, pp. 110-126; 1ª ed., 1935.

todos estarem vivendo simultaneamente no mundo não significa que seus tempos também são simultâneos.

Retornando ao tema da delimitação do conceito de Filosofia Medieval, vê-se, pois, que aquilo que costumeiramente chamamos de Idade Média é, na realidade, um conceito carente de precisão científica. Não existe o ‘tipicamente medieval’, não existe forma de delimitar Idade Média e Filosofia Medieval que não caia em aporia. Daí a sugestão do Prof. L. M. de Rijk, de que se tome “Filosofia Medieval” como uma delimitação referente simplesmente à divisão do trabalho acadêmico, dizendo-se então que ela estuda a Filosofia que se produziu no período que vai, por exemplo, do ano 500 ao ano 1.500³⁵.

³⁵ *Op. cit.*, pp. 22-24.

Bibliografia sobre a Filosofia Medieval

a) *Em português*

- BOEHNER, Ph. e Gilson, E. *História da Filosofia Cristã – das Origens a Nicolau de Cusa*. Petrópolis: 1972 (ed. alemã, 1952).
- BRÉHIER, E. *História da Filosofia – a Idade Média* (vol. I, III). São Paulo: 1978 (ed. francesa, 1931).
- CHATELET, F. (org). *História da Filosofia. Idéias, Doutrinas*. (vol. II) *A Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: 1987 (ed. francesa, 1972).
- DE BONI, L. A. *Bibliografia sobre Filosofia Medieval*. Porto Alegre: 1994.
- GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: 1995 (ed. francesa, 1944).
- JEANNEAU, E. *A Filosofia Medieval*. Lisboa: 1980 (ed. francesa, 1963).
- LARA, T. A. *A Filosofia em Tempos e Contratemplos da Cristandade Medieval*. Petrópolis: 1999.
- LIBERA, A. de. *A Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: 1990 (ed. francesa, 1989).
- _____. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: 1998 (ed. francesa, 1993 – esta obra é completamente diferente da anterior, embora leve o mesmo título. É a mais atualizada das histórias da Filosofia Medieval traduzidas para o português).
- MATTOS, C. L. de. *História da Filosofia. Da Antiguidade a Descartes*. Capivari: 1989.
- NASCIMENTO, C. A. R. do. *O que é Filosofia Medieval*. São Paulo: 1992.
- STEENBERGHEN, F. v. *História da Filosofia. Período Cristão*. Lisboa: 1984 (ed. belga, 1973).
- VIGNAUX, P. *A Filosofia na Idade Média*. 2ª ed. Lisboa: 1959 (ed. francesa, 1938 e 1958).

b) *Em outras línguas*

- ARMSTRONG, A. H. (org.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: 1967.

- BEONIO BROCCHERI, M. T. e Parodi, S. *Storia della Filosofia Medievale. Da Boezio a Wyclif*. Bari: 1989.
- BECKMANN, J. P. (et alii). *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: 1987.
- COPLESTON, F. C. *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*. München: 1976 (ed. inglesa: *A History of Medieval Philosophy*, 1972).
- CORBIN, H. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris: 1964.
- CRUZ HERNANDEZ, M. *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico*. 3 vol. Madrid: 1996.
- DELHAYE, Ph. *La Philosophie Chrétienne au Moyen Âge*. Paris: 1959.
- DE RIJK, L.-M. *La Philosophie au Moyen Âge*. Leiden: 1985.
- DE WULF, M. *Histoire de la Philosophie Médiévale*. 6ª ed. Louvain-Paris: 1934-1947. 3 vol.
- DRONKE, P. (org.) *Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge: 1988.
- Flasch, K. *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt: 1987.
- _____. *Das Philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli*. Stuttgart: 1986.
- _____. e U. R. JECK (org.) *Vernunft im Zeitalter des Glaubens oder Gab es im Mittelalter eine Aufklärung?* München: 1996.
- FRAILE, G. *Historia de la Filosofía*. Vol. II. Madrid: 1960.
- GILSON, E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. 3ª ed. Paris: 1958.
- GUERRERO, R. R. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid, 1996.
- _____. *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid: 1985.
- HUSIK, I. *A History of Medieval Jewish Philosophy*. Philadelphia: 1948.
- KNOWLES, D. *The Evolution of Medieval Thought*. 2ª ed. London: 1982.
- KRETZMANN, N., KENNY, A. e PINBORG, J. (org.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: 1982.
- LEAMAN, O. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: 1985.
- LIBERA, A. de. *Penser au Moyen Âge*. Paris: 1991.
- MERINO, J. A. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid: 1993.
- MURALT, A. de. *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale*. Leiden: 1991.

- SARANYANA, J. I. *Historia de la Filosofía Medieval*. 3ª ed. Pamplona: 1998.
- STEENBERGHEN, F. van. *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. München: 1977.
- TOTOK, W. *Handbuch der Geschichte der Philosophie*. vol. II: *Mittelalter*. Frankfurt: 1973 (nesta obra encontra-se a principal bibliografia sobre os autores do período. Trata-se do melhor texto em seu gênero).
- ÜBERWEG, F. e GEYER, B. *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Vol. II: *Die Patristische und Scholastische Philosophie*. 11ª ed. Berlin: 1928 (atualizada quanto às referências bibliográficas, continua sendo obra fundamental).
- VANNI-ROVIGHI, S. La Filosofia Patristica e Medievale. In: C. Fabro (org.). *Storia della Filosofia*. Roma: 1959. p. 130-303.
- VAJDA, G. *Introduction à la Pensée Juive du Moyen Âge*. Paris: 1947.
- VASOLI, C. *La Filosofia Medioevale*. 6ª ed. Milano: 1982.
- WEINBERG, J. *Breve Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid: 1987.

A HARMONIA DO MUNDO, SEGUNDO JOÃO ERIÚGENA*

João Lupi

Universidade Federal de Santa Catarina

1. A Divisão da Natureza.

Toda a obra teológico-filosófica de João Eriúgena está impregnada da intenção de mostrar a coerência de todas as coisas; mas é com certeza no texto de *A Divisão da Natureza*, (*De Divisione Naturae*, ou *Peri Arxon*) que a sistematização atinge seu mais alto grau de integração de tudo o que existe, incluindo Deus, numa concepção totalizante e harmonicamente pensada. Diz ele:

Já falamos brevemente da divisão geral da natureza universal – ela não é uma divisão de gêneros em espécies nem de um todo em suas partes – porque Deus não é um gênero para as criaturas nem as criaturas são espécies em relação a Deus, e muito menos a criatura é gênero em relação a Deus ou Deus uma espécie em relação à criatura. O mesmo pode ser dito do conjunto e suas partes, porque Deus não é o conjunto das criaturas, nem as criaturas são parte de Deus, e muito menos as criaturas são o conjunto divino, ou Deus parte da criatura; contudo, como diz a elevada contemplação de Gregório o Teólogo, nós que participamos da natureza humana somos parte de Deus porque nEle nos movemos e temos o nosso ser, e num sentido metafórico Deus pode ser ao mesmo tempo o gênero e o todo e também a espécie e a parte uma vez que nEle estão to-

* A pesquisa que deu origem a este texto foi iniciada em 1995 na biblioteca do Boston College, Mass./USA, com a orientação do professor Steve Brown e bolsa do CNPq.

João Lupi

das as coisas e tudo o que dEle vem pode razoavelmente e com autenticidade ser predicado dEle. Mas tudo isto só o podemos dizer ao modo de uma contemplação intelectual do universo na qual se inclui Deus e a criatura (A Divisão da Natureza II,523 D – citado a continuação abreviadamente como DN).

Ou seja, num certo sentido João Escoto Eriúgena afirma que Deus se distingue do universo, e esse seria um sentido mais objetivo e formal; mas num sentido mais contemplativo – e portanto usando uma linguagem metafórica e mais livre – Deus e o universo são um só. Ora neste sentido contemplativo o universo é perfeito por causa de Deus. O universo, quando inclui Deus porque se identifica com Ele pode ser dividido simetricamente – geometricamente – de acordo com a divisão da natureza, e nesta divisão simétrica Deus aparece como um lado, uma parte do universo. Mas por ser ao mesmo tempo o princípio e o fim do universo que se distingue dEle, Deus ocupa duas posições na divisão da natureza. O quadro que apresentamos abaixo não foi desenhado por João Eriúgena, mas cremos que dá conta do esquematismo desta concepção:

| | | | |
|----------|-----|------------------|-------------------|
| Natureza | | Criada | |
| | | Sim | Não |
| | sim | as idéias | Deus criador |
| criadora | não | O mundo material | Deus fim do mundo |

- As idéias são os pensamentos divinos que sendo criados, criam todas as coisas
- A Natureza incriada e criadora é Deus como Criador
- O mundo material nem cria nem é criado

- Deus como *fim* é o *lugar* do retorno final de todas as coisas (e como tal não é criador) .

Desta forma a simetria é perfeita, e a harmonia lógica da divisão da natureza é completa, como o quadro demonstra.

2. A teofania cósmica.

Para João Escoto Eriúgena (c.810-c.877) o mundo em seu conjunto é uma teofania, e portanto a ordem do mundo é uma teofania, uma revelação sensível da Ordem suprema do Ser, isto é, da Razão (*logos*). Como manifestação divina, a Natureza (no sentido de *o mundo*, a forma sensível das coisas visíveis) é paralela à Escritura, e tal como ela pode ser estudada para sabermos com quais razões está tecida essa outra túnica de Cristo (*DN: III, 723 D – 724 A* cf. OTTEN, 1996, 85).

Sendo assim, e como a Razão que governa as Causas e os fenômenos está para além da nossa razão, a ordem do mundo muitas vezes não pode ser entendida pelos humanos. Diz ele:

Pois há muitas coisas que surgem na nossa mente de uma maneira maravilhosa e inefável mas que não con- dizem com leis conhecidas, nem desconhecidas, porque estão para além de toda a lei já que a Vontade Divina não pode ser limitada por nenhuma lei, ela que é a Lei das leis e a Razão das razões. (DN III, 661 D).

Nenhuma lei da natureza pode se impor a Deus ou constringer a Sua vontade: só Ele conhece as leis do mundo, e nós só sabemos algumas delas. É por isso que *muitas vezes acontece que as coisas se realizam de modo contrário ao curso normal da natureza, e assim nós percebemos que a Divina Providência governa as coisas não de uma maneira só, mas de muitas* (*DN III, 670 A*); portanto ninguém conhece todas as leis pelas quais o mundo é governado.

Ora se tudo ocorre harmoniosamente, e segundo uma ordem que provém da ordem superior instaurada pela teofania,

um evento irregular não é um evento *fora da lei*, um acaso – que comprometeria a concepção da onipotência divina – mas um evento regulado por outra lei. É a vontade de Deus que cria as leis, e pode criar muitas outras além das que conhecemos, de tal modo que um evento que ocorre segundo uma lei que não conhecemos nos parece irregular, mas não é. Nada no mundo dos fenômenos e efeitos é acidental. *Porque a natureza divina é simples e mais do que simples, e ela está livre, e mais do que livre, de todos os acidentes. Nada em Deus é acidente? Absolutamente nada. Deus estabeleceu o universo das criaturas e não foi por um acidente nEle que isso foi estabelecido* (DN III 639 AB; cf. também: III 674 D e 637 B). As palavras “simples e mais do que simples, livre e mais do que livre” são um reflexo pontual da teoria neoplatônica e pseudo-dionisíaca da incapacidade e da incorreção das palavras para explicar o que está além do nosso poder de compreensão.

Mas o acidente, o aparentemente casual, tem a função peculiar de mostrar a harmonia do mundo: o acidente traz consigo a indicação de uma ordem cósmica que nos ultrapassa, de uma multiplicidade e variedade que estão além do curso usual dos acontecimentos; e ao inserir-se numa outra lei o acaso e o acidente nos obrigam a progredir na busca das leis do universo (DN 703 BC).

3. A ordem das causas

Como vimos acima o universo divide-se de modo simétrico e lógico segundo a Divisão da Natureza; ele está repartido harmonicamente, mas no sentido metafísico. De fato, a ordem do mundo deve procurar-se antes de mais nas causas, e não nos fenômenos; é um mundo de causas primeiras ordenadas pela vontade de Deus, e nessa ordem perfeita Deus pode querer os fenômenos desta maneira ou de qualquer outra. Mas as causas têm que ter entre si ordem perfeita, enquanto que os fenômenos podem aparentar desordem para quem não lhes conhece as causas. Diz o Eriúgena:

A razão pela qual da Causa de todas as coisas se diz que cria é porque dela procede o universo de todas as coisas que foram criadas depois dela e por ela, segundo uma maravilhosa e divina multiplicação em gêneros, espécies, e indivíduos. Porque aquelas coisas que na processão da natureza aparecem divididas e repartidas em muitas outras, nas causas primordiais estão unificadas e são uma só, e a esta unidade elas retornarão e nela ficarão imutáveis eternamente (DN II, 526 C – 527 A).

Assim, a ordem metafísica das causas começa pela Primeira, na qual todas estão contidas; e embora propriamente não estejam nela como as espécies nos gêneros, contudo assim pode ser considerado alegoricamente, conforme Eriúgena tinha explicado: de modo místico, ou contemplativo, assim se pode entender. E na mesma ordem de idéias cada uma das causas – os pensamentos divinos, que são criadores, segundo *A Divisão da Natureza* – também contêm em si, numa *divina multiplicação*, todas as espécies e indivíduos. Essas causas e pensamentos têm uma ordem tão perfeita entre si porque estão todas unidas, em sua origem metafísica, na Primeira de todas as causas. Nessa origem metafísica elas são como uma só natureza, que se multiplica no mundo, de onde, porém, tudo deverá retornar à Primeira Causa.

4. A ordem dos fenômenos

Mas também no mundo dos fenômenos existe uma ordem, e essa é igualmente perfeita, embora, como diz, não nos apareça como tal. Ela é frequentemente comparada à ordem dos números e da música, e por isso é por ele chamada de *harmonia*, ou *concordia* – no sentido literal de conjunto ou unidade (*con, sun*) dos acordes, ou das *cordas* da lira. *Em todas as coisas que existem eu vejo que nas substâncias criadas há uma maravilhosa composição e ordenamento* (DN, II, 531 C). Este ordenamento provém das causas, que não estão presentes nas coisas compostas a não ser pelos fenômenos que elas causam, mas que *mantêm entre si uma unidade inefável, e uma harmo-*

nia indivisível e não-composta, que está acima de qualquer combinação de partes (DN, II, 550 C).

É por isso que os efeitos - as coisas criadas e sensíveis do mundo material, embora não estejam ordenados uns para os outros, mas porque derivam da ordem das causas - *quando se encontram uns com os outros realizam, de uma forma admirável e inexplicável de harmonia, as composições de todas as coisas visíveis (DN, III, 706 D).*

Há pois vários tipos de ordem, umas superiores e outras inferiores, mas todas provêm de Deus, e as inferiores provêm das superiores, e estas vêm das Causas; mas entre todas elas o Criador estabeleceu *admiráveis e inefáveis harmonias, nas quais todas as coisas chegam a uma concórdia de conjunto, ou amizade, ou paz, ou amor, ou qualquer outro nome que possa significar a unificação de todas as coisas. (DN, III, 630 C,D).*

Em muitas outras passagens (DN : II, 544 B: II, 560 AB; etc) João Escoto fala de harmonia do mundo referindo-se ao mundo das coisas, sensíveis e visíveis, das espécies que vivem no tempo – *as idades seculares* – e nos lugares que lhes competem, que apresentam múltiplas diferenças, onde as qualidades e quantidades mudam... é pois o mundo material dos fenômenos, em todas as suas atribuições específicas; mas essa harmonia é apenas o resultado de uma maravilhosa amizade e complementaridade ou companheirismo das essências inteligíveis - os pensamentos divinos - que, em relação ao mundo são suas causas primordiais, e por sua vez procedem da Palavra Divina *que criou a perfeição de todas as naturezas, ou substâncias.*

A harmonia das coisas individuais e sensíveis é como a da música, resultante do acorde de sons diferentes: naturezas distintas, tal como os sons distintos, concorrem numa só natureza que é um acorde (DN: II, 530 D). Explicitamente aqui o autor está lembrando que a multiplicidade tende a retornar à unidade e que nessa unidade harmônica está a perfeição do mundo sensível.

5. A música das esferas

O universo sensível rege-se por uma harmonia superior, mas que é comparável à harmonia musical *porque, nos atrevemos a afirmar, com provas seguras, que a estrutura do conjunto do universo não só nas suas rotações e evoluções, mas nas suas medidas, se rege pelas mesmas proporções da música (DN: III, 722 A-C)*; e por isso, quando a Escritura fala do *concerto dos céus* está apoiada no fato de que *os intervalos entre as estrelas mantêm as mesmas proporções racionais dos diastemas da música(ib)*. João Escoto indica o argumento tradicional para essa equivalência: é que tanto a música como os astros se fundam na mesma razão que rege o mundo, e a razão rege o mundo manifestando-se (como teofania) na ordem proporcional, isto é: no número. O número, a proporção, manifestam na matéria a ordem que a razão põe no mundo. O princípio que funda a estética é pois metafísico, mas o Eriúgena apresenta grande quantidade de números e cálculos para demonstrar a relação entre música e astros. Começa por analisar a música dizendo: *aqueles que conhecem a harmonia dos sons falam de tons em duas maneiras: existem os diastemas que são os intervalos dos tons, e as analogias que são as relações de proporção entre os tons (DN: II, 715 C)* e prossegue falando da escala diatônica, da afinação do diapasão, da lira de quatro cordas e de outros aspectos necessários à compreensão detalhada da harmonia; começa depois a comparar a música com os astros, explicando o sol e os planetas que estão no meio do universo, e as estrelas que estão na periferia e formam os coros do universo (*DN: III, 718 C,D*) – e então compara as distâncias cósmicas às distâncias entre os tons, umas e outras concorrendo para a harmonia do mundo. Ora, assim como existem sons que pareceriam que não entrariam em composição entre si, mas que de fato se podem harmonizar, assim no universo existe uma multiplicidade de ordens que concorrem numa só (*DN: III, 624 BC, 637 D – 638 A*).

Bibliografia

- JOANNIS SCOTI ERIGENAE. *De Divisione Naturae*. Oxford (Oxonii), E Teatro Sheldoniano (1681) Frankfurt 1964.
- JOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE. *Periphyseon* (*De Divisione Naturae*) ed. I.P. Sheldon-Williams, Col. Ludwig Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1981.
- ALLARD, G. H. *Indices Generales: Johannis Scoti Eriugena: Periphyseon*. Paris: Vrin/ Institut d 'Études Médiévales, Montréal, 1983.
- BETT, H. *Johannes Scotus Erigena. A Study in Mediaeval Philosophy*. Nova Iorque: Russell & Russell, 1964 (1925).
- BRENNAN, M. *Guide des Études Érigéniennes. A Guide to Eriugenan Studies (A Survey of Publications 1930—1987)*. Friburgo, Suíça: Éditions Universitaires/ Paris, Éditions du Cerf, 1989.
- CAPPUYNS, M. *Jean Scot Érigène. Sa Vie, son Oeuvre, sa Pensée*. Bruxelas: Culture et Civilisation, 1969.
- Colloques Internationaux du CNRS. *Jean Scot Érigène et l 'Histoire de la Philosophie* (Laon, 7-12 Julho 1975) Paris: 1977.
- GOUGAUD, L. *Christianity in Celtic Lands* (Trad. Maud Joynt). Dublin: Four Court Press, 1992.
- JEAUNEAU, É. *Quatre Thèmes Érigéniens*. Paris/Montréal: Vrin/ Institut d 'Études Médiévales Albert-le-Grand, (Conférence 1974), 1978.
- _____. *Études Érigéniennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1987.
- LUBAC, H. de. *Exégèse Médiévale*. Paris: Aubier, 1959.
- MCGINN, B. & OTTEN, W. *Eriugena East and West*. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenan Studies. Chicago and Notre Dame, 18-20 Outubro 1991. University of Notre Dame Press, 1994.
- MORAN, D. *The Philosophy of John Scotus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- O'MEARA, J. & BIELER, L. *The Mind of Eriugena*. Papers of a Colloquium (Dublin 14-18 Julho 1970). Irish University Press, 1973.
- OTTEN, W. *The Paralelism of Nature and Scripture: Reflections on Eriugena 's Incarnational Exegesis. Proceedings of the Ninth In-*

Dissertatio, UFPel (11), pp. 49-58, Inverno de 2000

ternational Colloquium, S.P.E.S.(1995), Leuven University Press, 1996, 81-102.

_____. *Eriugena's Periphyseon and the Concept of Eastern versus Western Patristic Influence. Studia Patristica XXVIII*, Peeters, Lovaina, (1991)

João Lupi

Anexo

Incluimos aqui por extenso o texto de *DN III 722 A - 722C* para melhor entendimento do item 5:

Aquele que é chamado o primeiro de todos os filósofos, Pitágoras, calculou o intervalo entre a Terra e a Lua em 126 mil estádios; Eratóstenes, mais tarde ratificou este cálculo através da sombra da Terra durante o eclipse lunar. O mesmo Pitágoras, segundo dizem, ensinou que a distância do Sol à Lua é o dobro desse intervalo, mas discute-se quais podem ter sido as razões dessa estimativa. Contudo, uma vez que ele tentou afirmar com provas seguras, que a estrutura do mundo inteiro em sua rotação e medidas está de acordo com as proporções musicais, o que a divina Escritura não nega, pois diz “Quem pode calar o concerto do céu? “ podemos especular que ele disse isso pela única razão da demonstração de que os intervalos entre os astros seguem as proporções racionais dos diastemata (escala) da música. E assim, sabendo que a órbita do Sol está no centro de todo o espaço que se estende da Terra até à mais alta esfera na qual todos os seres sensíveis estão contidos, não foi sem razão que ele pensou que da Terra ao Sol vai um diapasão, e um outro desde o Sol até ao último confim do mundo. Considerando agora que a modulação do diapasão está na proporção de 2 por 1, tal como na escala diatônica e na harmonia dos sons, o duplo diapasão afina pela proporção do dois (2/1), ou seja: o principal pelo do meio, o segundo pela nota mais alta do tetracórdio, e portanto todo o espaço da Terra ao Sol fica afinado pela proporção do diapasão. O Sol ocupa a posição central, e do Sol às doze constelações, isto é, à última revolução das estrelas, há outro diapasão; e assim, por outros cálculos do que chamam harmonia ele supôs que a distância da Terra à esfera constitui um duplo diapasão, e assim concluiu que o intervalo da Terra ao Sol é igual a três vezes o diâmetro da Terra, e é o mesmo que o diâmetro da órbita lunar (...). E assim verificamos a harmonia da natureza.

O HUMANISMO NO MEDIEVO

Reinholdo Aloysio Ullmann
PUC - RS

Visto, muitas vezes, serem feitas alusões fugazes e até depreciativas ao humanismo do medievo, consagramos-lhe este estudo, minudenciando alguns aspectos, para mostrar o valor atribuído às humanidades na Idade Média (o presente texto constitui um capítulo do livro *A Universidade Medieval*, a sair brevemente a lume pela EDIPUCRS).

16.1 O que é humanismo?

O classicismo greco-romano confunde-se com humanismo, termo com amplo leque de sentidos. Os versados em humanidades ou seus amantes denominavam-se humanistas¹. O humanismo, no período aqui enfocado, é um movimento cultural, que atravessa a Idade Média, a partir do século VIII, com grande pujança, e atinge seu pleno florescimento na Renascença, ou seja, no início da modernidade. É claro que também antes e depois se cultivou o humanismo². Por ser um movimento, em vez de defini-lo, melhor, talvez, seja, antes, dar-lhe as

¹“The word ‘humanist’, a fifteenth-century creation, was originally applied to teachers of classical literature, later to anybody, whether teacher or not who cultivated the so-called *studia humanitatis*” (KRETMANN, N., KENNY, A., PINBORG, J., *Later Medieval Philosophy*. 1ª ed. (Cambridge: 1982), p. 808, nota 1).

² Na atualidade, o sentido do termo humanismo se pulverizou, pelo assim dizer, em vários “ismos”, que quase não se assemelham mais ao significado primitivo. Fala-se em humanismo pragmático, técnico, nacional, moderno, existencialista, cristão, etc.

características³. Dentre elas, podem citar-se: 1) busca das raízes, da procedência, do berço do Ocidente, com uma releitura das obras latinas, inicialmente, e das fontes orientais, helenísticas e hebraicas, mais tarde; 2) o objetivo mirado na retomada dos estudos clássicos não era a pura e simples imitação, mas colher os valores da cultura antiga, nas obras literárias, jurídicas, filosóficas, científicas e artísticas, numa perspectiva centrada no homem.

De grande momento, nas humanidades, é o estudo filológico, porém vinculado à filosofia, o qual permitiu distinguir textos espúrios e autênticos, comparando-se os diversos manuscritos das bibliotecas.

Apesar de o humanismo ser um movimento não facilmente captável em sua dinamicidade, elaboraram-se, contudo, definições, que lhe delimitam o significado.

Foi J. F. Niethammer quem cunhou, em 1808, a palavra humanismo, abrangendo, com ela, tudo o que contribuiu para a formação da natureza superior do homem. Em meados do século passado, 1859, G. Voigt designou, com esse termo, uma época histórica e uma atitude de espírito desejoso de explicitar a aspiração da era moderna à *humanitas*, guiando-se pelo exemplo dos gregos e romanos. Nas línguas modernas impôs-se a idéia de Voigt⁴.

Entre os gregos, a *paideía* revestia-se de significados profundamente análogos, denotando educação das crianças, instrução, cultura do espírito, conhecimento das artes liberais. O substantivo deriva do verbo *paideúein*. Tal formação do homem tinha por modelo a verdadeira forma humana, o autêntico ser, isto é, o desenvolvimento da *humanitas* de acordo com o ideal da *pólis*.

³ Excelente sùmula a esse respeito encontra-se em MAGNAVACCA, S., Escolasticismo y Humanismo: una confrontación ajena a la "Batalla de las Artes". In: *Veritas*, 43 (3), 1988, pp. 683-691.

⁴ Cf. HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE (Basel/Stuttgart, 1974), Band 3, col. 1217.

Em suma, humanismo não é uma característica específica da Renascença, no fim do medievo, mas um movimento, com várias etapas, na Europa (tendo iniciado já no século IV, no Ocidente e no Oriente), de renovação do ideal de formação do homem influído pela cultura da Antigüidade grega e romana. Pode expressar-se também como uma atmosfera espiritual em que domina um anelo intenso de alcançar uma lídima *humanitas*, uma vida nobre e digna do homem.

16.2 Etapas do humanismo

Quando se fala em humanismo, de imediato o termo é associado com a Renascença dos séculos XV e XVI. No entanto, é mister não esquecer que já houve, antes, duas Renascenças⁵, com grande vigor humanístico: 1) a carolíngia, no século VIII e 2) a do século XII, coincidente com o desenvolvimento da filosofia escolástica.

16.2.1 A Renascença carolíngia

Carlos Magno, bem antes de ser coroado imperador, atraiu à sua corte sábios, visando a tornar a sua residência uma escola-modelo. Grande auxiliar representou Alcuíno (732-804),

⁵ Pouca atenção se presta a um verdadeiro Renascimento, ocorrido no século IV, na época dos grandes Padres da Igreja, do Oriente e do Ocidente, que sobressaem na literatura greco-romana e cujo influxo se faz sentir na história até aos dias atuais, máxime na retórica, na filosofia, na epistolografia e no gênero autobiográfico. As homilias estão repletas de alusões clássicas, sejam poetas, sejam filósofos antigos.

Verificou-se, igualmente, uma fecunda produção poética. Basta citar Apolinário, bispo de Laodicéia (+392), e o cristão Sinésio (+ca. 400), o qual difundiu as idéias do neoplatonismo. Explicação mais ampla sobre o Renascimento do século IV encontra-se em JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega* (Lisboa: 1991), cap. VI, pp. 93-110.

na tentativa de ressuscitar as belas-letras romanas⁶. Não teve muito êxito, mas ao menos foram criadas escolas em grande número, as quais contribuíram para despertar o amor à Antiguidade romana. Os autores latinos eram tidos como exemplos de perfeição na poesia e na retórica. Assim, aos poucos, desfez-se a idéia de que a Gália havia obliterado os antigos, como lamentara Gregório de Tours (ca. 538-594)⁷.

No tempo carolíngio, colecionaram-se manuscritos de Santos Padres e pagãos, organizaram-se bibliotecas, compuseram-se manuais latinos e alguns gregos, porém em círculos muito limitados. Virgílio e Cícero tiveram a preferência. Houve quem admitisse estarem eles entre os eleitos no céu⁸; outros os condenavam ao fundo do inferno, pelas “vãs e mentirosas imaginações” nas poesias e nos escritos, comparando-os a excrementos em que, por vezes, se pode achar algum grão de ouro.

Ao Renascimento carolíngio deve-se o fato de ter oposto um dique à corrupção do latim, em virtude da volta aos clássicos. Era dado acento à gramática e à literatura, das quais se extraíam citações úteis para a vida e exemplos dignos de serem imitados.

A escola palatina de Aquisgrã converteu-se em lídima academia literária. Ali compunham-se versos em latim e liam-se os clássicos. Figuravam, entre os intelectuais, irlandeses, francos, italianos e espanhóis.

⁶ Ao sábio abade inglês Alcuíno devemos a autoria da *Disputatio de Rhetorica et Virtutibus*. “Trata-se de um diálogo fictício, de molde inteiramente ciceroniano (*De Oratore*), entre Carlos e mestre Albinus (Alcuíno), em que a maior parte das perguntas diz respeito a aspectos políticos e legais na utilização dos artifícios retóricos, pois o interesse do rei franco pela eloquência tinha por fim poder dirigir melhor os negócios cotidianos” (MONGELLI, L. M. Retórica: A Virtuosa Elegância do Bem Dizer. In: *Trivium & Quadrivium – As Artes Liberais na Idade Média* (Cotia: 1999), p. 91). (Coord. Lênia Márcia Momgelli).

⁷ “Vae diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis” (*PL*, 71, 159 *praef.*).

⁸ Cf. *PL* 119, 470.

Por ter a Renascença carolíngia ficado restrita, praticamente, a círculos áulicos, sua influência, bem se vê, não se espalhou entre o povo quase analfabeto. As escolas monacais, palatinas e catedrais, sim, deram incremento gradativo à cultura, assim nas letras como na *sacra pagina*, dando, desse modo, continuidade à tradição cristã⁹. Plantadas num ambiente repleto de barbárie foram elas que prepararam o advento dos *studia*.

16.2.2 A Renascença do século XII

Diversa já era a ambiência na décima segunda centúria, no que tange à vida política, social, econômica e cultural, com destaque na filosofia e na teologia.

A Europa pontilha-se de cidades; surge a burguesia; o feudalismo entra a declinar. O ir e vir das cruzadas põe em contato dois mundos para grande benefício do Ocidente. Escolas palatinas e catedralícias crescem em número e predominam sobre as monacais.

Além do argumento da autoridade, na interpretação da *sacra pagina*, nas escolas, recorre-se a argumentos da razão, como no-lo atestam as Sumas, elaboradas na época em que a consciência vinculada à religião principiou a articular-se com a dialética. Esta necessariamente foi introduzida na teologia, cuja *auctoritas* indiscutida foi então abalada. Ao mesmo tempo, a dialética tornou-se indispensável instrumento argumentativo da teologia. Releva, nesse aspecto, a figura brilhante de Pedro Abelardo (1079-1142). A razão, que se desenvolve na interpretação filosófica dos dogmas, reconhece sua própria autoridade. Desde logo, ficou evidente que revelação divina e razão humana não se podem contradizer.

⁹ “Die Schulen, deren Aufgabe die Pflege der klassischen Bildung war, sollten die fast völlig analphabetischen nord-und mitteleuropäischen Völker in die Kontinuität einer durch das Christentum bestimmten geistigen Tradition einbeziehen” (MENSCHING, G. *Das Allgemeine und das Besondere – Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter* (Stuttgart: 1992), p. 45).

16.3 O objetivo dos *studia humanitatis*

O objetivo último dos *studia humanitatis* colimava a educação do homem, intelectual e moralmente (*eruditio moralis*), tendo por modelos escritores, oradores e poetas da Antiguidade pagã e cristã.

As artes liberais (*trivium*) visavam uma ética do comportamento na sociedade. Porém, o mero estudo delas, sem lhes internalizar os valores que contêm, de nada vale. Elas são um meio e não um fim. Já o dissera Sêneca: “Estudam-se, não porque podem conferir a virtude, mas porque preparam o ânimo para recebê-la”¹⁰.

Ao *trivium*, concernente à linguagem, e ao *quadrivium*, respeitante às ciências, foram acrescidas, no correr do tempo, a poesia e a história, perfazendo, assim, o número nove das Músas.

Os *classici* representavam, no medievo e ainda no século XVI, verdadeiros mestres da sabedoria de vida. Dos poetas antigos, dos oradores e dos prosadores, eram respigados versos ou citações que resumiam, da maneira mais sucinta possível, uma experiência psicológica ou uma norma de vida. Encontram-se milhares delas. Os gregos denominavam tais máximas de *gnômai*; os latinos, *sententiae*¹¹, nome conservado no medievo. Elas eram memorizadas, colecionadas e postas em ordem alfabética. Na prática educacional, resultaram daí verdadeiros desafios filosóficos e filológicos, habituais na Grécia,

¹⁰ “Non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant” (*Epistola* 88).

¹¹ Às *sententiae* assemelham-se os brocardos medievais. “Para o pensamento da Idade Média os provérbios representavam uma função viva. Há centos deles em uso corrente em todas as nações. (...) A sabedoria que deles transparece é por vezes profunda e benéfica. (...) Deixando as argumentações para pessoas cultas, contentar-se-á o povo com julgar cada caso, referindo-o à autoridade de um provérbio. A cristalização do pensamento em provérbios não é, pois, inútil à sociedade” (HUIZINGA, J. *O Declínio da Idade Média*, 2. ed. (Lousã: s/d.), p. 239).

durante banquetes, em que se entretinham, intelectualmente, homens letrados. Daí o nome *deipnosophistaí*, isto é, “doutos no banquete”.

Como transcorriam essas reuniões, ainda na segunda centúria de nossa era? Alguém dizia um verso de uma poesia, e a outro cabia continuar a recitação; um recordava um provérbio de um vate, e o competidor tinha que citar um de mensagem idêntica de poeta diferente. Outra esgrima intelectual consistia em dois êmulos enumerarem os heróis da guerra de Tróia ou em rememorarem, sucessiva e alternadamente, uma cidade da Ásia e da Europa, cujo nome iniciasse por determinada letra do alfabeto, etc. Ao vencedor oferecia-se uma grinalda de ouro. A quem se equivocasse ou não soubesse continuar o jogo intelectual se lhe punha uma pitada de sal no vinho que tinha de beber num só sorvo¹².

Não há notícia de que, na Idade Média, vigesse tal prática. Mas não é impossível tenha existido, pois, no fim do medievo, está registrado o uso do método de versificação em ordem alfabética: “Melanchthon (1497-1560) utilizava no ensino a *versificatio secundum alphabetum*. Cada aluno devia citar um verso gnômico, o primeiro iniciando com A, o segundo com B. Lutero (1483-1546) e Melanchthon se entretiveram com esse exercício durante uma viagem a Leipzig, em 1539”¹³. Isso, além de indicar ter tal prática existido nas aulas daquela época, não poderia constituir uma prova de não-ruptura com a tradição medieval?¹⁴

Tal como as *sententiae*, também as características boas e ruins, referentes a figuras da história antiga, eram aproveitadas pelos medievais como *exempla* ou paradigmas de vida a

¹² Cf. CURTIUS, Ernst Robert, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 6. Auflage (Bern und München: 1967), p. 68.

¹³ CURTIUS, *op. cit.*, p. 69.

¹⁴ Firmado na tradição melanchthoniana, Moritz Heling, discípulo do *Praeceptor Germaniae*, “publicou, em 1590, um *Libellus Versificatorius ex Graecis et Latinis Scriptoribus Collectus et Secundum Alphabeti Seriem in Locos Communes Digestus*” (CURTIUS, *op. cit.*, p. 69, nota 2).

serem seguidos ou repudiados. Aplicava-se à práxis o adágio: *verba volant, exempla trahunt*. Aos *exempla* recorria o clero nas pregações das igrejas, no intuito de representar, de forma plástica, passagens da Bíblia e da literatura greco-romana. Era um expediente retórico, para despertar a atenção dos ouvintes, mediante imagens, envolvidas com *páthos* de eloquência. Dante Alighieri (1265-1321) discordava dessa maneira de pregar verdades da fé e verberava-a, com acrimônia, dizendo que o orador assim “procede, para aparecer”; em vez da palavra de Cristo, “pregam-se fábulas do púlpito, e cala-se o Evangelho, de sorte que as ovelhinhas ignorantes retornam do pasto cheias de vento...”¹⁵

Assim pensando, o autor da *Divina Comédia* sintonizava com Cipriano de Cartago (+ 258), em meados do século III: “Nos tribunais judiciários, nas reuniões públicas, nas discussões políticas, uma grande eloquência pode ser orgulho da ambição oratória; mas, para falar do Senhor Deus e ser convincente, uma pura sensibilidade de expressão deve atender antes à essência do argumento do que à força da eloquência”¹⁶.

16.4 A restauração de coisas antigas

No querigma da linguagem clássica ocultavam-se e, ao mesmo passo, estavam manifestas as respostas às angústias da vida, pensavam os humanistas medievais, à semelhança do que dizia Santo Agostinho, quanto à relação entre o Antigo e o Novo Testamentos: “O Novo Testamento estava escondido no Antigo, e o Antigo Testamento é revelado no Novo”¹⁷.

¹⁵ Ouçamos o próprio poeta: “Per apparer ciascun s’ingegna e face sue invenzioni; e quelle son trascorse da’ predicanti e ’l Vangelio si tace.

...
sì che le pecorelle, che non sanno,
tornan del pasco pasciute di vento” (*Paradiso*, 29, 94-96; 106-107).

¹⁶ *Apud* MONGELLI, *loc. cit.*, p. 108.

¹⁷ *Sermo* 160, 6; *PL*, t. 38, col. 876.

Pela linguagem, estabelece o homem as instituições sociais, os valores e paradigmas de viver. Dialogando com os clássicos, descobre-se uma nova imagem do ser humano, é apresentado o verdadeiro homem, o *homo humanus*, mas na perspectiva histórica em que vive, sem fixação nostálgica no tempo remoto já distante. Em outros termos, trata-se de seguimento e restauração, como bem o expressa o mote de Erasmo de Roterdã: “Não produzimos coisas novas, restauramos coisas velhas”¹⁸.

Cumprir notar que, dentro e fora dos *studia*, os clássicos não haviam sido obliterados, pois Santos Padres e filósofos, poetas e oradores eram citados abundantemente no medievo. *Auctorista* era o nome com que se designavam os professores humanistas que iniciaram o método de crítica filológica e histórica, a qual foi aprofundada, a partir do século XVI. Por trás da filologia buscava-se o conteúdo filosófico. Exemplo típico temo-lo na viagem de Enéas, na obra de Virgílio, interpretada como condição do *homo viator*. Já no século III, Plotino (205-270) aludira a esse mítico personagem da *Enéida* como paradigma do homem saudoso por voltar à verdadeira pátria, fugindo, para tanto, deste mundo para o Uno - “fuga do solitário para o Solitário”¹⁹.

Quando, hoje, nos referimos aos clássicos antigos, vêm-nos à mente, em primeiro lugar, os escritores pagãos. Separamos o paganismo e o cristianismo como duas áreas distintas. Diferentemente pensavam os medievais. Para eles, o termo *veteres* incluía tanto os autores pagãos como os cristãos de antanho.

No entanto, no século XII, verificou-se uma nítida oposição entre *moderni* e *antiqui*, quanto aos *mores*. Essa confrontação não há que ser confundida com a dos *antiqui* (escotistas e tomistas) e *moderni* (nominalistas), no âmbito filosófico e teológico, com diatribes de todos conhecidas.

¹⁸ “Nova non prodimus, vetera instauramus”.

¹⁹ Com esse pensamento Plotino encerra sua última *Enéada*, VI, 9, 11, 51.

Críticas acerbas não eram poupadas pelos latinistas, ao compararem a vida moral exemplar de muitos pagãos com o desbragamento de não poucos medievais. Walter de Châtillon (ca. 1135-1189) expressa-o em versos incisivos: “Nós modernos desconhecemos as sendas dos antigos, / a eternidade do reino celeste não nos atrai, / mas andamos pelo caminho do inferno ardente”²⁰.

É mister notar que a *querelle des anciens et des modernes*, concernente à cronologia, já aparece antes do cristianismo e se prolonga nos primeiros séculos de nossa era. Assim, v. g., São Jerônimo chama *neotericus* os livros novos e recentes. O neologismo latino provém do grego *neôteroi*, empregado por Cícero para designar os *poetae novi*, em contraposição aos antigos – os *palaioi*. Qual é, porém, o lapso de tempo transcorrido para estabelecer um limite entre antigo e moderno, entre *modo* (=recentemente) e *olim* ou *antiquitus*? Trinta, cinquenta, cem anos? Na Antiguidade cristã essa periodização fica envolta numa nebulosa. Como quer que seja, o passado, apesar desse litígio, estende-se, com sua força causal, sobre o presente. Isso vale para todos os tempos. Ao cabo de alguns decênios, nossa pós-modernidade será passado...

Feito esse desvio, retornemos ao cerne de nosso assunto. Os estudiosos da literatura clássica pagã não auferiam vantagens financeiras, pois o *magister* Hugo von Trimberg (ca. 1230-1313) queixa-se de que tal ensino não é uma *ars lucrativa*, nem dentro, nem fora da universidade²¹.

²⁰ “Nescimus vestigia veterum moderni,

Regni nos eternitas non trahit superni,

Ardentis sed nitimur per viam inferni” (*apud* CURTIUS, *op. cit.*, p. 260).

²¹ Desse autor possuímos o *Registrum multorum auctorum*, do qual constam oitenta autores pagãos e cristãos. Não cita prosadores.

Um dos traços característicos de Trimberg é também sua crítica aos avaros para cuja descrição se vale de diversas comparações tiradas do mundo dos animais, conforme este passo: “Die Spinne, die sich beim Fangen der Fliege im eigenen Netz verstrickt, zeige die unauflösbare Verbindung von Besitz-treben und Tod; der Maulwurf, der im Dunkel gräbt, charakterisiere die List

Aliás, antes de firmar-se nos *studia*, o humanismo vingou fora deles, máxime entre os formados em direito. O latim era por eles usado na política, nos negócios, nos tribunais. Não lhes passava despercebido o fato de que as *humaniores litterae* representavam poderoso auxílio para agirem responsabilmente na sociedade como cristãos. Humanismo e cristianismo, culto a Deus e às musas não se opunham, completavam-se.

Para afirmar mais destacadamente a identidade no medievo, o humanismo serviu como reinterpretação do eu e do mundo, sem recurso a mitos, como, por exemplo, o da fundação de Roma por Rômulo e Remo, mas estudando a real história nacional, que teve início com Leonardo Bruni (1370-1444). A par disso, também cultivaram-se a retórica prática, a epistolografia e reflexões pessoais, em que ressumavam aspectos afetivos e dramáticos da sociedade e de indivíduos particulares. Isso, aliás, não representa inovação, mas restauração, pois a epistolografia já estava em uso no tempo de Epicuro²², Cícero, Sêneca, Agostinho, São Bernardo de Claraval, Dante, para citar apenas alguns autores. Na época carolíngia, as *formulae*, que incluíam requerimentos, juramentos, ações judiciais e resolu-

des auf Gewinn Bedachten, die sich vom ewigen Licht zugunsten des irdischen Besitzes abwandet; die Kröte, die unentwegt Erde frisst vor Angst, sie zu verlieren, versinnbildlicht die Unersättlichkeit des Habsüchtigen; der nach Körnern scharrende Hahn, der eifrig in der Erde kratzt, aber nichts findet, demonstriert die Nutzlosigkeit dieses unerquicklichen Tuns; das Mastschwein, das erst beim Sterben Nutzen bringt, gleiche dem Habsüchtigen, in bezug auf seine Erben" (*apud* RIETH, R. "*Habsucht*" bei Martin Luther (Weimar: 1996), p. 68).

²² "Em sua literatura epistolar, endereçada às suas comunidades do Oriente, Epicuro surge como o precursor de São Paulo" (FARRINGTON, B. *A Doutrina de Epicuro* (Rio de Janeiro: 1967), p. 127). Por outra, o cristianismo adotou o sistema de cartas, para informar e manter unidas as comunidades de fé, tal como o tinha feito, séculos antes, o mestre do Jardim. Outra coincidência a ser assinalada é a linguagem simples, sem refinamentos estilísticos, sem ostentação literária, de que se valiam os pregadores cristãos e epicureus, para ser compreendida pelo povo menos douto.

ções a serem promulgadas, renovaram uma praxe dos antigos romanos.

Quanto à arte, o ressurgimento da escultura e arquitetura greco-romana, no século XVI, é de todos conhecido. Precedeu-o a arte gótica teocêntrica, com suas majestosas catedrais ainda hoje admiradas. Em muitas delas estão representados os vícios, com eloqüente plasticidade e simbolismo, encarnados em figuras humanas, seja em relevo, seja em vitrais. Assim, por exemplo, a luxúria aparece como mulher, cujas partes pudendas são agredidas por serpentes; também em figura feminina vê-se a avareza, apertando contra o seio uma bolsa com dinheiro. Talvez o exemplo mais conhecido seja o que remonta ao século XIV, no qual um artista reúne numa só representação todos os vícios. “A figura principal é uma mulher alada, apresentando uma taça com a inscrição *gula*. Sua coroa de penas de pavão é a *superbia*; seus seios simbolizam a *luxuria*, e a mão esquerda, um pouco afastada do corpo, a *acedia*. Seu cinto é a *avaritia*, contendo, além de dinheiro, a cabeça de um lobo, símbolo da *ira*, e a dum cão, expressando a *invidia*. A perna direita – *vita* – termina por um pé em forma de garras e é roída pela perna esquerda que tem a forma de serpente – a *mors*”²³.

16.5 O cultivo do latim e do grego

Fora das universidades, eram lidos e discutidos autores clássicos nas academias. Muito bem o ilustra a pioneira, dentre todas, na casa do humanista Rinnuccini (1419-1499). Elas rapidamente se espalharam pela Itália e Alemanha e se constituíram em centros que colaboraram para o avanço da erudição e do classicismo na modernidade.

Dessarte, os humanistas promoveram a educação pré-universitária, com o estudo de Cícero, Quintiliano, Plutarco e São Basílio. Poetas e oradores surgiram dessa ambiência.

²³ RIETH, *op. cit.*, p. 73. Traduzido por R. A. U.

Em fins do século XIV, Gasparino Barzizza (1360-1431) tornou-se famoso, em Pavia (1403-1407), como professor de gramática, retórica e, máxime, devido ao estudo sobre o autor das *Catilinárias*. Cabe a Barzizza o mérito de ter contribuído para implantar o humanismo nas universidades italianas e, por difusionismo, em outras da Europa. O latim clássico representava o rico filão do qual se hauriam as riquezas literárias e os ensinamentos morais.

Com o florescimento das literaturas de cunho popular, a partir dos séculos XII e XIII, não houve o retrocesso ou desaparecimento da literatura dos antigos. O povo simples não desconhecia existirem duas línguas: a popular e a dos doutos (*clerici, litterati*). O latim culto, falado pelas elites, sinonimizava simplesmente com gramática e perdurou, na ciência, no direito e na diplomacia, nos séculos XI e XII²⁴. O termo gramática também é traduzido por literatura, na esteira de Quintiliano.

Erraríamos, se imaginássemos a *universitas* medieval como um centro humanístico, desde seus inícios. Ela, desde o começo, era um instrumento da Igreja, graças à política papal. Por isso, em Paris, os estudos concentravam-se mais na filosofia e na teologia e não tanto nas belas-letas. Por esse motivo, a dedicação aos clássicos foi reduzida ao indispensável no *studium* parisiense. João de Garlandia (1195-1272), também apodado Johannes Anglicus, gramático e poeta inglês, que viveu em Paris, queixa-se, em seu livro *Morale Scolarium*, do abandono em que se encontravam os autores clássicos. Para Garlandia, os *exempla* são inspiradores de seguimento, conforme esta assertiva: “*Exemplum est dictum vel factum alicuius autentice persone dignum imitatione*”. Lamenta, igualmente, que “as artes lucrativas, como o direito e a medicina, estão na moda, e a gente só se interessa por aquilo que dá dinheiro”²⁵.

Esse “desleixo” com relação aos clássicos não significa a morte do humanismo literário, mesmo no século XIII, consoante já foi apontado acima. Com efeito, aproximadamente na

²⁴ Só em 1539, Francisco I aboliu em França o latim nos tribunais.

²⁵ GILSON, É. *La Filosofía en la Edad Media*, 2. ed. (Gredos: 1985), p. 383.

segunda metade da décima terceira centúria, entra em cena Henrique de Andelys, com sua obra *La Bataille des Sept Arts*, onde manifesta não ver duas facções na divisão entre antigos e modernos. Ao contrário, a poesia, para ele, não sofreu interrupção desde os tempos de Virgílio até à sua própria época. Porém, as belas-letas estão como que desterradas de Paris. Os estudantes, declara, dedicam-se apenas à filosofia e à teologia.

Francesco Petrarca (1304-1374) será o grande restaurador e cultor das letras clássicas, tendo Cícero por retor preferido. Escreveu églogas e cartas em latim. Mereceu este encômio de Erasmo: “*Reflorescentis eloquentiae princeps apud Italos*”. Cabe a Petrarca o título de fundador do humanismo.

Tal como Dante, Petrarca e Bocaccio (1313-1375) escreveram em latim e italiano com a mesma facilidade. O autor da *Divina Comédia* saúda, reverente, o poeta Virgílio com versos que podemos aplicar à Renascença do século XVI²⁶. Bocaccio considera os poetas clássicos os verdadeiros teólogos da Antiguidade. No entanto, “os mestres universitários olhavam com receio tudo o que despertasse a lembrança do mundo pagão”²⁷.

O grego foi introduzido nas universidades em começos do século XIV. Já antes, alguns pensadores eminentes celebrizaram-se pelo conhecimento do idioma de Homero. Basta citar Roberto Grosseteste (1175-1253) e Duns Scotus (1266-1308). Aquele, com 57 anos de idade, iniciou o estudo da língua grega e, em pouco tempo, logrou tornar-se exímio tradutor e comentador da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e de obras do Pseudo-Dionísio Areopagita²⁸. Quem se valeu de traduções do grego

²⁶ “Onorate l’altissimo poeta;

L’ombra sua torna, ch’era dipartita” (*Inferno*, 4, 80-81).

²⁷ MAGNAVACCA, *loc. cit.*, p. 689.

²⁸ “A Oxford non c’erano precedenti che riguardassero l’apprendimento del greco e nemmeno raccolte di libri già pronti da cui imparare; di conseguenza, la risposta al quesito sul movente che lo indusse a dedicarsi allo studio della lingua non può che essere trovata in una sua libera iniziativa personale” (McEVOY, J. *Gli inizi di Oxford* – Grossatesta e i Primi Teologi (Milano,

para o latim, feitas pelo poliglota flamengo, Guilherme de Moerbeke, foi Santo Tomás de Aquino, o qual, no entanto, conhecia profundamente a língua de Cícero.

O Concílio de Viena, em 1312, tomou a frente, com a decisão de promover o estudo do árabe, grego, aramaico e hebraico nos *studia* de Paris, Oxford e Bolonha, com o objetivo de tornar mais eficiente o apostolado missionário, em virtude da *licentia ubique docendi*. Quase nada adiantou a determinação. O grego não se tornou um estudo regular e sistemático, apesar da insistência conciliar. Isso acontecerá somente no século XVI.

Em 1397, foi convidado Manuel Crisolaras (ca. 1350-1415), um diplomata de Bizâncio e notório pelo conhecimento do grego, a lecionar em Florença. Aí permaneceu apenas três anos. Mas não poucos de seus alunos se adonaram do idioma da Hélade e chegaram a lecioná-lo em várias universidades. Assim tiveram a ventura de, em suas viagens, adquirirem manuscritos gregos. Ministar o idioma de Sófocles era vantajoso, pois os professores recebiam remuneração principesca, muito acima da dos que lecionavam direito ou medicina.

Nas faculdades de artes, por volta de 1450, os *studia humanitatis* provocaram uma reforma, no sentido de explorar profundamente as fontes (*Quellenstudie*), enriquecendo, assim, o *trivium*. Às disciplinas tradicionais somaram-se a poesia, a história, a filosofia moral. Não só o ritmo e a estrutura métrica, mas especialmente o conteúdo, a mensagem e o deleite do espírito eram tomados em conta na poesia – *ad utilitatem voluptatemque accomodata* –, consoante diziam os antigos.

Estudava-se, igualmente, a história, não como curiosidade, mas como uma tarefa por ela imposta, no sentido em que Cícero a compreendera: *historia magistra vitae*. Isso significa que a história havia que ser superada pela história e constituir-

1996), p. 101). “La sua decisione di studiare il greco deve essere compresa alla luce della concezione del lavoro teologico al quale sembra si sia dedicato costantemente per tutta la sua carriera: il teologo è soprattutto un insegnante delle Scritture, secondo lo stile dei Padri della Chiesa” (*id.*, *ibid.*, p. 102).

se em plataforma para novas criações – para melhor! -, na medida em que os tempos se sucedem. Pouco vale fragmentá-la em períodos estanques. Mister se faz ver o conjunto dos eventos, sua concatenação, e colher-lhes as lições.

Da leitura dos poetas antigos, desde Homero até Ovídio, Horácio, Virgílio, com suas alegorias, os *auctoristae* extratavam os aspectos atinentes à moralização. Por esse motivo, os vates que realmente merecem tal nome construíram suas obras para a eternidade: “*Exegi monumentum aere perennius*”, havia dito Horácio. Alegrem o espírito humano e o instruem.

Guia e mestre, pelo assim dizer, na finalidade da moralização dos autores clássicos latinos, no medievo, era Quintiliano (ca. 35-95), com as *Institutiones oratoriae*, para a formação do homem ideal, que é um dos escopos da Renascença, sob a expressão *uomo universale*, imbuído de lastro moral²⁹.

Destaque especial merece Lorenzo Valla (1407-1457)³⁰, que ocupou vários cargos: professor de retórica em Pavia, nos anos 1431-1436; depois, secretário, em Nápoles, do rei Afonso de Aragão; servidor do Papa Nicolau V e professor de retórica na Universidade de Roma. Nos seus estudos dos clássicos empregou o método histórico, o qual aplicou, como primeiro, também na exegese da Bíblia, em 1444. Por vários séculos, seu livro *Elegantiarum linguae Latinae libri VI* constituiu-se na

²⁹ Na filosofia, o ponto central cifra-se na ética: “*Mores ante omnia oratori studiis erunt excolendi*” (XII 2, 1).

³⁰ “Valla, considerado o maior representante do espírito crítico do humanismo italiano do século XV, na sua famosa obra *Elegantiarum Latinae Linguae Libri VI*, escrita entre 1435 e 1444, depois de elogiar os gramáticos clássicos Donato, Sérvio e Prisciano, assim se expressa, ferozmente, em relação a gramáticos, enciclopedistas e lexicógrafos medievais: ‘(...) post eos quicumque aliquid de latinitate scripserunt, balbutire videantur, quorum primus est Isidorus indoctorum arrogantissimus, qui quum nihil sciat, omnia praecipit. Post hunc Papias, alique indoctiores, Eberardus, Hugutio, Catholicon, Aymo et caeteri indigni qui nominentur...’” (*apud* BECHARA, E. *Pensar a Gramática na Idade Média*. In: *Trivium & Quadrivium – As Artes Liberais na Idade Média* (Cotia, 1999), p. 60-61).

obra mais importante sobre o estilo da língua latina. Infelizmente, foi perseguido pelos professores da faculdade de direito, porque a nova metodologia das humanidades, na faculdade de artes, dando uma visão mais abrangente do *humanum*, extravasava para as outras faculdades, inclusive a do direito, teologia e de outras ciências. Isso parecia intromissão indébita.

Na Itália, fizeram-se traduções de Galeno e Hipócrates para o latim, e de obras de historiadores romanos para o italiano. Marsílio Ficino (1433-1499) traduziu para o latim as *Enéadas* de Plotino, que, no medievo, estavam perdidas e apenas eram citadas fragmentariamente.

No que tange à teologia e humanismo, mais visível foi a relação. Textos dos Santos Padres foram traduzidos, editados e comentados, destacando-se Basílio (+379), Gregório de Nazianzo (+389/390), João Crisóstomo (+407), do Oriente; do Ocidente relevam Ambrósio (+397), Jerônimo (+419), Agostinho (354-430), Gregório Magno (+604).

Notker Balbulus (840-912), estudioso da latinidade, recomendava a leitura dos poetas cristãos – Prudêncio, Juvencus, Sedulius – e desaconselhava os pagãos.

Pelo ano 1000, na escola catedralícia de Spira, na Alemanha, eram lidos Horácio, Juvenal, Terêncio, Lucano; dos cristãos apenas Boécio.

16.6 A mulher e o éros

Uma das razões – e não a menor – para só ler poetas cristãos, em algumas escolas, era a preocupação com a pureza dos costumes³¹. A literatura hostil à mulher e ao éros não era algo raro. Recorde-se que em pleno século XIII, mas com raízes em centúrias anteriores, até nas universidades a mulher é vista como “uma serpente venenosa”. Santo Alberto Magno

³¹ A fim de não macular a inocência dos alunos dos jesuítas, no século XVI, Inácio de Loyola ordenou que, antes de se lerem os clássicos, fosse procedido a uma depuração dos textos. ‘Castrar los libros’ era a ordem.

qualifica-a como *mas occasionatus*, isto é, “a mulher é um macho frustrado”. Inspirou-se em Aristóteles.

Não envolvamos, no entanto, a Idade Média com um manto de angelismo. A par da misoginia, floresceu também o culto ao *érôs* e à ginecofilia, com expressão forte na literatura erótica.

Ovídio, conhecido dos *auctoristae*, é notório por suas alusões concretas a amores escusos, não excluindo a pedofilia³².

Nos escritos românticos, são arrolados freqüentemente os cinco passos para chegar à plenitude do amor carnal: “O colóquio, a vista, o contato, o beijo, o riso: isso te faz muitas vezes brincar com a mulher”³³. A origem desse número sedutor (que é o inverso das *quinque viae* do aquinate!) deve-se provavelmente a passagens de Terêncio, muito lido no medievo. A essa literatura opuseram-se os frades, máxime Bernardo de Claraval, pregando o *contemptus mundi* e o retorno à vida contemplativa. A lamentação de todos refere-se à incredulidade, à sodomia e a outros vícios da carne não pouco freqüentes. Quase obsessivamente ferretaram tudo quanto dizia respeito ao sexo. Mesmo entre o clero havia problemas nessa área.

Quando Gregório VII (+1085) introduziu o celibato, nem todos os clérigos o aceitaram com submissão. Por volta de 1100, um sacerdote inglês, conhecido apenas como “anônimo de York”, defendeu o casamento dos padres, por corresponder à ordem natural. Até a respeito do uso de calças nos mosteiros, houve desentendimentos entre os monges. São Bento julgava dispensável essa peça de roupa, permitida apenas em viagens. No século XII, esse magno problema tornou-se assunto de acirradas polêmicas entre os cistercienses e os monges de Cluny. Os cistercienses não vestem calças, diziam os de Cluny, a fim de estarem tanto mais preparados para desmandos...

³² “Aut puer aut longas compta puella comas” (*Amores* I 1, 20).

³³ *Apud* CURTIUS, *op. cit.*, p. 501.

16.7 A expansão do humanismo

Aludidos, brevemente, esses pontos hílares, presentes na literatura, voltemos ao humanismo em sentido estrito.

Em Florença, sobressai a Academia Platônica, onde se assinalam Marsílio Ficino, Angelo Poligiano (1454-1494) e Pico del-la Mirandola (1463-1494). Fora da Itália, apenas depois de 1500 o humanismo criou raízes estáveis nas universidades.

Não obstante o interesse humanista de príncipes e eclesiásticos, só paulatinamente foram desenvolvidas as academias trans-alpinas, via de regra lideradas por humanistas italianos ou formados na Itália.

Na Hungria, foram marcantes clássicos Pietro Paolo Vergerio (1370-1444), Johannes Vietez (ca. 1400-1472); mas eleva-se acima de todos Janus Pannonius (1434-1472). No mesmo país começaram a proliferar academias denominadas *contubernia*. Além disso, deve citar-se a célebre *Sodalitas Litteraria Danubiana*, da qual faziam parte os humanistas italianos e homens de escol europeus.

Incentivo ao humanismo foi dado na Polônia pelo alto clero, em cujas residências aconteciam reuniões para debates sobre os clássicos. Tão esplendorosos tornaram-se os cursos humanistas em Cracóvia que para ali confluíam estudantes de toda a Europa central. As Musas eram veneradas quase piedosamente. Viver com elas significava viver humana e humanisticamente³⁴.

Um apaixonado pelo humanismo foi Enea Silvio Piccolomini (1405-1464), futuro Papa Pio II, membro da chancelaria imperial de Viena, até 1455. Enea tudo fez, a fim de aliciar os jovens para os estudos humanísticos. Ele próprio tornou-se professor com o título de *poeta laureatus*, conferido aos que se destacavam no classicismo. Era-lhe inerente a licença de lecionar.

³⁴ A idéia tem origem em Cícero: “(...) cum Musis, id est cum humanitate et doctrina” (*Tusc. V 23, 66*).

Na Alemanha cumpre citar Heidelberg, Augsburg, Wittenberg, Nürnberg³⁵ como fecundos centros de humanidades. Digno de nota é o fato de, nas universidades alemãs, os humanistas, geralmente itinerantes, i. é, não-vinculados a uma instituição de ensino superior, ministrarem cursos sobre os clássicos, à margem dos currículos oficiais. Para tanto, eram convidados especialmente, e a remuneração excedia de longe os salários de um *magister*. Convém lembrar que, nos séculos XII, XIII e XIV, os estudantes alemães, desejosos de se formarem, tinham que ir a Paris, Bolonha ou Pádua.

Na Inglaterra, os estudos humanísticos entraram, com vigor, nas universidades apenas no século XVI. Porém, já na décima quarta centúria, os humanistas italianos tiveram generosos mecenas entre os nobres ingleses, que enriqueceram suas bibliotecas com coleções e traduções de autores clássicos.

Na corte da Espanha, fervilhava o classicismo³⁶. Famoso tornou-se o *studium* de Salamanca, onde brilharam Antonio de Nebrija (1444-1522) e Aires Barbosa (ca. 1456-1540), o pioneiro na docência da língua de Homero, naquela universidade, em 1495.

³⁵ No regulamento escolar de Nürnberg consta ser tarefa primordial das autoridades o cultivo das letras, conforme a pedagogia de Melanchthon: “Debet autem haec propria magistratum esse cura: doctrinam religionis conservare, quae quidem sine cognitione literarum ac linguarum doceri recte non potest” (o grifo é nosso). (Apud SCHEIBLE, H. Melanchthons Bildungsprogramm. In: *Melanchthon und die Reformation* (Mainz: 1996), p. 99).

³⁶ Embora, na Idade Média, o mundo feminino não tivesse acesso às universidades, houve, contudo, algumas mulheres que atingiram elevado nível de conhecimentos, graças a tutores particulares, os quais podiam ser até professores de uma universidade. Famosa é “a erudita em latim, Dona Beatriz Galindo, que parece ter sido educada em Salamanca, perto da universidade, e que daí foi convocada para a corte de Isabel, a católica, para dar lições de latim à rainha” (SCHWINGES, R. C. Formação dos Estudantes e Vida Estudantil. In: *Uma História da Universidade na Europa. As Universidades na Idade Média* (Porto: 1992), v. I, p. 202). (Coord. Hilde de RIDDER-SYMOENS).

Em França, sobressaem Jean de Montreuil (1354-1418), Nicolau de Clamanges (1365-1437) e Gerson (1363-1429) como propagadores do humanismo. Jean de Montreuil, eclesiástico, desempenhou o cargo de funcionário real da França, tendo, com isso, ocasião de viajar pela Europa. Visitando a Itália, convenceu-se de que a sua terra natal em nada ficava a dever a esse país, no concernente aos estudos clássicos, não obstante Petrarca haver escrito: “*Oratores et poetae extra Italiam non quaerantur*”³⁷. Por isso, na Itália chauvinista, Montreuil era tido como um bárbaro maldesbastado. Dentre as obras de Montreuil, relevam *De gestis et factis memorabilibus Francorum*, uma *Vita Caroli Magni* e cartas, recheadas exageradamente com citações de autores antigos.

Nicolau de Clamanges era licenciado em artes, que lhe despertaram o gosto pelos clássicos, e bacharel em teologia. Em 1397, foi convidado pelo Papa Benedito XIII, em Avinhão, a exercer o papel de *scriptor*, dado o elegante estilo que fluía de sua pena. Com a leitura assídua dos clássicos e de Santo Agostinho, embebeu seu intelecto na Universidade de Paris. Não foi pequena a influência desse personagem, no sentido de os teólogos franceses se esmerarem por estudar a retórica, para melhor pregar o Evangelho. Ele próprio se vangloria de haver restaurado a esquecida eloquência nos púlpitos das igrejas, onde a Sabedoria, isto é, o sopro do Paráclito, deve ser a senhora da eloquência, e não o contrário. Por outra, vale a expressão: a eloquência é serva da teologia, sem inventar fábulas e sem sutilezas verbais. Clamanges insistia em que tinha mais valor a pregação do que o ensino de teologia em sua época. Ele estava convicto de que, se a Deus aprouve, no Antigo Testamento, revelar-se pela palavra dos profetas, em linguagem inequívoca, e, no Novo Testamento, pelo próprio *Lógos*, com suas maravilhosas mensagens verbais, pertence ao pregador não defraudar o Evangelho. Meditando-o, há de descobrir, cada vez mais, a inexaurível riqueza dos mistérios divinos nele ocultos como num sacrário e saberá transmiti-los fielmente ao povo.

³⁷ *Apud* GILSON, *op. cit.*, p. 690.

Anunciar o Evangelho não impedia o uso de figuras retóricas, que os gregos denominavam *trópoi* ou *schêmata*. O que são? Recursos estilísticos, para imprimir força e elegância ao estilo e ao discurso. O orador deve valer-se de apóstrofes, comparações, metáforas, hipérboles, sinédoques, antíteses, anáforas, epíforas, *homoioteleuta*, etc.

No entanto, pouca influência exerceu o estudo humanístico na França, porque as humanidades estavam isoladas em colégios particulares, sem irradiação de maior importância.

Por fim, não pensemos que, com a invenção da tipografia (ca. 1440), por Johann Gutenberg (ca. 1394/9-1468), tenha havido logo uma eclosão de publicações humanistas. A grande maioria das edições, até 1500 – cerca de 30.000 títulos –, eram de natureza religiosa. Apenas uns 10.000 apresentavam obras de literatura contemporânea, do medievo e da Antiguidade.

Que vantagens auferiram os humanistas com a impressão de livros? Primeiro, sua aquisição se tornou menos dispendiosa; segundo, a multiplicação era mais rápida do que com o lento trabalho dos copistas; terceiro, pressupondo-se uma acurada revisão dos impressores, a ocorrência de erros ficava reduzida ao mínimo: sem omissões, sem adições, sem alterações substanciais. Casos havia em que o impressor de livros tinha conhecimentos de grego e, ainda, se rodeava de professores do mesmo idioma para a revisão dos livros.

Outro benefício de grande monta foi que, em lugar do aprendizado por palavra, método predominante no medievo, com os livros à disposição de todos, as polêmicas *intra muros* extravasaram para o público mais erudito. Um exemplo de desenvolvimento do humanismo, através da imprensa, é Erasmo de Roterdã, o qual viveu para e das suas publicações. Preferiu o comércio de livros a lecionar em instituição superior. Consta que ele mesmo revia as provas dos textos. Mais de uma centena e meia de obras de sua autoria – com direitos de autor! – esmeradamente impressas ele as distribuiu pela Europa.

Presente, como vimos, em séculos anteriores à Renascença do século XVI, agora o humanismo vinca mais fortemente uma nova compreensão de homem e de mundo.

É tempo de recolher as velas. Vista a exuberância do florescimento do humanismo na Idade Média, em variados aspectos, têm ainda razão os humanistas do século XVI, para dizer que, no medievo, há um vazio de classicismo? Têm razão alguns historiadores, para falar em “noite dos mil anos”?

Quem assim pensasse, ainda hoje, pautar-se-ia por valorização injusta e descabida, alheia à realidade dos fatos.

A Antiguidade não é tumba; é berço perenemente jovem, em que se embalaram os sonhos e os ideais da humanidade, ontem; em que se inspira, hoje e sempre, o homem desejoso de realizar o *humanum*.

O classicismo humanista é tesouro escondido, plantação de rubis, perpetuidade vivente. Por ele o homem torna-se erudito, isto é, despe-se de sua rudeza (*entroht sich*).

HELENIZAÇÃO E RECRIAÇÃO DE SENTIDOS

Miguel Spinelli

Universidade Federal de Santa Maria

1. Sobre a decadência da Filosofia e a ascensão do Cristianismo

Com a morte dos grandes mestres, sobretudo de Platão e de Aristóteles, a Filosofia se reduziu a movimentos filosóficos inspirados neles. O Liceu de Aristóteles sobreviveu por pouco tempo após a sua morte. A Academia de Platão durou ainda por nove séculos. Ela só foi fechada no século VI d. C., quando o imperador romano, antes de se tornar um filósofo (como sonhara Platão, que pretendia fazer com que o filósofo se transformasse em rei), optou por um desfecho distinto: se fez cristão. O imperador mandou fechar a Academia porque o saber necessário estava todo contido nos livros sagrados! A Escola de Alexandria também resistiu até esse período, ocasião em que foi pilhada e saqueada pelos árabes muçulmanos.

Nos primórdios do Cristianismo, Alexandria se tornou o maior centro cultural da época, chegando, inclusive, a sobrepujar Atenas em influência e prestígio. Fundada no século III a. C., ela passou a competir com Atenas enquanto centro proeminente do saber. Para lá afluíam os mais importantes intelectuais, em geral, estudiosos, eruditos e leitores. A par de sua famosa biblioteca, além de um observatório astronômico, vieram abrigar-se aí escolas de diferentes tendências. Uma delas foi a chamada Escola Didascálica (dos preceitos e instruções referentes à interpretação ou exegese do texto bíblico), fundada pelo judeu Filon (que morreu em 42 d. C.). Foi ali também, em Alexandria, que Amônio Sacas (180-242) fundou a Escola Neoplatônica, a qual freqüentaram Orígenes e Plotino.

Foi para junto da Escola Didascálica e da Escola Neoplatônica de Amônio Sacas que convergiram os primeiros helenistas convertidos ao Cristianismo. Eles representam a pri-

meira tentativa de harmonizar determinados princípios da Filosofia grega (particularmente do Epicurismo, do Estoicismo e do pensamento de Platão) com a doutrina cristã. Justino, Clemente de Alexandria e Orígenes são esses primeiros helenistas convertidos a se empenhar nessa tarefa. Eles não só estavam envolvidos com a tradição cultural helênica como também conviviam com filósofos estoicos, epicuristas, peripatéticos (sofistas), pitagóricos e neoplatônicos. E não só conviviam, como também foram educados nesse ambiente multiforme da Filosofia grega ainda antes de suas conversões.

Ocorre que o período alexandrino também se caracteriza pela convivência de vários movimentos filosóficos: o Epicurista (decorrente de uma comunidade filosófica fundada em Atenas, no Jardim, por Epicuro, em 306 a.C.), o Estóico (também fundada em Atenas, no pórtico, por Zenão de Cizio, por volta do ano 300 a.C.), o Cético (fundado por Pirron, que viveu entre os anos de 365-275 a.C.)... Trata-se de movimentos persistentes no contexto da difusão da cultura helena, uma vez que, desde a fundação deles (em 300 a.C.) até o atual momento alexandrino (século III d.C.) passaram-se 600 anos.

A longevidade desses movimentos denuncia a sua eficácia na vida cotidiana dos indivíduos. Essa inteferência no cotidiano se deve ao fato deles se caracterizarem, a par da investigação teórica, pela prevalência do conceito de sabedoria prática. Sob alguns aspectos, todos exigiam de seus adeptos um determinado modo existencial de viver, quer a nível religioso (de religiosidade "pagã"), quer a nível social (frente a *pólis*). É bem por isso que esses movimentos são tidos como "éticos", exatamente porque requeriam um certo comportamento instituído como se fosse um *costume* (um *êthos*) ou como se fosse um *hábito* de viver. No caso do Estoicismo e do Epicurismo, eles exerciam tanta força persuasiva nos indivíduos a ponto de se tornarem os movimentos rivais da expansão do Cristianismo. Os *Atos dos Apóstolos*, escritos com a finalidade de transmitir a ação apostólica para os novos pregadores, apresenta-os como se fossem um obstáculo: "Quando Paulo estava em Atenas (...) certos filósofos epicureus e estoicos discutiam com ele e alguns diziam: *O que ainda quer ensinar esse charlatão?* E outros:

*Parece que é o anunciador de uma divindade estranha. Por isso convidaram Paulo ao Areópago, onde lhe perguntaram: Podemos então saber qual é essa nova doutrina que estás pregando? Coisas estranhas chegam aos nossos ouvidos, por isso queremos saber do que se trata*¹.

Essas *coisas estranhas*, para os estóicos e para os epicuristas, diziam respeito ao próprio conceito cristão de Deus e da destinação humana. Visto que os estóicos e os epicuristas procuravam a perfeição humana no âmbito da vida presente, para eles o homem era o protagonista de seu próprio destino. E era também assim que eles buscavam a *beatitudo*, ou seja, independente da existência e da presença constringente de um Deus soberano. Os cristãos, por sua vez, achavam estranho alguém almejar uma destinação feliz para a própria vida, sem Deus. Para eles a vida presente era tão-somente um meio para se alcançar a perfeição restrita à vida futura.

A Filosofia, no entanto, havia conquistado um espaço considerável em diferentes culturas e em várias regiões além da Grécia. Escolas das mais variadas tendências e professores perambulantes havia-os por toda parte. O grego era a língua erudita da época. A Filosofia, porém, era decadente, e o advento do Cristianismo coincidia com tal decadência. Nessa ocasião já não mais existiam propriamente filósofos no estilo consolidado por Platão e Aristóteles, e sim os tais movimentos filosóficos, dentre os quais sobressaíam o Estóico, o Epicurista e o Neoplatônico. Mesmo que esses movimentos não se constituíam em comunidades filosóficas fechadas, os seus adeptos, no entanto, a eles se associavam como se formassem comunidades religiosas. Eles se envolviam existencialmente com a doutrina, a tal ponto de fazer com que a Filosofia se transformasse numa

¹ *Atos dos Apóstolos*, 17, 16-21; FONTES: *La Bible de Jérusalem*. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris: Les Éditions du Cerf, 1974; MERK, A.. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1964; ZERWICK, M.. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1953.

espécie de Religião (ou seja, como se ela fosse um modo de vida ou de viver). De fato, os princípios que eles defendiam e as doutrinas que pregavam, encerravam um profundo envolvimento religioso, mas, em contrapartida, continham também um sério esforço de aprofundamento e de renovação religiosa, pela via do empenho racional. Neles, a contemplação e o êxtase, no sentido da filosofia platônica, assumiram uma outra orientação místico-ascética, pela qual a *visão* do divino deveria se constituir na sabedoria mais nobre (na *kyriotate sophia*) que o filósofo deveria atingir.

Santo Agostinho, nas *Confissões*, faz referência a esse tipo de orientação, e diz, inclusive, que muitos desses filósofos “caíram na prática de visões estranhas”², estimulados pela prática *teúrgica* (ou seja, pela *arte* de fazer com que o deus descesse à alma, a fim de criar um estado de êxtase). Antes dele, porém, também Orígenes (que dentre os primeiros convertidos foi o que mais criticou todas as correntes filosóficas), fez menção a certos indivíduos que se diziam filósofos, “e que, depois de seus sublimes raciocínios filosóficos se abaix(av)am até aos ídolos e aos demônios...”³. Ele diz também que muitos deles se orgulhavam “de ter conhecido Deus através da Filosofia, e de ter se apropriado de seus segredos”. “Mas que homem sensato (pergunta-se) não riria daquele que, depois de tantas sublimes especulações filosóficas sobre Deus ou sobre os deuses, volta o seu olhar para as estátuas e lhes dirige a sua prece? Através dessas imagens que ele vê, ele se oferece ao ser, objeto de seu pensamento, para o qual ele imagina que é necessário elevar-se a partir do visível e do simbólico”⁴.

² S. AGOSTINHO. *As Confissões*. Trad. de Frederico O. De Barros, Rio de Janeiro, 1968, p. 338

³ ORIGÈNE. *Contre Celse*. Tome III, Livres V et VI, Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, Paris: Les Éditions du Cerf, 1969, V, 43, 11-12, p. 127

⁴ ORIGÈNE. *Contre Celse*. Tome IV, Livres VII et VIII, Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, Paris: Les Éditions du Cerf, 1969, VII, 44, 22-23 e 31-36, pp. 118-119. Desde os pitagóricos, que formu-

Ainda um pouco antes de Orígenes, também Justino, no seu *Diálogo com o judeu Trifon*, atesta o envolvimento religioso dos vários movimentos filosóficos. Num certo ponto do *Diálogo*, Trifon pergunta a Justino: "os filósofos não tratam de Deus em todos os seus discursos? O objeto da Filosofia não é a investigação acerca de Deus? Certamente (responde Justino)"⁵. Ora, se nessa ocasião (no 2º e 3º séculos) era assim, nada mais normal, então, dado a dimensão religiosa adotada por grande parte dos filósofos, e pelo fato deles terem se convertido ao Cristianismo, que houvesse um real envolvimento entre a religiosidade própria da Filosofia e o Cristianismo. Afinal, o Cristianismo, nesse momento, se constituía na grande novidade em termos de Religião. O momento era favorável, ainda mais que a sua expansão coincidia com a decadência da Filosofia. Mas o Cristianismo ao se expandir, encontrava, entretanto, ambiente agreste e, dependendo do fanatismo do crente interlocutor, estava posto o conflito. Por um lado, os cristãos também manifestavam, na fala e nos seus discursos uma expressão de superioridade. Eles se mostravam frente aos adeptos dos outros movimentos, como se fossem os *despertos*, como aqueles que tinham optado pelo melhor, feito a escolha certa por excelência. Por outro, os vários movimentos filosóficos (já com quase 600 anos de existência) sintetizavam, de certo modo, toda a Filosofia antiga. Quer dizer, ao se aproximarem da Filosofia, estando ela mesclada às doutrinas desses vários movimentos, os novos helenistas convertidos não tinham como não combatê-los.

De qualquer modo, o Cristianismo era, na época, a grande inovação. Na fala e no dizer dos cristãos havia sempre a preocupação de acentuar o novo. O Cristianismo, por exemplo,

laram muitos símbolos representativos das próprias crenças, a tendência foi transformá-los em objeto de idolatria, cuja principal característica é a falta de limites precisos entre a representação ou imagem e o ser ou objeto da crença.

⁵ JUSTINO. *Diálogo com Trifon*. 1, 1; apud FERNANDEZ, Clemente. *Los Filósofos Medievales. Selección de textos*. Vol. I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p.4

era apresentado, frente às crenças e aos temores do homem grego, como uma Religião dotada de um absoluto controle do *sobrenatural*, porque dissipava todos os conflitos entre deuses e homens. Os cristãos asseguravam que a ordem e harmonia a que o Universo estava submetido eram controladas pelo próprio Deus, e que, portanto, não havia qualquer acaso ou imponderável que pudessem tumultuá-lo. Ou seja, ao contrário de Zeus (tido pelos gregos como o Deus dos deuses), o Deus cristão era tido como o Deus do Universo, e, como tal, o Deus dos homens, único, infinitamente bom e justo, e aquele tudo provê. Os homens, portanto, poderiam permanecer absolutamente tranquilos...

Além de inovador, o Cristianismo tendeu também a incorporar os aspectos mais salientes de sua época. Mas isso não se deu ao acaso, pois deve-se sobretudo ao empenho dos primeiros helenistas convertidos. Foram eles que, ao mesclar razões fisosóficas com princípios religiosos, tiveram como objetivo transformar o Cristianismo numa doutrina plenamente aceita pelos intelectuais da época, e, mais do que isso, fazer dele a Religião do homem civilizado. Um homem culto, na época, era tido como aquele que cultivava o saber helênico, além disso, um Estado civilizado era aquele que submetia a cidadania aos ditames da lei... ora, o Cristianismo, por força desses "helenistas", quis ser uma coisa e a outra: tanto a Religião do homem culto, quanto a Religião do Estado civilizado. Nesse sentido, o saber helênico foi o contraponto e o móvel da realização do primeiro propósito, e o Império Romano foi o palco do segundo.

Em relação ao Judaísmo, porém, o Cristianismo teve uma estratégia bem distinta. O empenho do Judaísmo, por exemplo, perante outros povos e culturas, foi sempre mais no sentido de ser entendido ou compreendido, do que propriamente ser acatado. Restrito a um povo, ele se manteve preferencialmente dentro desse limite. O Cristianismo, ao contrário, rejeitado pelo próprio Judaísmo (que o gerou, e ao qual pretendia se sobrepor), perdido esse elo, buscou necessariamente a sua universalização. Foi assim, portanto, que ele se valeu, primeiro, da cultura helênica (a fim de se consolidar como doutrina), segun-

do, do Império Romano (a fim de se impor como Religião). Ele obteve sucesso em ambos os sentidos. Frente ao Império o seu sucesso foi extraordinário. Ele foi tanto, que, desde o *evento* Jesus (apresentado, por ocasião de sua condenação, como um contraposto a César, como alguém que tinha pretensão de reinado⁶), e com a progressiva ascensão do Cristianismo, a tendência do poder religioso instaurado na Judéia, foi sobrepor-se finalmente ao poder político de Roma⁷ - tanto que o imperador se fez cristão.

2. Sobre a dogmatização filosófica do Cristianismo e o seu reconhecimento jurídico perante o Estado romano

Com o advento do Cristianismo e a sua consolidação, o endereçamento religioso assumido pela Filosofia grega no seu percurso histórico encontrou nesse mesmo Cristianismo um substituto. A passagem, inicialmente, da religiosidade grega à Religião cristã, não foi abrupta. Ela se deu num contexto que habitualmente se denomina de *helenização* do Cristianismo. Os termos dessa assim chamada *helenização* foram postos pelas Epístolas de São Paulo, que acabaram se transformando no apoio institucional sobre o qual os primeiros helenistas convertidos erigiram o arcabouço da definição e da estabilidade canônica do Cristianismo. Foi sobretudo a partir da compreensão que São Paulo teve do evento Jesus, que esses "helenistas" trabalharam na consolidação da doutrina cristã.

Todos eles se valeram copiosamente da Filosofia grega, nela cotejando elementos que lhes pareciam aproveitáveis. Arrogando em mestres e pregadores, eles buscaram na Filoso-

⁶ Veja, por exemplo, *Mateus*, 27, 11; *Marcos*, 15, 2; *Lucas*, 23, 27; *João*, 18, 32ss.; *Atos dos Apóstolos*, 17, 7

⁷ O romance *Ben-Hur*, bem como o filme homônimo dirigido por William Wyler, pode ser lido, e visto, por esse ponto de vista. Ambos expressam exatamente esse conflito, cuja relação entre Ben-Hur, o representante da Judéia, e Messala, o representante de Roma, sempre em colisão, compõe a trama existencial do evento.

fia fundamentos capazes de transformá-los (como disse Orígenes) numa "elite exercitada para compreender filosoficamente as doutrinas do Cristianismo"⁸. Eles buscaram na Filosofia grega fundamentos pelos quais pudessem por em prática o preceito bíblico que dizia: *Iluminai em vós a luz do conhecimento*. Eles mesclavam razões filosóficas com princípios religiosos. Mas eles não recorreram à Filosofia como se fosse uma outra doutrina⁹, porque eles não a reconheciam como tal. "Não vos deixeis levar por doutrinas várias e estranhas" - recomendava São Paulo¹⁰. Apoiados nas sagradas Escrituras, foi delas, e não da Filosofia, que eles retiraram os conceitos de *verdade necessária* e de *raciocínio correto*. A tendência, portanto, foi sobrepor os princípios da Religião aos da Filosofia, o texto bíblico ao livro filosófico. Foi, pois, essa sobreposição que definiu finalmente a *helenização*, porque, *helenizar* significava, na prática, submeter o Helenismo em vantagem do Cristianismo.

O fato é que eles não eram *filósofos* (no sentido grego da atividade filosófica). Não sendo como um deles, eles também não eram, conseqüentemente, mestres da educação do intelecto, nem promotores do exercício da inteligência ou do livre debate. Eles simplesmente eram adeptos e defensores dos princípios da Religião, sob os quais submetiam o saber e as crenças do mundo heleno. Mesmo que invocassem a *razão* (monopólio da Filosofia e dos filósofos), a preocupação deles era tão-somente defender e divulgar a novidade cristã em ter-

⁸ ORIGÈNE. *Contre Celse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, Paris: Les Éditions du Cerf, 1967/1969, III, 79, 19-20, p. 179

⁹ Pensamos, aqui, no que disse BRÉHIER na sua *História da Filosofia*: "O Cristianismo não se opõe à Filosofia grega como uma doutrina a uma outra doutrina - Le christianisme ne s'oppose pas à la philosophie grecque come une doctrine à une doctrine" (BRÉHIER, É. *Histoire de la Philosophie. Tome I: L'antiquité et le Moyen Âge. Période Hellénistique et Romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967, p. 430).

¹⁰ *Didachais poikíliais kai xénais mê paraphéresthe* (*Epístola aos Hebreus*, 13, 9).

mos aceitáveis e compreensíveis. Na verdade, o que eles buscavam na Filosofia era um bom meio que lhes facilitassem o êxito. Assim, resguardados pela racionalidade filosófica, eles passaram a criar métodos de exposição e de sistematização teológica destinados a construir um conjunto ou corpo doutrinário (dotado de autoridade) a serviço da pregação eclesiástica.

Com efeito, era através da fé, e não mais propriamente mediante empenho racional, que os novos helenistas propunham a superação da ignorância e a qualificação do humano... Por isso eles promoveram uma mudança de enfoque em relação aos filósofos, no mesmo estilo tal como fez sobretudo Platão em relação aos sofistas. Vejamos: a cultura (intelectual) grega estava acentada na tradição poético-literária de Homero e de Hesíodo, e antes mesmo dos filósofos, mas também juntamente com eles, cabiam aos Sofistas promovê-la. Eram eles que saíam de cidade em cidade recitando o saber em praça pública para quem os quisesse ouvir. Na prática, o que se dava era o seguinte: eles decoravam e recitam o saber disponível, e o homem grego parava e ouvia. Foi Platão, por sua vez (e a partir do empenho de Sócrates), que se propôs a mudar essa situação, ser o novo mestre da *paidéia*, e, acima de tudo, transformar o auditor passivo, cultor de um saber memorizado e externo, em ouvinte de si mesmo. E foi assim, conseqüentemente, que promoveu a Filosofia no interior da Pólis: como uma necessidade do homem grego de voltar-se sobre si mesmo. Ora, o ponto de partida desse novo enfoque socrático-platônico assentava-se no cultivo da inteligência. Visto que o homem era tido como "um animal racional", eles estavam convencido de que era educando a razão que se qualificava o humano. Por ser tido, do mesmo modo, como "um animal político", o aprimoramento da razão previa, como conseqüência, a educação do agir humano: perante a si mesmo, mas sobretudo frente à Pólis...

Ao recorrerem à Filosofia, os novos helenistas convertidos evidenciaram várias convergências entre a doutrina do Cristianismo e as doutrinas filosóficas. Foi por causa dessas convergências, que eles se viram impulsionados a se adentrar ainda mais no território filosófico. Nele encontraram inúmeras asserções que lhes pareciam úteis. Muitas delas (comumente

aceitas na discussão filosófica) foram simplesmente amputadas de seus contextos e, por vezes, dogmatizadas. Nessa mescla entre Filosofia e pregação religiosa, a tendência foi misturar a convicção racional com a fé, a retórica com a autoridade, os princípios racionais com o dogma, de tal modo que o discurso do eclesiástico, pouco a pouco, foi assimilando uma fala autoritária. Também pelo fato da Filosofia, como é o caso de certos silogismos, e mesmo de alguns diálogos de Platão, fazer com que a demonstração filosófica deduza provas e conclusões a partir de premissas antepostas como verdadeiras, esse método facilitou muito o empenho *helenizante* dos intelectuais convertidos.

Além de Justino, de Clemente de Alexandria e de Orígenes, constam vários outros nomes que se destacaram nessa tarefa helenizante: os mais salientes são os de Gregório de Nazianzo, de Basílio Magno, de Gregório de Nissa, de Tertuliano e de Santo Agostinho. Todos eles são precursores e mestres "oficiais" da Escolástica. O curioso, porém, e esse é um fato que os tornam distintos dos escolásticos, é que eles não se serviram da característica específica do filosofar grego, ou seja, de seu modelo de demonstração racional. Eles se orientavam, nesse sentido, pelo que dizia, de si mesmo, São Paulo: "... o meu logos e a minha pregação não se apóiam em palavras persuasivas da humana sabedoria"¹¹. Em obediência a ele, antes de se apropriarem da tradição argumentativa, de recorrerem à regras do raciocínio lógico, eles se interessaram sobretudo em discutir *conceitos* e recriar sentidos.

Visto que é difícil dizer coisas novas com conceitos antigos, a eles se impôs a necessidade de recriar sentidos, justamente como um modo de subverter conceitos. A grande preocupação deles consistia em dar a esses conceitos uma melhor elucidação, ou seja, reformulá-los segundo os ditames da doutrina cristã. Mesmo que o Estoicismo e o Epicurismo foram as duas principais vias que lhes facilitaram o acesso à tradição das

¹¹ *ho logos moy kai tò kêrygma moy oyk en peithoîs sophías lógois (I Epístola aos Coríntios, 2, 4).*

idéias filosóficas, eles se interessaram, no entanto, principalmente pelos conceitos oriundos da tradição pitagórico-platônica. Platão, em vários aspectos, foi deles o maior mestre. O *Timeu* e o *Fedro* foram as obras filosóficas que mais os influenciaram. Eles manifestavam uma grande reverência a Platão, mas o respeito pelo texto bíblico era muito maior, a tal ponto de serem levados a acreditar que o *Timeu* era um plágio da cosmologia bíblica (mais precisamente dos livros do *Gênesis* e dos *Números*). Aristóteles, com efeito (e ao contrário do que ocorreu na Escolástica), exerceu neles pouco fascínio. Nessa ocasião, aliás, os aristotélicos, também designados de *peripatéticos*, eram identificados com os Sofistas.

Das obras de Platão, os novos intelectuais cristãos recolheram vários conceitos, em especial o de *demiurgo*, o de *imortalidade* ou de *preexistência* da alma, e o de *contemplação*. A maior preocupação deles, porém, não era compreender o que de fato Platão ensinava ou entendia com esses conceitos. Eles também não se interessavam em determinar o contexto de sua exposição. Eles simplesmente se serviam de seus conceitos, tomando-os ora como contraposto de discussão, ora como ajuda à própria formulação teórica. Por isso, a Filosofia, propriamente dita, era válida tão-somente como auxílio ou como fonte de elucidação e fixação da doutrina cristã. Mas essa recorrência à Filosofia tinha também uma outra função estratégica: a de convencer (estóicos, epicuristas e neoplatônicos) de que o Cristianismo também era dotado de capacidade filosófica. Quer dizer, visto que a maioria dos homens cultos, com capacidade de leitura, pertencia a algum desses movimentos, era, pois, para eles que as obras dos cristãos convertidos se endereçavam. Mas elas tinham ainda um outro endereço, decorrente, até certo ponto, de uma exigência jurídica do Império: tal endereço, eram as autoridades políticas. Quer dizer, além de vários objetivos bem definidos - como por exemplo, defender e dogmatizar princípios, louvar e justificar a nova Religião, demonstrar a sua capacidade filosófica -, as obras tinham ainda um outro, e que se resume no seguinte: fazer uma exposição de razões, frente às autoridades constituídas do Império, com o finalidade (técnica) de obter reconhecimento jurídico.

Nesse sentido, não só as obras, mas todos os seus respectivos objetivos, tinham uma característica retórica fundamental que as definiam: a *apologia*. Gilson, entretanto, concebeu assim a apologia: "uma apologia era um arrazoado jurídico, e as obras eram, de fato, sustentações para obter dos imperadores romanos o reconhecimento do direito legal dos cristãos à existência num império oficialmente pagão"¹². Ora, está bem o que diz Gilson, mas a sua definição merece, entretanto, algum reparo. Primeiro, é necessário dizer que a apologia não se restringia a um único aspecto para os quais as obras se orientavam. O arrazoado jurídico era apologético, mas todos os outros objetivos também o eram. Trata-se, pois, de uma característica das obras como um todo. Aliás, uma outra característica, e tão geral quanto a *apologética*, era a da *controvérsia*. Ocorre que, inevitavelmente, no empenho de divulgar e defender a doutrina, os autores também davam boca à polêmica. Cabia a eles combater as obras e os princípios adversos, inclusive decretos oficiais, e quaisquer manifestações contra o Cristianismo. Por isso, às vezes, além de *apologistas*, eles também são chamados de *controversistas*... Mas quanto ao que diz, em segundo lugar, Gilson, que o Império romano exigia dos cristãos algum tipo de alegação jurídica, é necessário salientar que não era bem em razão de ser oficialmente "pagão" que o Império fazia tal exigência. O fato é que o Estado romano, ao invadir e controlar politicamente um determinado território, não interferia nas disposições culturais e religiosas dos povos em seu domínio. Ele não se importava se um determinado povo era ou não religioso, e, nem tampouco, impunha-lhe a exclusividade de suas crenças. O Império era tolerante e exigia reciprocidade. Por isso os povos, sob o seu domínio, eram obrigados por lei a *respeitar* os deuses romanos, a oferecer-lhes esporadicamente sacrifícios, mas não estavam obrigados a *submeter-se* à Religião romana. O que o Império exigia, e reclamava de fato, era o pagamento de impostos. Essa, sim, era a grande razão pela qual

¹² GILSON, É. *A Filosofia na Idade Média* (Trad. de Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 2.

o Estado requiriria das instituições e dos cidadãos uma *identidade* jurídica, porque era através dela que ele poderia controlá-los e, inclusive, responsabilizá-los oficialmente.

Enfim, não foi propriamente a apologia, mas sim essa reivindicação de existência jurídica frente ao Estado, que deu o primeiro passo de aproximação do Cristianismo com o poder político constituído. O fato, por exemplo, do concílio ecumênico de Nicéia (em 325) ter sido presidido por um Imperador, por Constantino, isso demonstra a potência do desenvolvimento político do poder religioso frente ao civil. Esse seu poder se impôs em decorrência de dois aspectos: por um lado, por causa do peso que o Cristianismo passou a exercer na determinação da vida social (da *civitas*) romana; por outro, pela fato da *ecclesia* ter sido forçada a reconhecer, dentro obviamente de certos limites, a outoridade do próprio Imperador também em questões religiosas. Frente à sociedade civil, o Cristianismo se viu igualmente forçado a se organizar como sociedade (ou assembléia) religiosa. A fim de se garantir como Instituição, tal sociedade também se viu obrigada a criar uma hierarquia de poder (interno), capaz não só de definir uma ordem eclesiástica, mas também de torná-la estável.

3. A contra-ofensiva helenística de Gregório de Nazianzo ao imperador Juliano

Gregório de Nazianzo (330-390) é contemporâneo de dois outros helenistas cristãos: de Basílio Magno (330-379) e de Gregório de Nissa (335-394). Basílio e esse outro Gregório são irmãos. Essa recorrência ao nome *Gregório* se explica pela sua derivação: de *egrêgora*, que tem o sentido de *estou acordado* ou *estou vigilante*. Foi por isso, ou seja, pelo fato de designar o *Desperto*, que *Gregório* se tornou um nome típico dos recém batizados. O próprio nome em si era uma modo deles se posicionarem frente aos não-cristãos e a todos os opositores do Cristianismo.

Basílio e os dois *Gregórios* nasceram em um ambiente já considerado cristão. Ocorre que o Edito de Milão, de 313, pusera fim às grandes perseguições promovidas pelo Império.

Isso ocorreu devido ao fato da maioria dos romanos terem aderido ao Cristianismo, o que aliás, forçou, nessa ocasião, por volta do ano 306, o imperador Constantino I a tolerar o Cristianismo, e, logo depois, a reconhecê-lo oficialmente em seu Império. Mesmo predominantemente cristão, o Império mantinha, porém, todas as suas festas e rituais profanos (de sacrifícios e de queima de incensos). No Coliseu, por exemplo, continuavam sendo promovidas as grandes lutas de gladiadores e passaram a executar os criminosos comuns. Eles os executavam no mesmo estilo como sacrificavam anteriormente os cristãos, ou seja, fazendo-os enfrentar sobretudo os animais exóticos (tigres, leões, jacarés) vindos das colônias). Quer dizer, eles sacrificavam agora os fora da lei, mas não mais os cristãos. Também pudera, pois agora era a maioria cristã que participava dessas festas (sempre promovidas em grande estilo), e era também ela que dava sustentação política ao grande Império.

Foi, entretanto, o imperador Juliano quem representou a última tentativa de manter o Império Romano como um Estado laico. E Juliano não era, para Gregório, um personagem distante. Eles eram coetâneos: "Gregório nasceu em 330 e, o Imperador, em 332"¹³. Gregório o conheceu em Atenas, em 355. Nessa ocasião, Juliano estava de viagem pela Grécia: "Eu o vi (relata Gregório) faz muito tempo, quando o encontrei em Atenas. Ele esteve ali pouco depois das mudanças que afetaram a situação de seu irmão, e depois de ter obtido a permissão do rei. Essa sua viagem tinha um duplo motivo: um, o desejo de visitar a Grécia e as suas escolas; outro, era secreto, só conhecido por um pequeno número de pessoas: ele queria consultar o seu destino..."¹⁴.

¹³ BERNARDI, J. Introduction. In: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 4-5. *Contre Julien*. Paris: Les Éditions du CERF, 1983, p.18; Idem. Ouvrage collectif: *L'Empereur Julien. De l'Histoire à la Légende (331-1715)*. Paris: 1978.

¹⁴ *Discours* V, 23, 692A 1-8, p. 336 (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 4-5. *Contre Julien*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi, Paris: Les Éditions du CERF, 1983).

O pai de Juliano, Júlio Constâncio, era irmão, por parte de pai, de Constantino I, daquele que trasladou, em 306, a sede do poder de Roma para Bizâncio. Denominada, a partir de 330, de Constantinopla¹⁵, Bizâncio se transformou no maior centro econômico e cultural da época. Gregório, inclusive, por volta de 370, a ela se refere dizendo que "esta cidade é, hoje, a metrópole da Europa"¹⁶.

O imperador Juliano teve um reinado bastante curto (de 361 a 363). Ele morreu em combate, na tentativa malsucedida de invadir o reino Persa. Gregório dedicou-lhe dois discursos - conhecidos como *Contra Juliano* -, dentre os quarenta e cinco que escreveu. A *Contra Juliano* representa uma reação política contra o Imperador, mas também é uma defesa da capacidade do intelectual cristão de se envolver com o Helenismo. Com efeito, a indisposição de Gregório contra Juliano não era, sob nenhum aspecto, particular, ao contrário, representava os interesses do conjunto da instituição religiosa.

Juliano tinha tido uma educação segundo os moldes cristãos, mas é acusado de renegá-la. Ele é incriminado de tentar restabelecer no Império o "paganismo", ou seja, de restaurar as antigas tradições romanas e sobretudo de restringir o ensino acadêmico ao estudo da cultura helênica. Dado que os cristãos haviam se apoderado da atividade de ensino, a sua primeira providência foi decretar, em 17 de junho de 362, uma lei escolar que os excluísse dessa atividade. O seu decreto soou, evidentemente, como uma afronta¹⁷ e encontrou muita resistência entre os cristãos. Mas as chances do decreto de Juliano vigorar, eram pequenas. Afinal, num momento em que o Cristianismo ainda se expandia, e sobretudo se consolidava como um poder, a sua iniciativa de sobrepor o Helenismo ao Cristianismo tinha

¹⁵ DRAGON, G.. *Naissance d'une Capitale. Constantinople et ses Institutions (de 330 à 451)*. Paris: Bibliothèque byzantine, 1974.

¹⁶ *prokathesomênê tês Eurôpês pólis* (*Discours VII*, 8, 764 B 19-20), p. 198

¹⁷ "Dés le 17 juin 362, la loi scolaire de Julien, qui, excluant les chrétiens de l'enseignement, les écartait de la culture, résonait comme un défi" (BERNARDI, J. Introduction, *op.cit.*, p. 13).

mesmo que resultar num desastre político! E não só o seu governo, mas também a pessoa do Imperador acabou sendo moralmente afetada: por todo o Império ele passou a ser reconhecido como "o Apóstata". Visto que o seu reinado foi breve (ele mesmo morreu aos 31 anos de idade), o seu projeto ficou sem efeito, a não ser o de fazer com que o Cristianismo se tornasse ainda mais forte.

Quando Gregório escreveu os seus discursos *contra Juliano*, o imperador já tinha morrido, e os seus decretos já não surtiam o seu efeito. Mesmo assim, Gregório se insurge contra ele. Por um lado, reconhece, no imperador, alguns méritos pessoais, pois fala dele como de um "homem perspicaz e de um perfeito tutor do Estado"; por outro, compara-o aos antigos perseguidores e inimigos dos cristãos: o que ele fez (escreve), "nem Diocleciano, que foi o primeiro a ultrajar os cristãos, e nem Maximiliano, que o sucedeu e o superou, jamais imaginaram..."¹⁸. Gregório também o acusa de ingenuidade, ou seja, de não saber avaliar corretamente o poder e a força política da ascendente maioria cristã em seu Império: "Esse homem tão penetrante (...) ainda não compreendeu que as precedentes perseguições não provocaram perturbações e confusões porque a nossa doutrina, na ocasião, não tinha ganhado o povo... Mas, agora, que a salvação se difundiu e que possui um tão grande poder entre nós, tentar excluir e suplantar a religião cristã é o mesmo que colocar o Império em ebulição, pondo em risco o Estado como um todo"¹⁹.

Mas Juliano não foi tão ingênuo assim. Ele agiu com uma certa astúcia política. Só que não deu certo. O seu decreto exigia de todo romano "queimar incenso nos altares prescritos...", antes de se dirigir aos eventos públicos. Visto que os cristãos não estariam dispostos a fazê-lo, é óbvio que ficariam automaticamente fora dessas atividades. De qualquer modo, a preocupação de Juliano não era excluí-los das atividades em si mesmas, mas sim afujentar, e, acima de tudo, eliminar, nesses

¹⁸ *Discours* IV, 96, 629 A 14-15 e 629 B 1-5, p.240

¹⁹ *Discours* IV, 74, 600 A 11-19, pp. 190-192

eventos, a presença cristã perturbadora. A razão era a seguinte: ocorre que os cristãos se comportavam como os antigos sofistas, que, diante de qualquer público, nas praças, nas festas e nas assembléias, encontravam sempre a ocasião de fazer a sua *marchandise* filosófica. O sofista proporcionava, nesses eventos, uma espécie de exibição publicitária, em que manifestava os seus próprios dotes e, principalmente, a extensão de seu saber, a fim de cativar futuros clientes. De modo semelhante, agiam os cristãos, como se cada um fosse um autorizado pregador da doutrina cristã e um agente de conversão... Ora, se isso causava problemas para a própria instituição religiosa (que fez com que os maiores expoentes se ocupassem em expor uma doutrina autorizada), provocava também perturbações no Império, e, por isso, e o que finalmente o decreto visava atingir, era esse tipo de comportamento.

Os cristãos, obviamente, se viram oprimidos pelo decreto, e Gregório, por sua vez, ao se apresentar como o porta-voz da instituição religiosa, observou nele uma primavação de direitos: "Esse projeto (dizia ele) consistia em privar os cristãos de todo uso público da palavra, de afastá-los de todas as assembléias, dos lugares públicos, das festas, e até dos tribunais..."²⁰. Gregório sobretudo se lamentava do modo como Juliano, indiretamente, mas em nome da lei, da justiça e da igualdade geral, atingia diretamente os cristãos: "você deu (Gregório se refere a Juliano) a todos os homens livres o direito de gozar da proteção das leis numa completa igualdade, no entanto projetava despojar os cristãos desse direito, de modo que, ao oprimi-los, não poderiam recorrer aos tribunais; se os desapropriasse de seus bens ou lhes fizessem qualquer outra maldade, pequena ou grande, não poderiam recorrer à proteção das leis. Tornava-os uns exilados, aniquilando-os..."²¹. Gregório, por um lado, fala hipoteticamente, deixando a impressão de que tais situações não chegaram a ocorrer; por outro, realça a importância da lei na vida cotidiana do cidadão romano. Afi-

²⁰ *Discours* IV, 96, 629 B 10-13, p. 240

²¹ *Discours* IV, 96, 631 C 18-23, p. 242

nal, e desde os gregos, era ela que garantia a cidadania e, sobretudo, a liberdade do indivíduo enquanto cidadão.

Gregório denomina Juliano de *nomothéta* <"o legislador do trono">, mas esse título não se aplicava somente a ele, e sim à figura do Imperador em geral. Por todo o Império, o Imperador era sempre tido como uma lei viva, superior à própria lei escrita. Os soldados, por exemplo, não conheciam outra lei que a vontade do rei. Mas não só para eles, bem como para todo o povo, a vontade do Imperador tinha a força da lei, à qual o poder lhe emprestava apoio. A sua vontade era, sem dúvida, bem mais poderosa do que as leis escritas, e principalmente daquelas que não contavam com o amparo de sua autoridade²². Por isso a sua figura era reverenciada por todo o Império, criando-se, inclusive, o hábito (que resultou numa obrigação) de estampar a sua imagem em toda a repartição pública. "A regra da monarquia (atesta Gregório), e não sei se ela existe em todas as nações que têm um regime monárquico, mas sei que é escrupulosamente respeitada pelos Romanos, quer que os soberanos recebam a homenagem de retratos oficiais"²³.

Além de *nomothéta*, Gregório também denomina Juliano de "sofista bem sucedido", dizendo que ele era um "fabricador de silogismos invencíveis"²⁴. Aparentemente, o que diz Gregório, pode ser tido como um elogio, mas, na verdade, se trata de uma ironia. Chamar alguém, naquela época, de *sofista*, soava, por si só, como uma ofensa. Com efeito, o que Gregório ironizava, em Juliano, era a sua pretensão de restringir, a todo custo, o uso da língua grega. Juliano acusava os cristãos de terem se apropriado da língua grega como se fosse a língua do Cristianismo, e não do Helenismo. Pior ainda, censurava-os por cultivar a língua, mas não a cultura, sem lhe dar o devido amparo, e sobretudo sem ter nenhum respeito pelas crenças e pelos mitos dos gregos. Por isso Juliano pretendia, por decreto, restringir o uso da língua grega somente aos verdadeiros helenis-

²² *Discours* IV, 64, 585 C 8, p. 172; *Discours* IV, 93, 625 C 19-22, p. 234

²³ *Discours* IV, 80, 605 B C 1-5, p. 202

²⁴ *Discours* V, 30, 703 C 2, p. 354

tas. Por isso também, ele rivalizava com os cristãos, e se apresentava frente a eles como líder e tutor do verdadeiro Helenismo. "É a nós <helenistas> (dizia), que pertence a palavra grega e também o Helenismo, em que o respeito aos deuses também faz parte. Quanto a vocês cristãos (acusava) pertence a irracionalidade, pois toda a vossa sabedoria consiste tão-somente em dizer *creio*"²⁵. Em outras palavras, ele criticava o Cristianismo de dispensar os seus adeptos do esforço de pensar; ele constatava que os cristãos não precisavam pensar, mas tinham apenas a necessidade de crer.

A maior preocupação de Juliano consistia em desassociar o poder religioso do poder político, e assim reverter, de algum modo, a aproximação desses poderes feita pelo seu tio Constantino - coisa que os helenos, por princípio, jamais o fizeram. Também nunca foram pressionados nesse sentido. Mesmo porque não havia uma Religião (com pretensão de universalidade), que quisesse impor a todos os seus princípios. Depois do Cristianismo, também o Islamismo alimentou semelhante propósito. Fundado no início do século VII, por Maomé (nasceu em Meca, em 570 e morreu em 652), o Islamismo surgiu em consequência da difusão do Cristianismo pelo mundo árabe... Ora, instalado no Império, Juliano não queria que o Estado sucumbisse de vez ao poder religioso advindo do Cristianismo. Ele receava que os cristãos, investidos como cultores da língua e do saber helênico, como guardiões dos *bons costumes*, além de controlarem o comportamento social e a vida dos indivíduos controlassem, do mesmo modo, os rumos políticos da vida do Império. Além disso, visto que os cristãos se arrogavam como os sábios por excelência, como se fossem os únicos e os verdadeiros *filósofos*, Juliano igualmente temia que eles se transformassem nos autorizados promotores da Cultura latina. Ele, portanto, queria reverter e controlar essa situação. Por um lado, se valia de sua autoridade como Imperador; por outro, não queria *ex officio* se prevalecer. Afinal, ele era um defensor das leis e do Helenismo (ou seja, do livre pensamento

²⁵ *Discours* IV, 102, 637A 1-3, p.250

e do livre debate), e, por isso, não poderia, *coram populo* <em alto e bom som, publicamente>, se contradizer... Sendo um homem *culto* (no sentido que se emprestava ao termo), Juliano também se apoiava nessa condição. Mas sendo sobretudo um homem político, foi assim, ou seja, como Imperador e como helenista, que ele se propôs tomar para si, condicionar sob o seu reinado, a tarefa helenizante da cultura latina.

Juliano, com efeito, admirava César e os seus grandes feitos, e assim como ele queria ser um verdadeiro tutor do Estado. Mas além de César, ele igualmente admirava Alexandre, e era a exemplo dele que queria restaurar no Império o saber dos helenos. Alexandre invadira com sucesso (no IIIº a. C.) toda a Pérsia (até a Índia), e se propôs, a todo custo, helenizar persas e árabes - tidos por ele, e por todos os gregos, como *bárbaros*. Seu propósito consistia em *civilizar*-lhes os costumes. Por isso se dedicou em difundir o saber heleno, fundando escolas (nos moldes gregos) por todo o seu Império... Juliano, por sua vez, projetava fazer o mesmo: transformar as escolas latinas no estilo das escolas gregas. Ele pretendia, em última instância, promover, de algum modo, o exercício da razão e dissolver a irracionalidade da crença. De todo modo, não está claro no que consistia exatamente o seu projeto; por certo não fazia parte dele a tarefa edificante de restituir aos gregos o que lhes pertencia. Ao contrário, tudo indica que Juliano estava tão-somente disposto a promover uma *aculturação*, ou seja, fundir o saber heleno na cultura latina. Mas ele não teve sucesso nessa sua empreitada, e, inclusive, foi absolutamente infeliz ao tentar invadir a Pérsia...

Em última instância, toda a dificuldade de Juliano parece resumir-se no seguinte: para *helenizar*, ele necessariamente tinha que *descristianizar* - eis todo o seu problema... e é aqui que se opõe a *Contra Juliano*: primeiro, pelo modo como Juliano pretendia *helenizar*, ou seja, envolvendo a cultura latina com a grega, mas respeitando as suas crenças, e os seus usos e costumes; segundo, pelo modo como pretendia *descristianizar*: por decreto, quer dizer, ao amparo da lei. Quanto ao primeiro aspecto, a *Contra Juliano* manifesta pelo menos dois objetivos bem precisos: um, redefinir as relações do Cristianismo com o

Helenismo (ou seja, defendê-lo contra o *paganismo*), outro, harmonizar princípios racionais do saber heleno com a doutrina do Cristianismo (ou seja, recriar sentidos). No segundo aspecto, e mesmo que o projeto de Juliano já não surtisse efeito, a sua obra tinha outros objetivos, bem imediatos: por exemplo, demonstrar a ilegalidade do decreto, mas realçando, ao mesmo tempo, tanto a importância quanto os limites da lei na vida dos indivíduos; outro, e de suma importância, eliminar, de uma vez por todas, qualquer outra iniciativa semelhante à de Juliano, ou seja, que viesse colocar (oficialmente) em risco a liberdade religiosa dos cristãos.

Frente ao *Decreto* de Juliano, Gregório o questiona de vários modos, principalmente no que diz respeito à acusação de apropriação indevida, pelos cristãos, da língua grega. Gregório, nesse sentido, se pergunta (como se perguntasse a Juliano): "Como demonstras que a palavra te pertence? E se tu o demonstras, como a tua tosca legislação poderia nos interditar o acesso? A que Helenismo pertence a palavra? Antes, o que devemos denominar e entender por Helenismo? (...) Será que pretendes que a palavra *helenismo* designe uma Religião...? Ora, se se trata de uma Religião, mostre-nos em que lugar e de quais padres esse Helenismo recebeu as suas regras..."²⁶. "Além disso, não é porque as mesmas pessoas utilizam a língua e professam a religião grega, que a palavra esteja restrita à essa religião, e que, por isso, deveríamos nos afastar de seu uso. Essa conclusão não se segue, nem para seus melhores lógicos"²⁷.

De um modo geral, a obra de Gregório é uma contra-ofensiva helenística às pretensões helenizantes de Juliano. Através dela, Gregório tinha como meta não só promover o Cristianismo frente ao Helenismo, como também dissipar, na vida social e política, quaisquer resquícios dos temores de Juliano. Ele reprovava, do Helenismo proposto por Juliano, o "ensinamento abusivamente racionalista", fundado no único critério da razão, sem levar em conta a fé e os princípios da revelação

²⁶ *Discours* IV, 104, 640 C 8-11, p. 252

²⁷ *Discours* IV, 104, 640 BC 5-9, pp. 254-256

cristã. Por isso Juliano era tido como *apóstata* e herege. Afinal, toda doutrina, que não levasse em conta o pressuposto da verdade revelada pelo Cristianismo, era tida como herética. E, na época, as heresias deveriam ser muitas, uma vez que o próprio Gregório lamenta viver num período em que não se tinha "calma ao abrigo dos rebuliços provocados pelas heresias"²⁸. Ele se manifesta, aliás, convicto de que todas essas heresias eram decorrentes de uma aceitação acrítica da Filosofia grega pelo pensamento cristão²⁹. Enfim, ao defender a ortodoxia da doutrina cristã, Gregório interpõe, contra as pretensões helenizantes de Juliano, a *apologia* do Cristianismo. O seu objetivo maior era tornar sólida a intervenção da doutrina cristã na vida social e na orientação dos costumes, e conseqüentemente, consolidá-la como pressuposto de toda e qualquer iniciativa civilizatória.

²⁸ *Discours XXV*, 8, 1208 C 1-2, p. 174

²⁹ O que aqui está dito tomamos emprestado de MEYENDORF, do que ele diz a respeito dos *padres* em geral, mas que se aplica muito bem a Gregório de Nazianzo: "... os representantes da tradição ortodoxa todos se manifestaram convictos de que as heresias estavam fundadas sobre uma aceitação acrítica da Filosofia grega pelo pensamento cristão" (MEYENDORF, J. *Initiation à la Théologie Byzantine. L'Histoire e la Doctrine* (Traduit par Anne Sanglade). Paris: 1975, pp. 34-35).

A TEORIA DA COINCIDÊNCIA DOS OPOSTOS NO ITINERÁRIO DE BOAVENTURA

*Agemir Bavaresco*¹
Universidade Católica de Pelotas

Nosso estudo tem por objetivo fazer uma aplicação da *teoria da coincidência dos opostos*, para interpretar o *Itinerário do espírito para Deus* de Boaventura. Constatamos que, normalmente, se faz uma leitura dualista desta obra, ou ainda, um enquadramento voluntarista da escola franciscana, pois, segundo alguns, esta privilegia a vontade sobre a razão, ou seja, acaba-se caindo num voluntarismo quase irracional.

No primeiro capítulo, fazemos uma breve apresentação da *teoria da coincidência dos opostos*, tal como foi apresentada por Nicolau de Cusa, porém buscamos ampliá-la com a tese de E. Cousins.

Depois, no segundo, mostramos o eixo metodológico preposicional - as duas preposições latinas: *per* e *in* - que estrutura o movimento da coincidência dos opostos ao longo de todo o *Itinerário*.

Enfim, no terceiro, apresentamos como se articula a teoria da coincidência dos opostos ao longo de toda a obra, a partir da figura de um anjo e seus três pares de asas.

1. A teoria da coincidência dos opostos: uma hermenêutica franciscana

A expressão *coincidência dos opostos* - “coincidentia oppositorum”² - conforme é compreendida por Nicolau de

¹ . Professor e Diretor do Instituto Superior de Filosofia da UCPel.

² . A expressão coincidência dos opostos foi “usada pela primeira vez por Nicolau de Cusa para falar da transcendência e a infinitude de Deus, no qual a coincidência do máximo e do mínimo, do tudo e do nada, do criar e do

Cusa (1401-1464), encontra-se exposta, sobretudo, na *De Docta Ignorantia* (1449)³. A teoria desenvolve a coincidência dos opostos realizando-se no infinito, no universo e no homem.

a) A coincidência dos opostos no infinito: Os três momentos desta coincidência são o máximo, o mínimo e o máximo absoluto. Tomando o máximo grande e o máximo pequeno, subtraindo a quantidade, o que permanecerá é o máximo e o mínimo. Ora, tanto o máximo como o mínimo são o superlativo, portanto, ambos coincidem no máximo absoluto. A figura geométrica que Nicolau usa, para exemplificar esta coincidência dos opostos no infinito, é o círculo. Aumentando o seu raio, pouco a pouco, ao máximo, ocorrerá a coincidência do círculo com a linha, ou seja, a circunferência, pouco a pouco, tornar-se-á minimamente curva e maximamente reta. No círculo infinito, cada ponto será centro e, ao mesmo tempo, extremo, isto é, arco, corda, raio e diâmetro coincidem. Bref, ao infinito, os opostos coincidem.

b) A coincidência dos opostos no universo: O universo se desenvolve em três movimentos: a *complicação*, a *explicação* e a *contração*. Deus é a essência de todas as coisas através da *complicatio* e a *explicatio*. Ele é, ao mesmo tempo, a complicação - *complicatio* - de todas as coisas, pois é sua identidade; e a explicação - *explicatio* - porque é o desdobramento da identidade na diferença das coisas. O universo é a explicação de Deus, isto é, a imagem do Absoluto. Ora, a unidade destes dois movimentos dá-se na contração - *contractio* -, ou seja, é a determinação e a concretização da substância comum no indivíduo numa multiplicidade de coisas singulares. No universo, Deus está *contraído* (manifestado), enquanto unidade na plura-

criado, da complicação e da explicação, no sentido de que não pode ser entendido nem apreendido pelo homem” (Cf. *De Docta Ignorantia*. *Op. cit.* I,4, p. 42). In: Nicola Abbagnano. *Diccionario de Filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 177.

³. Cf. Nicolas de Cusa. *De la Docte Ignorance*. (Trad. L. Moulinier. Introd. Abel Rey). Paris: Librairie Félix Alcan, 1930.

lidade, a simplicidade no composto, a quietude no movimento, a eternidade na sucessão temporal.

Assim, cada coisa é a *contração* do universo e de Deus, isto é, cada ser resume ou contém o universo inteiro e Deus. “Tudo está em tudo”, na medida em que todo o universo é flor na flor, é vento no vento, é água na água, conforme dizia Anaxágoras.

c) A coincidência dos opostos no homem: Nicolau segue a linha dos humanistas, ao denominar o homem como “microcosmo” em dois sentidos: no sentido ontológico geral, o homem “contrai” em si mesmo todas as coisas; e no sentido ontológico específico, ele é dotado de mente, portanto capaz de “implicar” as imagens de todas as coisas em si mesmo. O homem é um microcosmo, porque todas as coisas são “complicadas” humanamente na humanidade. O homem é um pequeno mundo, que é parte do grande mundo. Ora, a mente humana é a imagem da mente divina, que complica na simplicidade todas as coisas, daí o homem ser chamado *secundus deus*.

A teoria da coincidência dos opostos implica uma superação do modo comum de raciocinar que se funda no princípio de não-contradição. Nicolau justifica essa nova razão, distinguindo os seguintes graus de conhecimento: a) a percepção sensorial é sempre positiva ou afirmativa; b) depois, a razão estabelece a diferença, isto é, mantém os opostos separados, afirmando e negando, conforme o princípio de não-contradição (ratio); c) enfim, o intelecto eleva a afirmação e a negação para a coincidência dos opostos (intellectus) ⁴.

A teoria de Nicolau explicita uma razão transversal, ou seja, uma razão que supera a linearidade e é capaz de fazer “dobras”. A palavra latina para o termo dobra é *plica*. Ora, nos termos que Nicolau usa (com-plicar, ex-plicar ou outros como im-plicar, multi-plicar) está subjacente uma razão não-linear. Aqui são exigidos en-dobramentos e des-dobramentos que articulam o mundo na multipolaridade e multi-

⁴ Cf. Nicolas de Cusa. *De la Docte Ignorance*. *Op. cit.*; G. Reale e D. Antiseri. *História da Filosofia*. V. II. São Paulo: Paulinas, 1990, pp. 63-69.

referencialidades. A razão linear é sustentada por uma lógica de uma única superfície, que não é capaz de complicar a realidade⁵.

A lógica do ocidente deixou-se conduzir hegemonicamente pela lógica da exclusão, enquanto que a do reconhecimento implica o princípio do terceiro incluso. A lógica da exclusão, em geral, conduz a um impasse: a eliminação do outro nos cenários sócio-políticos mais diversos. Ora, isto é o fim do processo de reconhecimento que leva à tragédia humana. Isto fundamenta-se na lógica clássica sobre três axiomas:

O axioma da identidade: $A \text{ é } A$.

O axioma da não-contradição: $A \text{ não é não-}A$.

O axioma do terceiro excluído: Não há um terceiro termo T (T de “terceiro incluso”) que seja, ao mesmo tempo, A e não- A .

Na hipótese da existência de um só nível da realidade, o segundo e o terceiro axioma são evidentemente equivalentes. A maior parte das lógicas quânticas modificaram o segundo axioma da lógica clássica - o axioma da não-contradição -, introduzindo a não-contradição a muitos valores de verdade no lugar daquela dupla binária (A , não- A). Estas lógicas multivalentes, em que o estatuto é ainda controvertido quanto ao seu poder predicativo, não levaram em conta uma outra possibilidade: a modificação do terceiro axioma - o axioma do terceiro incluso.

O mérito histórico de Lupasco é ter mostrado que a lógica do terceiro incluso é uma verdadeira lógica, formalizada, multivalente com três valores: A , não- A e T . A compreensão do axioma do terceiro incluso - há um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não- A - se esclarece, quando se introduz o conceito de “nível de realidade”. Se permanecemos num só nível de realidade, toda manifestação aparece, como uma luta entre dois elementos contraditórios (exemplo: onda A e cor-

⁵ . Hugo Assmann. *Reencantar a Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 104.

púsculo não-A). O terceiro dinamismo, aquele do estado T, se exerce num outro nível da realidade, onde isso que aparece como desunido (onda e corpúsculo) é de fato unido (quantum), e isso que aparece contraditório, é percebido como não-contraditório.

É a projeção de T sobre um só e mesmo nível da realidade que produz a aparência das duplas antagonistas, mutuamente exclusivas (A e não-A). Um só e mesmo nível da realidade apenas pode engendrar oposições antagonistas. Ele é, por sua própria natureza, autodestruidor, quando separado completamente de todos os outros níveis da realidade. Um terceiro termo, digamos T', que está situado sobre o mesmo nível da realidade que os opostos A e não-A, não pode realizar sua conciliação. Por isso, a tensão constrói uma unidade mais ampla que os termos opostos, incluindo-os num nível mais elevado da realidade.

A lógica do terceiro incluso não elimina a lógica do terceiro excluído: ela restringe somente seu domínio de validade. A lógica do terceiro excluído é certamente válido para as situações relativamente simples. Ao contrário, a lógica do terceiro excluído é nociva nos casos complexos, como, por exemplo, o domínio social e político ⁶.

Após termos apresentado brevemente a teoria da coincidência dos opostos de Nicolau de Cusa, bem como os desafios de uma razão transversal, vejamos os modelos de coincidência dos opostos. Segundo E. Cousins, existem muitos tipos de coincidências de opostos, porém eles podem ser reunidos em três estruturas ou modelos metafísicos fundamentais: a unidade indiferenciada, a diferença e a unidade-diferença.

⁶ . Cf. Projeto CIRET-UNESCO. *Evolução Transdisciplinar da Universidade*. Congresso Internacional de Locarno: Suíça, 1997; Basarab Nicolescu. *Aspects Gödeliens de la Nature et de la Connaissance*. In: <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret>;

1.1 A coincidência dos opostos, enquanto unidade indiferenciada

Aqui os opostos coincidem de tal modo que fica eliminada a diferença. Trata-se de uma visão monística, em que os opostos desaparecem numa unidade indiferenciada. O exemplo deste modelo se encontra no pensamento de Sankara, teólogo da Índia Medieval, o qual propôs a doutrina de *advaita* ou não-diferenciação. As diferenças do mundo fenomenal, para ele, são ilusórias, pois o que existe é apenas uma só realidade divina, que se chama Brahma. Os dois opostos Brahma e o mundo fenomenal coincidem de tal modo que a oposição não se mantém, pois a realidade é subjugada e absorvida em Brahma. Outro exemplo monístico se encontra em Parmênides. Para este, somente o *ser* existe, o *não ser* é uma ilusão, pois está sujeito a mudança e a diferenciação.

Neste primeiro modelo, há uma coincidência de opostos limitada, pois existe uma redução dos opostos a uma unidade indiferenciada.

1.2 A coincidência dos opostos, enquanto diferença

Aqui os opostos permanecem justapostos. Nós temos diversos exemplos deste modelo de coincidência:

- a) O atomismo de Leucipo e Demócrito, no qual as partículas básicas do universo são separadas sem nenhuma relação interna. A relação entre os átomos acontece meramente por uma justaposição externa;
- b) O dualismo do Zoroastrismo (Zoroastro, século VII a.C.), no qual permanecem dois princípios básicos: um bom e outro mau que combatem entre si; mais tarde, o dualismo emerge no Maniqueísmo, que afirma a oposição radical entre matéria e espírito;
- c) Nas tradições religiosas: o Antigo Testamento proclama a transcendência de Javé em oposição a imanência dos deuses orientais; o Corão proclama que Alá é absolutamente transcendente sobre o mundo. Os judeus e os muçulmanos

não aceitam a coincidência entre Deus e o mundo na encarnação de Cristo. Temos, na história do cristianismo, Calvino e Kierkegaard, que acentuam a diferença qualitativa entre eternidade e tempo, Deus e mundo.

1.3 A coincidência dos opostos enquanto unidade-diferença

Aqui os opostos se tornam idênticos, conservando a diferença. Este tipo de coincidência é chamado por E. Cousins de coincidência de complementaridade, pois os opostos se complementam mutuamente.

- a) O exemplo de complementaridade é o de Yin-Yang ou princípio feminino e masculino, no Taoísmo.
- b) A complementaridade da filosofia personalística de Martin Buber, através da relação Eu-Tu, isto é, na intensificação da relação com o “Tu”, mais alguém se torna “Eu”.
- c) A teoria da evolução de Teilhard de Chardin, que afirma a lei da “união criativa” ou a união diferenciada, em que uma partícula de matéria ou uma pessoa entra numa união criativa com outra, adquirindo uma unicidade verdadeira.

Segundo E. Cousins, Boaventura insere-se neste último modelo, porque ele enfatiza, ao mesmo tempo a unidade e a diferença na sua complementaridade dialética. Em todas as análises de Boaventura, podemos verificar a aplicação deste princípio: na doutrina da Trindade, na criação, na relação de Deus com o mundo, no homem enquanto imagem de Deus, na Cristologia, e especialmente no *Itinerário do Espírito para Deus*. Deste modo temos a oposição entre Deus e o mundo que coincidem na transcendência divina a qual é imanente ao mundo.

Para Cousins, a tarefa de estabelecer a coincidência dos opostos de complementaridade é a estrutura apropriada para a interpretação do pensamento de Boaventura ⁷.

⁷ *Id.*, p. 25.

Boaventura insere-se na tradição cristã neoplatônica que segue o caminho dos Padres gregos, o Pseudo-Dionísio, Anselmo, os Vitorianos, Alexandre de Hales. Depois continua em Nicolau de Cusa, os platonistas do Renascimento e no romantismo alemão. No interior desta tradição há variações nos diversos pensadores e idades, porém temos elementos comuns que permitem identificar uma corrente unificada, neste princípio da unidade-diferença, que segue a lógica da coincidência dos opostos de complementaridade. Através dos séculos Boaventura não tem sido estudado a partir desta lógica, por não ter sido inserido nesta tradição. À luz da lógica da *coincidentia oppositorum*, vemos mais claramente, sua relação com a tradição mística, com Pseudo-Dionísio e com Meister Eckhart.

Tendo presente este princípio hermenêutico, examinaremos em primeiro lugar a articulação preposicional - *per* e *in* - enquanto elemento metodológico do duplo movimento da coincidência dos opostos, depois verificaremos isto nos seis primeiros capítulos da obra o *Itinerário do Espírito*⁸ para Deus de Boaventura.

⁸ *Mens*: espírito. Traduzir *mens* por mente seria restringir o termo a uma única função do espírito. No *Itinerário*, *mens* expressa a elevação do conjunto de todas as forças e funções da pessoa para Deus. A elevação da *mens* inicia pelos sentidos e imaginação (cap. I e II), passa pela razão e pelo intelecto (cap. III e IV), culmina na inteligência e synderesis (cap. V e VI). Ora, o conjunto de todas essas funções pode ser englobado pelo conceito de espírito, porque Boaventura quer mostrar que são todas as funções que se elevam no ato de contemplar a Deus e não, simplesmente, a mente. Assim como fez a versão francesa, optamos também em traduzir o termo latino *mens* por espírito. Portanto, é preciso compreender *mens* como a totalidade do espírito ou como sendo a função espiritual mais eminente. Não se trata de entender *mens* como *anima*, isto é, princípio animador (SAINT BONAVENTURE. *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu* (Trad. Henry Duméry). Paris: Vrin, 1994).

2. O *per* e o *in* no duplo movimento da elevação do espírito

No capítulo primeiro do *Itinerário* são expostos princípios metodológicos fundamentais para a compreensão de toda a obra. Primeiramente, aparecem os três movimentos estruturais que articulam a obra. Depois, são descritos os seis degraus da elevação do espírito para Deus.

2.1 O duplo movimento ascendente e descendente: a coincidência do *per* e do *in*

O espírito no processo de ascensão contemplativo realiza um tríplice progresso: “o primeiro sobre os corpos exteriores, donde o seu nome de *animalidade* ou sensibilidade - *animalitas*; o segundo em si mesmo e sobre si mesmo, o que o faz chamar *consciência* - *spiritus*; o terceiro acima de si donde a denominação de *espírito* - *mens*”⁹.

Cabe aqui uma justificação sobre a tradução dos termos: *mens* e *spiritus*. A *mens* designa a totalidade espiritual que, embora sendo colocada no final do processo, ela está, no entanto, no começo, como pressuposição do que se tornará no cume da contemplação. Quanto ao *spiritus*, ele é aplicado para os movimentos da interioridade, o que corresponde num contexto moderno de filosofia reflexiva, ao termo *consciência*¹⁰.

O que nós constatamos no engate dos três movimentos do espírito é que a contemplação inicia com a experiência do mundo sensível; depois avança para a reflexão da alma sobre ela mesma e, enfim, a união mística do espírito em Deus.

A esses três movimentos correspondem seis funções do espírito também articulados em duplas pelas preposições *per* e *in*: 1) *pelos* sentidos são recebidos *na* imaginação os vestígios

⁹ São Boaventura, *O Itinerário do Espírito para Deus* (Trad. de Osmar Schaefer e Agemir Bavaresco), cap. I, nº 4.

¹⁰ A escolha da versão destes termos segue a tradução francesa de Henry Duméry. *Op. cit.* p. 31.

de Deus: processo da sensibilidade (*sensualitas*); 2) pela razão é trabalhada a imagem de Deus no intelecto: processo da consciência (*spiritus*); 3) pela inteligência intuimos a idéia do ser e atingimos o cimo da alma ou o sentido do bem: processo do espírito (*mens*).

O que nós constatamos, é um processo de aprofundamento progressivo de coincidência dos opostos que é expresso pelas duas preposições: *per* e *in*¹¹. Os seis capítulos do *Itinerário* foram elaborados em duplas: a) I e II; b) III e IV; e c) V e VI. Boaventura os liga numa oposição expressa pelas preposições latinas *per* e *in*. Assim nós temos o seguinte movimento:

- a) *pelos* vestígios de Deus no universo (I), os *sentidos* começam a *meditação* na *imaginação* que é um espelho da imagem de Deus (II);
- b) *pela* imagem de Deus, gravada nas faculdades naturais (III), a *razão* realiza a reflexão desta imagem no *intelecto* (IV);
- c) *pela* idéia do *ser* (V), a *inteligência* contempla as processões ou o sentido do *bem no cimo da alma* (*apex mentis*) (VI).

Nós verificamos neste processo um duplo movimento simultâneo: a) um movimento ascendente exercido pelos *sentidos*, a *razão* e a *inteligência*; b) e um descendente que se une ao anterior na *imaginação*, na *inteligência* e no *cimo da alma* (*apex mentis*). Assim, neste movimento vertical e horizontal, ocorre a coincidência das preposições *per* e *in*, pois a primeira tem a função do movimento de abertura, de diferenciação (ex-

¹¹ A preposição *per* rege o acusativo e significa: através, entre, por, no meio; enquanto *in* é a preposição que rege o ablativo e o acusativo. Quando rege o oblativo (sem movimento) significa no, em; e quando rege o acusativo (com movimento) também significa no, em, próximo de. Nós entendemos que a preposição *per* nos dá o movimento da mediação das oposições, isto é, coloca as oposições uma em face da outra e as mantém em tensão opositiva. E a preposição *in* realiza o movimento de aproximação, ou seja, efetiva a coincidência dos opostos.

teriorização), enquanto que a segunda tem a função unitiva ou do encontro das oposições (interiorização). O movimento, porém, não pára na imaginação, nem no intelecto e nem no cimo da alma, porque há a reposição da oposição, permanentemente, no *Itinerário*.

2.2 A coincidência vertical-horizontal ou o estatuto boaventurino

A coincidência vertical-horizontal realiza a ligação entre os pares das preposições *per-in*: na meditação, na reflexão e na contemplação.

- a) Assim, pelos sentidos, a *meditação* sobre o mundo sensível é ligado à imaginação que recebe como espelho os vestígios de Deus, presente no mundo sensível. Aqui, há uma predominância de uma coincidência de oposições na ordem do sensível.
- b) Pela *razão*, acontece a *reflexão* das imagens no *intelecto* que as conduz à interioridade da alma. Há a coincidência horizontal entre a razão e a inteligência na interioridade da consciência, falando em termos modernos.
- c) Pelo intelecto, elevamo-nos à *contemplação* da idéia do *ser* divino - unidade - e do *bem* trino no cimo da alma. Há a coincidência do movimento uno-trino na contemplação do ser e do bem que é a experiência unitiva do êxtase místico.

Boaventura mostra que o movimento tríplice se vincula aos seis degraus de elevação do espírito, ou seja, “cada um desses três modos dos quais acabamos de falar se desdobra”, [...] de maneira que “cada um destes pontos de vista pode ser considerado na sua relação com os outros ou em si mesmo. Daí a necessidade de elevar a seis os três degraus principais”¹².

O autor privilegia a figura do serafim, para expressar o movimento dos seis graus: “Estes seis graus estavam represen-

¹² Boaventura, *Itinerário*, cap. I, nº 5 (Trad. de Schaefer-Bavaresco).

tados pelos seis degraus do trono de Salomão; da mesma maneira os serafins vistos por Isaías possuíam seis asas”¹³. Vejamos como se realizam nos capítulos a relação de coincidência entre o duplo movimento das asas e o todo da elevação do espírito para Deus.

O que devemos compreender em Boaventura, é a realização da coincidência dos opostos do conceito e do tempo, do ascendente e o descendente, do transcendente e o histórico. O autor não opera antes um movimento ascendente que elimina o tempo, para depois realizar o movimento inverso, isto é, histórico. Ele imbrica, simultaneamente, os dois movimentos superando o dualismo que pensa, em termos lógicos, o tempo e o conceito separadamente. O estatuto da coincidência dos opostos é pensar esta unidade tensional: lógica e misticamente.

3. Os pares de asas do anjo ou a coincidência dos opostos

O *Itinerário* segue um esquema de seis graus que correspondem aos seis primeiros capítulos, os quais podem ser ligados dois a dois, ou conforme faz Boaventura, lançando mão da figura do serafim - “os serafins que viu Isaías tinham seis asas”- , os capítulos podem ser agrupados por três pares de asas. É isso que será exposto, para compreender a metodologia da coincidência dos opostos.

3.1 O 1º par de asas (cap. I e II): a coincidência pela representação

O primeiro par de asas situa-se no nível do mundo sensível, que passa a ser objeto de contemplação, enquanto espelho - *vestígio* - de Deus. “Porque na escada de Jacó é preciso primeiro subir para depois descer é que colocaremos no lugar mais baixo o *primeiro* grau de nossa ascensão, tomando o universo sensível como um espelho, de onde passaremos a Deus, o

¹³ *Id.*, cap. I, nº 5.

sumo Artífice”¹⁴. O movimento inicial parte, portanto, do imediato e se eleva pela mediação dos dois pares de asas que se sucedem na experiência mística.

O segundo grau trata da contemplação de Deus nos seus vestígios através ainda do mundo sensível, sendo agora, porém, acolhido pelos nossos sentidos, dando início ao processo de imaginação. “Graças ao espelho do mundo, podemos contemplar Deus *pelas* suas criaturas, enquanto elas são seus vestígios. Podemos ainda contemplá-lo *nas* suas criaturas, onde ele está pela sua essência, sua potência e sua presença. Esta segunda contemplação é mais elevada que a primeira; ocupa, portanto, o segundo lugar, que é o segundo degrau da contemplação. Ela nos conduz a ver Deus em toda criatura que entra em nós pelos sentidos corporais”¹⁵.

Boaventura afirma que, a partir dos dois graus - figurados nas duas asas do serafim: os sentidos e a imaginação articulados no sensível - pode-se concluir que todas as criaturas do mundo sensível conduzem o espírito contemplativo e a do sábio a Deus. As criaturas “são os vestígios, os símbolos e as representações que nos são oferecidas para nos elevar à ‘co-intuição’ de Deus”¹⁶.

A co-intuição é a visão que estabelece um laço unitivo entre as criaturas e o Criador. Na realidade, São Boaventura não faz diferença entre o *intuitus* e *contuitus*. Não se trata de uma intuição de Deus, no sentido ontologista, isto é, de modo direto, mas de um ato sintético, global, submetido à representação. A intuição não apreende a presença imediata de Deus, senão usando as mediações. Ou seja, no contato com as criaturas, dá-se ao mesmo tempo a intuição de Deus, ou seja, a coincidência das criaturas e Deus. Aqui, a coincidência realiza-se sob o ponto de vista da representação.

¹⁴ *Id.*, cap. I, nº 9.

¹⁵ *Id.*, cap. II, nº 1.

¹⁶ *Id.*, cap. II, nº 11.

3.2 O 2º par de asas (cap. III e IV): a coincidência na alma

O segundo par de asas é posto pelo retorno da alma sobre si mesma. É a contemplação de Deus *pela* sua imagem, gravada *nas* faculdades naturais. A alma é o espelho de Deus em suas três atividades: memória, inteligência e vontade.

As três atividades da alma são comparadas com a Trindade divina da seguinte maneira: Da memória nasce a inteligência. Esta é a filha da memória, pois só compreendemos após ter a imagem do objeto na memória. A memória reflete-se na inteligência. A inteligência, então, torna-se verbo, isto é, palavra. Ora, a união entre a memória e a inteligência é o amor. Assim é Deus, que se diferencia e se unifica em três momentos, enquanto espírito tem uma memória, uma inteligência e uma vontade. Ou seja, Ele é: o Pai, o Verbo e o Amor. São três momentos diferenciados, mas que coincidem num só Deus. “Ora, estes três termos: a mente que gera, o verbo e o amor mantêm na alma as mesmas relações que a memória, a inteligência e a vontade, as quais são consubstanciais, coiguais e se compenetraram mutuamente”¹⁷. Assim, temos a coincidência das três atividades da alma com os três momentos da Trindade divina.

Boaventura, porém, mostra no quarto grau que a contemplação de Deus na alma sofre obstáculos devido às seduções do sensível. Poucas são as pessoas que *cointuem* em si mesmas o primeiro princípio. “Revistamos pois, nossa alma, enquanto imagem de Deus das três virtudes teológicas que a purificam, a iluminam e a aperfeiçoam. É por meio destas virtudes que a imagem divina se reforma, se restaura e se torna conforme à Jerusalém celeste”¹⁸. Por isso, a contemplação de Deus na sua imagem presente na alma dá-se pela retomada dos

¹⁷ *Id.*, Cap. III, nº 5.

¹⁸ *Id.*, cap. IV, nº 3.

três graus da tradição mística: a via purgativa (processo de diferenciação com o mundo), a via iluminativa (processo de oposição, em que aparece de um lado Deus e de outro, os obstáculos à interioridade) e a via unitiva (processo de coincidência dos opostos).

Os dois graus intermediários (capítulos 3 e 4) fazem a mediação, para que a alma entre em si mesma e realize a passagem definitiva para os últimos dois graus. Assim, elevamos a Deus por meio das atividades da alma (3º grau) e das virtudes teologais, que reformam os sentidos pela graça (4º grau). Temos então neste 2º par de asas, a função de passagem e de mediação de coincidência entre o mundo sensível (1º par de asas) e o cimo da alma (3º par de asas). A coincidência da alma pela imagem de Deus, gravada nela mesma, que aponta para o terceiro par de asas, sofre obstáculos por parte do mundo sensível em co-intuir a Deus, portanto ela é desafiada, permanentemente, a se alçar a partir do primeiro par de asas. É este o drama do espírito no processo de elevação a Deus: fazer coincidir o todo em cada momento do processo, porque se trata de uma lógica inclusiva.

3.3 - O 3º par de asas (cap. V e VI): a coincidência pelo ser e no bem

A contemplação da unidade divina *pelo* seu primeiro nome - o ser - mostra que em Deus os contrários coincidem: Ele é o primeiro e o último, pois como primeiro Ele cria tudo e como último é o fim de todas as realidades; eminentemente uno e onímodo ou infinitamente variado¹⁹.

Boaventura, ainda reproduz os argumentos vigentes, porém, no fim insere a sua visão do ser como o que sustenta a tensão dos opostos em si mesmo. Ele usa o símbolo da circunferência, para compreender o ser divino. O grande princípio de explicação do ser é este: “É como uma esfera inteligível, cujo centro está em toda a parte e cuja circunferência está em ne-

¹⁹ *Id.*, cap. V, n° 7.

nhum lugar”. O ser está presente e é semelhante aos entes, porém, ele é diferente deles. O ser permanece estável e, ao mesmo tempo, dá movimento a todas as coisas, é tudo em todas as coisas, é a comunicação ²⁰.

No capítulo V, a teoria da coincidência dos opostos ocorre na unidade do ser. Agora, ela se realiza na Trindade, quando é designada pelo nome do bem (cap. VI). Boaventura utiliza o princípio do *bonum diffusivum sui*, para compreender a Trindade como idéia do bem que é comunicação amorosa de si. Ele descreve a vida intratrinitária *per viam caritatis*. O amor realizado implica três momentos: a) a presença do amante e do amado em suas diferenças (o Pai e o Filho); b) o amor entre o amante e o amado; c) esta relação provoca a união entre as duas pessoas que tem como resultado o Espírito de amor entre os dois. O que nós temos é uma comunhão amorosa, que faz coincidir o ser uno de Deus com a sua comunicação bondosa na Trindade.

No final do capítulo VI, aparecem dois querubins que se olham mutuamente, com as faces voltadas para o propiciatório ²¹. Os dois querubins são o próprio espírito que realiza dois movimentos: de um lado contemplando o ser - “se és um dos querubins, ao contemplares os atributos essenciais de Deus” - e de outro o bem - “se és o outro querubim na contemplação do que é próprio de cada pessoa e te maravilhas de que na Trindade a comunicabilidade coexista com as propriedades pessoais” ²². Portanto, os dois anjos são o espírito que no duplo movimento de olhar para o ser uno de Deus e de penetrar no bem comunicativo da Trindade realiza a comunhão entre o homem e Deus.

A admiração do ser divino e do bem trinitário não é um puro formalismo, mas é algo que já se efetivou na união entre o homem e Deus na pessoa de Jesus. Ora, diz Boaventura, “a vida eterna consiste em conhecer a Deus” (Jo 17,3). O que é

²⁰ *Id.*, cap. V, nº 8.

²¹ *Id.*, cap. VI, nº 4.

²² *Id.*, cap. VI, nº 5 e 6.

conhecer a Deus? O conhecimento de Deus passa pela movimento do nosso espírito no itinerário que eleva a coincidência com Deus, através do movimento de ascensão - vertical - *pela* unidade do ser, *no* movimento horizontal do bem comunicativo trinitário de nossas faculdades.

* * *

Há três movimentos do espírito que confirmam a teoria da coincidência dos opostos que propusemos para uma leitura hermenêutica do *Itinerário*: “As seis considerações percorridas foram para nós como seis degraus [...]. Elas são também como as seis asas do querubim, por cuja ajuda a alma do verdadeiro contemplativo, iluminada plenamente pela sabedoria divina, pode ser elevada acima de todas as criaturas. Sucessivamente, nós fomos elevados à *co-intuição* de Deus fora de nós *pelos* seus vestígios e, *nos* seus vestígios, dentro de nós *pela* sua imagem e, *na* sua imagem, acima de nós *pelo* brilho da luz divina refletida sobre nossa alma e *nesta* luz mesma”²³. Esquemáticamente, isso pode ser descrito assim:

- a) para o exterior (fora de nós: movimento de saída)- *pelos* seus vestígios e *nos* seus vestígios (I e II capítulos);
- b) para o interior (dentro de nós: movimento de retorno)- *pela* sua imagem e *na* sua imagem (III e IV capítulos);
- c) e a elevação ou a coincidência do exterior-interior (acima de nós: movimento de elevação) - *pela* semelhança da luz divina, brilhando sobre nossa alma e *na* mesma luz, contemplamos a Deus (V e VI capítulos).

De um lado, o princípio hermenêutico da *coincidência dos opostos* como é exposto em Nicolau de Cusa, pode ser verificado no universo (cap. I e II), no homem (cap. III e IV) e no infinito (cap. V e VI) do *Itinerário* de Boaventura.

²³ *Id.*, cap. VII, nº 1.

Agemir Bavaresco

De outro lado, o modelo da coincidência da unidade-diferença é garantida pelo movimento preposicional - *per e in* - que, metodologicamente, guia o processo de unificação dos opostos, sem anular a sua diferença.

Concluimos que, a *teoria da coincidência dos opostos* desafia-nos para uma leitura do *Itinerário*, que suprima, filosófica e logicamente, a linearidade vertical que elimina o mundo, a história ou o tempo; que supere, metafisicamente, o dualismo que pensa, em separado o movimento ascendente e descendente; enfim, que reelabore, mística e eticamente, a unidade entre a vontade e a razão.

Bibliografia

a) *Obras de São Boaventura*

SÃO BOAVENTURA. *Itinerário da Mente para Deus* (Trad. Jenônimo Jerkovic). Obras Completas. Org. Luis A. de Boni. Caxias do Sul: EST-UCS, 1983, p. 164-203.

SAINT BONAVENTURE. *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*. (Trad. introd. e notas de Henry Duméry). Paris: Vrin, 1994.

b) *Comentários e outros*

COUSINS, E. H. *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*. The theology of Bonaventure. Chicago: Franciscan Herald Press, 1977.

DE CUSA, N. de. *De la Docte Ignorance* (Trad. de L. Moulinier, intr. de Abel Rey). Paris: Librairie Félix Alcan, 1930.

GILSON, E. *The Philosophy of St. Bonaventure*. Paris, New York: St. Anthony Guild Press, 1965.

A ANÁLISE TRINITÁRIA NO ÚLTIMO ANSELMO

Manoel Vasconcellos
Universidade Federal de Pelotas

A reflexão anselmiana é toda ela marcada pela íntima união entre os campos da fé e da razão. O esforço dialético do autor não cessa de dirigir-se incansavelmente aos domínios teológicos, uma vez que, em sintonia com sua concepção da *fides quaerens intellectum*, não há motivo que impeça aquele que está inserido na fé, de encaminhar-se à busca dos fundamentos dessa mesma crença, tornando-a sólida e acessível, através do esforço racional, àqueles que não a possuem por insipiência ou algum desvio, por tênue que seja, da verdade revelada.

Assim, neste contexto reflexivo ocorre a análise da questão trinitária. Tema de máxima importância nos primeiros escritos, notadamente no *Monologium*, Anselmo retorna ao problema numa de suas últimas obras, o *De Processione Spiritus Sancti*, texto que surge após a intervenção do autor durante o concílio de Bari (1098).

1. As circunstâncias da obra

O concílio de Bari, realizado em outubro de 1098, sob a presidência do Papa Urbano II (1089-1099), reunindo 185 preladados, muitos deles gregos, tratou de questões relativas às Cruzadas, bem como a controvérsia entre o rei inglês Guilherme II e o arcebispo de Cantuária¹. O tema principal, contudo,

¹ Anselmo, de fato, assumiu em 1093 o arcebispado de Cantuária e, desde então, enfrentou duras disputas, que lhe valeram dois períodos de exílio: o primeiro (1097 – 1100), durante o reinado de Guilherme II; o outro, (1103 – 1106), durante o reinado de Enrique I. O Concílio de Bari, realiza-se, pois, numa ocasião em que o arcebispo de Cantuária está exilado, em franco litígio

foi a antiga querela entre gregos e latinos em torno ao problema da processão do Espírito Santo.²

De fato, a igreja latina, ao menos desde os tempos de Agostinho, admitia que o Espírito Santo procedesse do Pai e do Filho, o que nunca foi aceito plenamente pela tradição grega. A divergência doutrinária, a respeito da terceira pessoa da Santíssima Trindade, foi uma das causas da quebra da unidade da igreja cristã, nas dissidências de 867 e de 1054. Para os gregos, a questão era relevante, pois entendiam que a interpretação latina comprometeria a unidade de princípio ocupada pelo Pai no seio trinitário.

O concílio de Bari foi uma tentativa de união entre ocidentais e orientais. Quando foi posto o problema da processão, o Papa, tendo como base a *Epistola de De Incarnatione Verbi*³ de Anselmo, tentou resolver o problema. Como não lograsse êxito, dirigiu-se ao arcebispo de Cantuária, a quem designou *Pater et Magister*, instando-o a expor suas teses. A obra *De Processione Spiritus Sancti*, redigida, certamente, entre 1099 e 1102 é a retomada da exposição do autor, o qual, atendendo à solicitação de alguns amigos, colocou por escrito as concepções que expressara na reunião Conciliar.

com o rei inglês Guilherme II, que não reconhecia a autoridade do Papa Urbano II. Anselmo enfrenta o rei em defesa dos interesses de sua sede episcopal e da autoridade do Papa.

² Cf. Elisabeth Reinhardt. El Concilio de Bari (1098) y la Interpretación de San Anselmo sobre la Procesión del Espíritu Santo. Separata de El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX. In: *Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Pamplona 22- 24 de abril de 1998), pp. 99 – 110.

³ A Epístola De Incarnatione Verbi (de 1094) é uma carta dirigida por Anselmo ao Papa Urbano II, onde o autor condena a doutrina de Roscelino de Compiègne (1050 – c.1120) que, aplicando seu nominalismo à Trindade, elabora uma concepção triteísta, pois, da mesma forma que não admite uma humanidade, mas sim os indivíduos, do mesmo modo, não admite uma trindade que não fosse composta por três pessoas distintas.

2. O De Processione Spiritus Sancti

Ao compor esta obra da maturidade, Anselmo vale-se não apenas das Sagradas Escrituras, mas também dos escritos de Agostinho, notadamente o *De Trinitate*. Tem presente, igualmente, o *Contra Graecorum Opposita* de Ratramno de Corbie⁴, além de outros autores, como Fulgêncio de Ruspe, Isidoro de Sevilha e Cassiodoro. É claro que idéias de outras obras suas, notadamente o *Monologium*⁵ e a *Epistola De Incarnationi Verbi*, estão bem presentes no texto do *De Processione*.

Este tratado está estruturado em três partes: num primeiro momento, o autor expõe os itens admitidos igualmente por gregos e latinos; a seguir, faz a demonstração de sua tese, utilizando argumentos puramente racionais (no início) e argumentos elaborados, a partir das Sagradas Escrituras (posteriormente); finalmente, busca responder às objeções interpostas pela argumentação dos gregos.

Anselmo inicia sua reflexão, destacando os pontos em que gregos e latinos *não* estão em desacordo em torno do Espírito Santo. Tais pontos⁶ são: 1) a crença de que o Espírito Santo procede do Pai; 2) que é o mesmo Deus com o Pai e o Filho; 3) que o Espírito Santo é Deus; 4) que é o Espírito do Filho e 5) que é distinto do Pai e do Filho, sendo emanado do Pai por processão e não por geração. Partindo destes pontos em comum, mostra que os gregos admitem um Deus único e perfeito,

⁴ Tal obra, “aunque no la cita Anselmo, es evidente que se apoya en ella, ya que se observa un marcado paralelismo en cuanto a las citas bíblicas, el Magisterio conciliar y el argumento sobre la competencia de autoridad eclesiástica para dictar leyes litúrgicas” (Elisabeth Reinhardt, *op.cit.*, p. 107)

⁵ O *Monologium*, primeira grande obra do autor, foi escrito em 1076 a pedido dos monges da abadia beneditina de Bec que solicitam a seu Prior que coloque por escrito os temas de suas discussões em torno da essência divina e outras questões conexas. O tema da Trindade aparece nesta obra, particularmente nos capítulos 37 a 63.

⁶ Cf. a Introdução General feita por Julian Alameda a partir dos comentários de Olivares, na edição das obras completas de S. Anselmo da BAC, pp. 114ss.

sem partes, sendo um todo indivisível, confessando que Ele é Pai, Filho e Espírito Santo, ainda que neguem que proceda do Filho, embora admitindo que seja o Espírito do Filho. Nosso autor esclarece:

Nam cum Deus dicitur esse Pater, significatur esse de quo aliquis nascitur; et cum nominatur Filius, intelligitur esse qui de aliquo nascitur; et quando Spiritus Sanctus nuncupatur, quia non absolute primum, sed Spiritum Dei intelligimus, monstratur esse qui de aliquo procedit. Sed cum dicitur quia Filius est de Patre, et Spiritus Sanctus est de Patre, intelligitur quia hoc quod est Filius aut Spiritus Sanctus habent de Patre. Sed alio modo intelligitur Filius esse de Patre, et aliter Spiritus Sanctus. Filius enim est de Patre suo, id est de Deo qui est Pater eius; Spiritus Sanctus vero non este de Deo Patre suo, sed tantum de Deo qui est Pater. Ergo Filius, secundum quod est de Deo, dicitur Filius eius; et ille de quo est, Pater eius. Spiritus autem Sanctus nom secundum quod est de Deo, est filius eius; nec is de quo est, pater eius⁷.

Começando pelo que é admitido por gregos e latinos, Anselmo procura, num segundo momento de sua reflexão,

⁷ “Pois, quando se diz que o Pai é Deus, se entende que é aquele de quem alguém nasce; e quando se nomeia ao Filho, se entende que é aquele que nasce de outro; e quando se nomeia ao Espírito Santo, se indica que procede de alguém, pois não significa que seja um espírito absoluto, mas o Espírito de Deus. Mas, quando se diz que o Filho é do Pai e o Espírito também do Pai, se entende que enquanto são Filho e Espírito Santo venham do Pai, ainda que de modo diverso, pois o Filho é de seu Pai, isto é, de Deus, que é seu Pai; o Espírito Santo, de outro modo, não é de Deus Pai seu, mas somente de Deus que é Pai. Portanto, o Filho, segundo que é de Deus, se diz Filho seu, e aquele de quem é, seu Pai; mas o Espírito Santo é Filho seu não segundo que é de Deus, nem seu Pai aquele de quem é” (*De Processione Spiritus Sancti*, c. I). Faremos as referências conforme o texto da primitiva edição crítica de Schmitt, a partir da qual é feita a tradução espanhola da BAC.

mostrar o que entende ser a visão correta, aquela que não é admitida pela postura equivocada dos gregos. Para tal, vale-se da razão e das Sagradas Escrituras. Não vamos nos ater aos pormenores da argumentação (inerentes a uma questão eminentemente teológica), mas no modo racional como é levada a cabo pelo autor. Para defender sua tese, Anselmo mostra que a pluralidade das relações não elimina a unidade da divindade. Há, pois, um mesmo Deus que é Pai, é Filho e é Espírito Santo. Os atributos da divindade, tais como a eternidade, justiça, sabedoria etc devem ser, atribuídos *igualmente*, a cada pessoa.

A categoria chave para a compreensão do que Anselmo quer transmitir, é a idéia de *relação*, já presente no *Monologium* e que volta aqui. De fato, o Filho é gerado do Pai e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. Mostra o autor que o nascimento e a processão fazem surgir relações no interior da trindade:

Quod totum potest dici relatio. Nam quoniam Filius existit de Deo nascendo et Spiritus Sanctus procedendo, ipsa diversitate nativitatis et processionis referentur ad invicem, ut diversi et alii ab invicem⁸.

A Trindade possui uma única essência, uma única natureza divina, mas há distinção de pessoas na *relação intratrinitária*, ou seja, na Santíssima Trindade, tudo é uno, pois a diferença está na relação entre as pessoas, mas a diversidade de relações não compromete a unidade divina. Como mostra Anselmo, nas relações intratrinitárias não há causa e efeito, o que é próprio das criaturas, ao passo que na Trindade “*no existe más que la naturaleza divina, engendrando o enengendada, o procediendo, igual a sí misma en las tres personas*”.⁹

⁸ “Tudo isso pode resumir-se na palavra relação, porque bem seja que o Filho venha de Deus por nascimento, ou o Espírito Santo por processão, este nascimento e processão criam relações entre eles e faz com que sejam distintos entre si” (Anselmo. *De Processione Spiritus Sancti*, I).

⁹ Elisabeth Reinhardt, *op.cit.*, p.106.

Diz o autor que o Pai é a fonte da Trindade. Dele procedem o Filho e o Espírito Santo. Mas, como ficou demonstrado que há distinção na relação entre eles, então, ou o Espírito Santo procede do Filho, como procede do Pai, ou, então, o Filho é engendrado pelo Espírito Santo, como é engendrado pelo Pai. Evidentemente, as duas proposições não podem ser simultaneamente verdadeiras. A conclusão de Anselmo será a de que o Espírito Santo é o Espírito do Filho, como é admitido pelos gregos e atestado pelas Escrituras. Ora, estas não dizem em lugar algum que o Filho seja Filho do Espírito Santo. A consequência, consoante o arcebispo de Cantuária, não pode ser outra: deve ser admitido, “*em virtude da unidade de natureza que existe entre o Pai e o Filho*” que o Espírito Santo procede juntamente do Pai e do Filho¹⁰. Tendo demonstrado sua tese, pelo encadeamento lógico dos argumentos, busca, num segundo momento, mostrar a conformidade dos mesmos com os escritos neo-testamentários, notadamente, o quarto evangelho¹¹.

Na segunda parte da obra, o autor procura refutar as objeções dos gregos. Vejamos: os gregos alegavam que o Espírito Santo e o Filho poderiam emanar separadamente do Pai, da mesma forma que a luz e o calor emanam do sol. Anselmo responde que a comparação é indevida, pois a luz e o calor não são o sol, ao passo que o Filho e o Espírito Santo são um mesmo Deus com o Pai¹².

Os gregos admitiam que o Espírito Santo emanasse do Pai pelo Filho. Anselmo entende que, ao concederem este ponto, devem necessariamente concordar com a tese dos latinos, pois, se o Espírito emana do Pai pelo Filho, então, emana em

¹⁰ Cf. Anselmo, *De Processione Spiritus Sancti*, I.

¹¹ Cf os capítulos 2-7 . Por fugir do que nos propomos no momento, não apresentaremos os argumentos extraídos das Sagradas Escrituras. Além do próprio texto do autor, os comentários aqui referidos de Elisabeth Reinhardt e Alameda são bastante elucidativos para a compreensão da proposta anselmiana.

¹² Cf. *De Processione*, VIII

conseqüência do Filho. Utilizando uma analogia dos próprios adversários, Anselmo mostra seus equívocos: imaginemos uma fonte, um rio e um lago. Ora, o lago emana da fonte, mas também do rio. O lago não é formado nem pela fonte, nem pelo rio, mas pela única água que sai da fonte e passa pelo rio. De igual modo, o Espírito Santo não é constituído por aquilo que é distinto Dele (o Pai e o Filho), mas pela essência divina, na qual Ele é um só com o Pai e o Filho. Desse modo, não há entre as pessoas divinas superioridade ou anterioridade, pois a divindade está inteiramente em cada uma delas¹³.

Uma outra objeção dizia respeito ao fato de as Sagradas Escrituras referirem uma processão do Espírito Santo apenas do Pai. A resposta do arcebispo de Cantuária é a de que a idéia da processão do Pai e do Filho está subentendida no texto sagrado, podendo ser claramente deduzida, pois não se deve admitir como certo, apenas o que se lê nas Escrituras, mas também aquilo que a razão nos mostra ser inerente ao texto, desde que não exista outra razão oponente¹⁴. Por fim, são apresentadas e respondidas pelo autor algumas objeções que dizem respeito a questões de ordem prática, tais como o fato de a igreja latina ter acrescentado o *Filioque* sem motivo, desrespeitando a autoridade conciliar e a igreja grega¹⁵. Deixamos de apresentar esta parte do texto, uma vez que foge de qualquer temática filosófica. Anselmo encerra a obra¹⁶ com uma recapitulação geral dos temas apresentados, reafirmando que o Espírito Santo procede de igual modo do Pai e do Filho:

Habemus autem ex vera fide Deum esse de Deo nascendo et Deum de Deo procedendo . Sed quoniam non est aliquid extra Deum, cum nascitur Deus de Deo, vel cum procedit Deus de eo, non exit nascens vel procedens extra Deum, sed manet in Deo. Quoniam ergo

¹³ Cf. *De Processione*, IX.

¹⁴ Cf. *De Processione*, XI.

¹⁵ Cf. *De Processione*, XIII.

¹⁶ Cf. *De Processione*, XIV – XVI.

Manoel Vasconcellos

Deus in Deo non est nisi unus Deus, cum nascitur Deus de Deo, unus solus est Deus gignens et genitus; et cum procedit Deus de Deo, unus tantummodo Deus est procedens et de quo procedit. Unde inevitabiliter sequitur, quoniam Deus nullas habet partes, sed totus est quidquid est: unum eundemque et non alium et alium Deum totum esse Patrem, totum esse Filium, totum esse Spiritum Sanctum ¹⁷.

* * *

O tema eminentemente teológico das relações trinitárias é tratado pelo autor, a partir do método do encadeamento das razões necessárias, mas, se confrontarmos o último Anselmo com o primeiro, vamos verificar que nos primeiros escritos, notadamente no *Monologium*, ocorre uma diferença de abordagem em relação à Trindade, que não é demasiadamente sutil. É verdade que as idéias são as mesmas; podemos até mesmo dizer que, no *De Processione*, o autor retoma a doutrina trinitária já presente no *Monologium*, mas acrescenta os argumentos extraídos das Escrituras, que não estavam ali presentes, onde o procedimento era o de pautar-se unicamente pela razão.

De fato, o Prior da abadia beneditina de Bec, envolvido pelo clima de estudos, que cercava a função do formador, confiava a tal ponto na capacidade racional, que não temeu aplicar ao *Monologium*, como um todo o método *sola ratione*, mesmo

¹⁷ “A partir da verdadeira fé sabemos que Deus é de Deus por nascimento, e Deus de Deus por processão. Mas como fora de Deus não há nada, quando Deus nasce de Deus ou quando Deus procede de Deus, não nasce nem procede fora de Deus, mas permanece dentro de Deus. E como queira que Deus em Deus não é mais que um Deus, quando Deus nasce de Deus, um só Deus é o que engendra e o que é engendrado e quando Deus procede de Deus, um só Deus é o que procede e aquele de quem procede. Daqui, se segue, infalivelmente, desde o momento que Deus não tem partes, mas que é todo o que é, um só e mesmo Deus e não outro Deus, é todo Pai, todo Filho, todo Espírito Santo” (*De Processione Spiritus Sancti*, XVI).

quando se tratava de analisar a unidade e pluralidade do divino. Já o velho arcebispo de Cantuária, vivendo a amargura do exílio imposto pelo conflito com Guilherme II, não despreza os argumentos da Escritura.

Tanto no *Monologium*, quanto no *De Processione*, a fé está presente, emoldurando o pensamento do autor. No primeiro, contudo, ela não é chamada a tomar parte ativa no procedimento dialético; no segundo, ela está explicitamente presente, através dos argumentos de conteúdo escriturístico, utilizados em meio a uma profícua argumentação racional.

Para bem compreender o pensamento de Anselmo, é mister não esquecer que, em sua obra, o filósofo e o teólogo são inseparáveis, ainda que distintos. Por isso, a fé busca a razão: *fides quaerens intellectum*. A busca racional radica-se não na dúvida, mas no desejo de compreender sempre mais a verdade, que é objeto inabalável de sua crença e de seu amor. Por isso, Julian Alameda dirá que, em Anselmo, o filósofo, o teólogo e o místico caminham juntos, pois é só depois de firmado na fé, que se pode empreender o esforço *sola ratione*. Nosso autor, ao mesmo tempo em que crê na verdade revelada, confia no esforço racional, julgando-o capaz de compreender de forma segura, ainda que limitada, o que está garantido pela revelação; entende que o encadeamento das razões necessárias pode levar, se não a uma plena compreensão, ao menos a um seguro esclarecimento daquilo que é objeto de fé. A maior dificuldade encontrada pelo autor, para aplicar seu método, parece-nos estar precisamente na análise trinitária. No capítulo LIV do *Monologium*, já havia dito que, diante de tal mistério, o encadeamento lógico da razão não lograva a explicação do mistério, mas certificava sua existência. Anselmo é um otimista quanto à capacidade da razão para compreender a divindade. Seu otimismo, contudo, não o impede de perceber os limites desse empreendimento racional, ao defrontar-se com o mistério inefável. Não devemos, contudo, esquecer que, para Anselmo (e isto é patente no *Proslogium*), a existência necessária de algo, admitida pelo encadeamento lógico da razão, implica em sua existência real. É a partir desta convicção que o autor chega

não apenas à existência de Deus, mas à compreensão (naquilo que é possível) do mistério do Deus uno e trino.

Ao compararmos, contudo, o *Monologium* com o *De Processione*, parece-nos poder encontrar, na última obra, um Anselmo ainda confiante na razão, mas bem mais precavido ou, melhor dito, bem mais consciente de seus limites, para de-frontar-se com o inefável, mas ainda convicto de que o mistério revelado não impõe o silêncio da razão, antes, impulsiona seu esforço. Nas duas obras, aliás, em todas as obras de Anselmo, mesmo naquelas de caráter mais teológico (embora seja impossível separar o teólogo e o filósofo em sua reflexão), o que se vê, é sempre o uso da razão na busca de mostrar a coerência e sustentabilidade da verdade revelada.

Trata-se, de fato, de uma razão limitada, moldada pela revelação. O que deve ser ressaltado, contudo, é que, em Anselmo, este limite da razão não implica jamais em seu enfraquecimento, ao contrário, é precisamente a moldura da revelação que garante a coerência, a plausibilidade e, por isso mesmo, o vigor que caracteriza o empreendimento sempre forçoso, mas seguro da razão.

Bibliografia

- ANSELMO. *Opera Omnia, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt*. Edimburgi: Thoman Nelson et Filios, 1946-51.
- _____. *Obras Completas* (Edición bilingüe por P.Fr. Julián Alameda). Madrid: BAC, 1952 e 1953. 2 vols.
- _____. *Monólogo, Proslógio, A Verdade, O Gramático*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Monologion*. (Texto latino a fronte a cura di Italo Sciuto). Milano: Rusconi Libri, 1985.
- GILBERT, P. *Dire L'Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*. Paris: Éditions Lethielleux, 1984.
- MAZZARELLA, P. Ragione, Fede ed Illuminazione in Anselmo D'Aosta. In: *Sophia*, 32, 1-2 (1964): 101 –10.
- REINHARDT, E. El Concilio de Bari (1098) y la Interpretación de San Anselmo sobre la Procesión del Espíritu Santo. Separata de El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX. In: *Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Pamplona 22- 24 de abril de 1998), pp. 99 – 110.
- ROVIGHI, S. V. *S.Anselmo e la Filosofia del sec. XI.*. Milano: Fratelli Bocca, 1949.
- SARANYANA, J-I. *Historia de la Filosofía Medieval*. 3ª ed. Pamplona: Eunsa, 1999.
- VIGNAUX, P. Structure et Sens du Monologion. In *Rev. Sciences Philosoph. Et Theolog.*, 31, 1947, pp. 192-212.
- _____. Nécessité des Raisons dans le Monologion. In *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, 64, 1980, pp. 3-25.

SOBRE A NOÇÃO DE SUPOSIÇÃO EM OCKHAM¹

*Pedro Leite Júnior*²

Esta comunicação tem por finalidade descrever, em linhas gerais, a noção de suposição (*suppositio*) para Guilherme de Ockham. Uma certa superficialidade do texto é explicada, na medida em que se trata de uma pequena apresentação do tema. Em outras palavras, é o primeiro passo de um projeto futuro que envolve uma investigação bem mais profunda e detalhada da relação entre a teoria da suposição e a noção de verdade na semântica de Ockham.

I

De acordo com Müller³, a partir do séc. XII, os mestres de lógica deram início a um profundo estudo acerca da relação entre pensamento, linguagem e realidade. Depararam-se, então, com problemas denominados atualmente lógicos-semânticos.

A preocupação central remetia ao contexto proposicional (enquanto unidade de sentido), no qual o significado de um termo é determinado. A unidade fundamental do significado é constituída pela proposição e não por um termo tomado isoladamente. Os termos, entendidos como constituintes das proposições, desempenham nessas diferentes funções. Ora, o estudo das diferentes funções exercidas pelos termos no contexto pro-

¹ Comunicação redigida para o Seminário de Filosofia Medieval, promovido pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, realizado de 29 a 31 de março de 2000, em Pelotas, RS, Brasil.

² Mestrando de Programa de Pós-graduação em Filosofia, PUC-RS, na área de Filosofia Medieval.

³ MÜLLER, P. Introdução. In: *Guilherme de Ockham: Lógica dos Termos*, p. 62.

posicional foi denominado pelos lógicos medievais pela expressão *proprietaes terminorum* (propriedade dos termos).

Em outras palavras, como seu nome sugere, a propriedade dos termos indica as diferentes funções significativas que os termos podem desempenhar quando figuram nas proposições.

O estudo da teoria das propriedades dos termos constitui uma das características, talvez a principal, daquilo que comumente denomina-se *logica modernorum* (ou lógica terminista) em oposição a *logica antiqua*.

Assim, enquanto a lógica antiga estava centrada, principalmente, nas interpretações e comentários das obras aristotélicas, a lógica terminista enfocava o estudo da lógica sob a perspectiva da teoria das propriedades dos termos.

Segundo informa-nos Bochenski⁴, Guilherme de Sherwood (†1249) distinguiu quatro propriedades dos termos, a saber: a significação (*significatio*), a suposição (*suppositio*), a denominação (*apellatio*) e a copulação (*copulatio*). A partir das últimas décadas do séc. XII, a noção de suposição (*suppositio*) adquiriu um papel central no estudo semântico da lógica medieval em relação às outras propriedades. O desenvolvimento e discussões sobre a teoria da suposição constitui uma das novidades originais da lógica dos modernos (*modernorum*).

Suppositio é um termo técnico e chave, utilizado pela lógica terminista, bem como de difícil definição. Etimologicamente, o verbo latino *supponere* significa por debaixo, substituir, pôr no lugar. Assim, *supponere* parece indicar o fato de colocar alguma coisa sob (*sub*) ou por (*pro*) outra coisa, ou seja, indica que um termo está por (substitui) aquilo que procura significar. A noção técnica de suposição (*suppositio*) é adquirida a partir da análise de um termo associada à sua função referencial numa proposição. Panaccio⁵ salienta que: “A supo-

⁴ BOCHENSKI, I. M. *História de la logica formal*, p. 175.

⁵ PANACCIO, C. *Les Mots, les Concepts et les Choses. La Sémantique de Guillaume d’Occan et le Nominalisme d’aujourd’hui*, p. 35.

sição de um termo é, diríamos hoje, a função referencial desse termo colocado no contexto proposicional”.

A noção de suposição adquiriu tamanha importância na medida em que, como lembra Libera⁶, a partir dos séculos XII e XIII, as diferentes Sumas de lógica utilizadas no ensino universitário sustentavam duas teorias que podem ser classificadas segundo duas correntes dominantes, a saber: a corrente continental (ou parisiense) e a corrente oxoniense.

Por um lado, a corrente oxoniense, composta pelos lógicos de Oxford, entendia a suposição como a propriedade que os termos têm num contexto proposicional. Temos, então, um caráter exclusivamente intraproposicional da *suppositio*.

Por outro lado, a corrente continental, representada pelos lógicos da Universidade de Paris, particularmente Pedro Hispano (†1277), não aceitava a suposição somente no contexto proposicional. Distinguiu, por sua vez, dois tipos de suposição: natural e formal (ou acidental). A suposição natural incide sobre um termo quando esse está fora da proposição, isto é, a suposição natural desempenhada por um termo não está limitada ao contexto proposicional. Um termo supõe naturalmente quando indica, num contexto extra ou pré-proposicional, a totalidade dos seres, passados, presentes ou futuros contidos sob sua significação. A suposição formal (ou acidental) é aquela que depende do contexto proposicional, isto é, expressa-se na proposição.

A dicotomia (contextual ou não-contextual) na abordagem da noção de suposição levou os lógicos dos séculos XIII e XIV a um confronto no que diz respeito aos tipos (divisões) de suposições. Entretanto, embora o ponto de partida dos oxonienses e parisienses fosse diferente, é possível listar seis pares fundamentais de suposição, como sublinha Müller⁷:

- 1) suposição natural – suposição acidental, segundo diga respeito a um termo tomado em si mesmo,

⁶ LIBERA, A. de. *A Filosofia Medieval*, p. 37.

⁷ MÜLLER, P. *Op. cit.*, p. 71.

quer num contexto pré-proporcional quer num contexto intraproposicional.

- 2) suposição discreta – suposição comum.
- 3) suposição simples – suposição pessoal.
- 4) suposição material – suposição formal.
- 5) suposição determinada – suposição confusa.
- 6) suposição própria – suposição imprópria.

Após este breve panorama contextual sobre a noção de *suppositio*, tratemos agora dessa noção em Ockham, bem como de sua tríplice divisão.

II

Guilherme de Ockham desenvolve a noção de *suppositio* nos capítulos finais (63-77), da 1ª parte de sua obra maior de lógica: a *Suma Lógica*⁸.

Como foi mencionado acima, *suppositio* é uma expressão técnica (utilizada pelos lógicos terministas) e, também, de difícil definição. Tendo em vista tal dificuldade, Ockham não apresenta uma definição pontual de suposição, preferindo clarificar o sentido dessa propriedade dos termos. Sobre esse ponto, Andrés⁹ observa que o Mestre franciscano realiza uma exposição descritiva da suposição. Boehner¹⁰ acrescenta, ainda, que Ockham procura caracterizar o sentido da expressão “*supposito*” através do uso de perífrases e exemplos.

O *Venerabilis Inceptor* estabelece, de início¹¹, que suposição é uma propriedade dos termos, mas somente enquanto

⁸ Utilizamos a edição crítica latina editada por Ph. Bohner, St. Bonaventure, 1974, cotejada com a tradução brasileira da 1ª parte, traduzida por Fernando Fleck, 1999. Indicamos a referência da edição crítica com a seguinte abreviatura: SL, parte, capítulo, linha.

⁹ ANDRÉS, T. de. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*, p. 222.

¹⁰ BOEHNER, P. *Collected Articles on Ockham*, p.234.

¹¹ SL, I, 63, lin. 2-3.

os termos estão inseridos em uma proposição. Ora, claramente, Ockham expressa aqui sua vinculação à tradição lógica oxoniense na medida em que a suposição é admitida exclusivamente no contexto intraproporcional. Rejeita, desse modo, a idéia de suposição natural afirmada por Pedro Hispano.

Conforme afirma Ockham¹², suposição pode ser tomada de duas maneiras, a saber, estrita e ampla. Tomada em sentido estrito a *suppositio* opõe-se à *appellatio*. Segundo Adams¹³, é sob essa perspectiva que, por exemplo, Guilherme de Sherwood entende a relação entre suposição e apelação, pois enquanto *supposito* é uma propriedade que compete apenas ao termo sujeito de uma proposição, a apelação é uma propriedade que incide sobre o predicado. Esse modo de compreender a suposição não interessa a Ockham. Considerada, por outro lado, de maneira ampla (sentido utilizado por Ockham), a suposição não se opõe à apelação, mas antes a *appellatio* está contida sob a *suppositio*. Assim, a suposição, compreendida desse segundo modo, permite a Ockham afirmar que tanto o sujeito (ou aquilo que pode ser sujeito em uma proposição, como no caso de um pronome demonstrativo) quanto o predicado supõem.

A questão que se coloca de imediato é a seguinte: qual é a noção de suposição propriamente dita para Ockham? Responde assim o *Venerabilis*¹⁴:

Diz-se suposição uma - como que - posição por outro, de tal maneira que, quando um termo na proposição está por algo, de sorte que usamos aquele termo por algo, e aquele termo, ou o caso reto daquele termo, se estiver em um oblíquo, verifica-se daquilo, ou do pronome demonstrativo que o designa, supõe por aquilo. E isso é verdadeiro ao menos quando o termo que supõe é tomado significativamente¹⁴.

¹² *SL*, I, 63, lin. 4-10.

¹³ ADAMS, M. M. *William Ockham*, v. I. pp. 327-328, n. 38.

¹⁴ “Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino pro aliquo de quo,

A partir dessa afirmação de Ockham, parece possível extrairmos duas características da noção de suposição.

A primeira diz respeito à função suposicional de um termo. Ora, um termo em sua posição sintática (de sujeito ou predicado) em uma proposição exerce sua função suposicional quando está por algo (*por alio positio*), isto é, quando ocupa na proposição o lugar daquilo pelo qual supõe.

A segunda característica remete à função significativa. Um termo supõe verdadeiramente quando desempenha na proposição sua capacidade significativa, ou seja, quando indica aquilo mesmo para o qual foi imposto primária e diretamente para significar. Em outras palavras, é o caso da significação direta de um termo, seja ele mental, falado ou escrito. O termo “pai”, por exemplo, foi instituído para significar primária e diretamente “todas as coisas que são pais”. Mas esse termo, significa secundariamente, ou mais precisamente, conota “as coisas que são filhos”. É somente no primeiro caso que ele exerce sua função significativa em uma proposição, embora possa supor nos dois casos.

Um outro aspecto da noção de *suppositio*, referido por Ockham, diz respeito à relação no contexto porposicional, entre sujeito e predicado de um para com o outro. Visto que o sujeito de uma proposição é *aquilo do qual* se afirma ou nega algo, e, o predicado é *aquilo que* se afirma ou nega de algo, escreve Ockham:

E, assim, universalmente, se o termo que supõe é um sujeito, tal termo supõe por aquilo de que, pela proposição, é denotado que o predicado se predica, ou do pronome demonstrativo que o designa; se, porém, o termo que supõe é um predicado, é denotado que o sujeito subjaz com respeito àquilo, ou com respeito ao

sive de pronomine demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo. Et hoc saltem verum est quando terminus supponens significative accipitur”. (*SL*, I, 63, lin. 11-15).

pronome demonstrativo que designa aquilo, se uma proposição é formada¹⁵.

Podemos, talvez, esclarecer alguns aspectos que envolvem a noção de *suppositio*, examinando os exemplos descritos para Ockham quanto à suposição do sujeito.

No primeiro é dito:

(...) por o homem é um animal é denotado que Sócrates é verdadeiramente um animal, de sorte que se, mostrando Sócrates, se formar [*a proposição*] 'isto é um animal', ela será verdadeira¹⁶.

O termo “homem”, na proposição ‘O homem é um animal’, desempenha sua função tanto suposicional quanto significativa, quer dizer, supõe (está por algo) e significa primária e diretamente aquilo mesmo para o qual foi instituído – significar um homem individual. Por outro lado, “homem” e “animal” relacionam-se um com o outro, na medida em que ambos significam a mesma coisa, isto é, significam a coisa que é homem e animal. Assim, quando dizemos: ‘Isto é um animal’ apontando para Sócrates, expressamos corretamente uma proposição verdadeira.

O segundo exemplo expressa:

Por “homem” é um nome’ é denotado, porém, que a palavra falada “homem” é um nome; por isso, nessa

¹⁵ “Et sic universaliter terminus supponit pro illo de quo – vel de pronome demonstrante ipsum – per propositionem denotatur praedicatum praedicari, si terminus supponens sit subiectum; si autem terminus supponens sit praedicatum, denotatur quod subiectum subicitur respectu illius, vel respectu pronome demonstrantis ipsum, si propositio formetur”. (*SL*, I, 63, lin. 16-20).

¹⁶ “Sicut per istam ‘homo est animal’ denotatur quod Sortes vere est animal, ita quod haec sit vera si formetur ‘hoc est animal’, demonstrando Sortem”. (*SL*, I, 63, lin. 21-23).

[proposição], “homem” supõe por aquela palavra falada¹⁷.

Na proposição “‘Homem’ é um nome”, a palavra falada “homem” denota um nome. Ora, nessa proposição, o termo “homem” não expressa sua função significativa primária, que é de significar um homem individual, mas significa simplesmente a palavra falada. Entretanto, mantém sua capacidade suposicional. Temos, aqui, a indicação de uma modalidade de suposição do sujeito.

O terceiro exemplo dado por Ockham é o seguinte:

(...) por o “branco é um animal” é denotado que aquela coisa que é branca é um animal, de sorte que “Isto é um animal”, mostrando aquela coisa que é branca, é uma proposição verdadeira; e, em razão disso, o sujeito supõe por aquela coisa¹⁸.

Nesse caso, o termo “branco” supõe significativamente por alguma coisa que é branca e podemos dizer verdadeiramente “Isto é um animal”, indicando a coisa que é branca.

Ockham estende seu exemplo à suposição do termo predicado. Por exemplo, na proposição “Sócrates é branco”, o termo “branco” supõe significativamente por aquela coisa que tem brancura, no caso dessa proposição, Sócrates.

A partir das considerações iniciais sobre a noção de suposição, o *Venerabilis* enuncia a seguinte regra geral: Um termo em uma proposição (quer seja sujeito ou predicado), ao menos quando considerado significativamente (isto é, quando significa primária e diretamente aquilo pelo qual foi imposto

¹⁷ “Per istam autem ‘homo est nomen’ denotatur quod haec vox ‘home’ sit nomen, ideo in ista supponit ‘homo’ pro allia voce”. (SL, I, 63, lin. 23-24).

¹⁸ “Similiter per istam ‘album est animal’ denotatur quod illa res quae est alba sit animal, ita quod haec sit vera ‘hoc est animal’ ita quod haec sit vera ‘hoc est animal’ demonstrando illam rem quae est alba; et propter hoc pro illa re subiectum supponit”. (SL, I, 63, lin. 25-27).

para significar), nunca supõe por algo senão por aquilo de que é verdadeiramente predicado¹⁹.

Passamos, a seguir, a uma breve exposição da tríplice divisão da suposição, enunciada por Ockham.

III

Guilherme de Ockham enumera três tipos fundamentais de *suppositio*, a saber: suposição pessoal, suposição simples e suposição material.

De acordo com o que escreve Adams²⁰, a divisão tripartite da suposição foi desenvolvida pelo fato de que, no latim medieval, certas proposições têm o mesmo termo sujeito, embora estes estejam (suponham) por coisas muito diferentes. Em outras palavras, o mesmo termo pode ter diferentes tipos de suposição em diferentes contextos proposicionais.

Quanto à suposição pessoal, escreve Ockham: “A suposição é pessoal, quando um termo supõe pelo seu significado e significativamente”²¹.

Assim, uma suposição é dita pessoal quando um termo exerce, na proposição, a função significativa que lhe é própria por natureza ou por convenção. De outro modo: quando o termo sujeito ou o termo predicado no contexto intraproposicional supõe pelo seu significado primário e direto para o qual foi instituído, quer este significado seja uma coisa fora da alma, uma palavra falada, um conceito (*intentio animae*), uma palavra escrita ou, ainda, o que se possa imaginar. Por exemplo, nas seguintes proposições: “o homem corre”, “o homem é um animal”, o termo “homem” é tomado no sentido da suposição pessoal, visto que está no lugar de indivíduos concretos para designação dos quais os homens instituíram tal termo.

¹⁹ *SL*, I, 63, lin. 33-55.

²⁰ ADAMS, M. M. *Op. cit.*, p. 329.

²¹ “(...) *Suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative*”. (*SL*, I, 64, lin. 24-25).

Sobre a suposição simples refere o *Venerabilis*:

Há suposição simples, quando um termo supõe por uma intenção da alma, mas não é tomado significativamente²².

A suposição é dita simples quando um termo não desempenha, na proposição, sua função significativa própria, ou seja, aquela que procede da imposição primária do significado daquele termo. Além disso, o termo (mental, falado ou escrito) deve estar por (supor) um conceito (*intentio animae*). Na seguinte proposição: “o homem é uma espécie”, o termo “homem” não exerce sua função significativa direta, isto é, não denota nenhum homem individual, contudo indica simplesmente o conceito homem. Essa postura de Ockham opõe-se à posição sustentada por Pedro Hispano e Guilherme de Sherwood que sustentavam que há suposição simples quando um termo supõe pelo seu significado. Ora, para Ockham a suposição simples compete ao conceito que, propriamente dito, não é o significado primário do termo.

Por fim, a suposição material é entendida deste modo:

Há suposição material, quando um termo não supõe significativamente, mas supõe pela palavra falada ou pela escrita²³.

O caso da suposição material ocorre quando um termo não exerce sua função significativa direta e, não designa nem uma realidade física nem um conceito, mas denota a si mesmo, em sua materialidade de som ou de sinal gráfico (palavra falada ou palavra escrita). Assim, por exemplo: na proposição, “‘homem’ é um nome”, o termo “homem” supõe por si mesmo,

²² “Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative”. (*SL*, I, 64, lin. 26-27).

²³ “Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto”. (*SL*, I, 64, lin. 38-39).

mas não significativamente. E, na proposição, “‘homem’ se escreve”, o termo “homem” supõe, não significativamente, pelo sinal gráfico.

Após indicar o que considera as três formas principais de *suppositio*, Ockham lembra-nos²⁴ que todo o termo, seja mental, falado ou escrito é passível de ter tal diversidade de suposições.

Deve ser dito por fim, como sublinha Baudry²⁵, que para Ockham a suposição pessoal tem primazia sobre os demais tipos de suposição. A suposição pessoal, desse modo, constitui o caso paradigmático de *supposito*:

Cumprer notar também que um termo sempre, em qualquer proposição em que seja posto, pode ter suposição pessoal, a menos que, pela vontade dos que o usam, seja limitado a outra [*suposição*], como um termo equívoco, em uma proposição qualquer, pode supor por qualquer significado seu, a menos que, pela vontade dos que o usam, seja limitado a um certo significado²⁶.

Parece possível, ainda, identificarmos a primazia atribuída por Ockham à suposição pessoal, na medida em que ela é tratada detalhadamente até o final desta 1ª parte da *Suma Lógica*.

IV

Concluimos este breve texto, sublinhando que tanto o desenvolvimento quanto os debates sobre a teoria da suposição

²⁴ *SL*, I, 64, lin. 56-59.

²⁵ BAUDRY, L. *Lexique Philosophique de Guillaume d’Ockham*, p. 260.

²⁶ “Notandum est etiam quod semper terminus, in quacumque propositione ponatur, potest habere suppositionem personalem, nisi ex voluntate utentium arctetur ad aliam, sicut terminus aequivocus in quacumque propositione potest supponere pro quolibet suo significato nisi ex voluntate utentium arctetur ad certum significatum”. (*SL*, I, 65, lin. 3-7).

caracterizam uma etapa importante e original no contexto da lógica Medieval. A relevância e complexidade desse assunto poder ser identificada, na medida em que envolve noções como sentido, significado, referência, predicação, verdade, condições de verdade de uma proposição, etc., temas, que ainda hoje são objeto de discussões no âmbito filosófico.

A abordagem e a interpretação proposta por Ockham à noção de *suppositio*, sugerem um perfil de investigação ao modo daquela que, atualmente, é denominada filosofia analítica da linguagem. Notadamente, por exemplo, a aceção de que a função suposicional de um termo (seja mental, falado ou escrito) limitam-se exclusivamente a um contexto intraproposicional.

A divisão tripartite da suposição, bem como a primazia da suposição pessoal remetem a conseqüências que, ainda hoje, merecem um estudo pormenorizado. Nesse sentido, acreditamos que uma releitura (através de uma investigação minuciosa e cuidadosa) de temas como, por exemplo, a noção de suposição, possa contribuir de algum modo para alguns problemas filosófico contemporâneos, particularmente no domínio da filosofia da linguagem.

Bibliografia

- ADAMS, M. M. *William Ockham*. Indiana: Notre Dame, 1987. v. I
- ANDRÉS, T. de. *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*. Madrid: Gredas, 1967.
- BAUDRY, L. *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*. Paris: P. Lethielleux Editeur, 1958.
- BOCHENSKI, I. M. *Historia de la Logica Formal*. Madrid: Gredos, 1966.
- BOEHNER, P. *Collected Articles on Ockham*. N.Y.: Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.
- LIBERA, A. de. *A Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- MÜLLER, P. Introdução. In: *Guilherme de Ockham: Lógica dos termos*. Porto Alegre: EDIPUCRS – Univ. São Francisco, 1999.
- OCKHAM, Guillemi de. *Summa Logicae*. In: *Opera Philosophica I* (Ed. Ph. Boehner). Bt. Bonaventure, N.Y., 1974.
- _____. *Guilherme de Ockham. Lógica dos Termos* (Trad. Fernando Fleck). Porto Alegre: EDIPUCRS – Univ. São Francisco, 1999.
- PANACCIO, C. *Les Mots, les Concepts et les Choses. La Sémantique de Guillaume d'Occam et le Nominalisme d'aujourd'hui*. Paris: Vrin, 1991.

A RAIZ ETIMOLÓGICA DA VIRTUDE DA PRUDÊNCIA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO

*Anderson D’Arc Ferreira*¹

Este texto pretende promover um pequeno estudo sobre a evolução do conceito da virtude da prudência em Santo Tomás de Aquino. Tal estudo abarcará desde “os primórdios éticos do mundo grego” até seu ápice, por nós considerado neste estudo, na doutrina tomista da prudência, desenvolvida em plena Idade Média. Nosso caminho será aquele que percorre a formação deste conceito, o da virtude da prudência, desde os pré-socráticos até Santo Tomás de Aquino. Desenvolver este assunto, esgotando todas as possibilidades e caminhos, seria muito exaustivo e, possivelmente, tese para um doutorado e obra prima de toda uma pesquisa ocorrida durante uma vida inteira. Nosso interesse é o de estimular os possíveis leitores para a pesquisa filosófica da Idade Média. Devido à brevidade deste estudo, percorreremos aqueles filósofos que acharmos mais significantes para a nossa análise do campo ético medieval, especificamente no conceito de prudência em Santo Tomás de Aquino. Alguns filósofos poderão ficar de fora, todavia isso não deve ser entendido como algo arbitrário ou fortuito, fruto de um esquecimento, mas como uma escolha deliberada e intencional. Procuramos abordar aqueles filósofos que tiveram maior influência sobre Santo Tomás de Aquino e sobre a história da filosofia.

A palavra prudência significa, em português, “virtude que leva o homem a conhecer e praticar o que lhe convém”². A análise da palavra prudência nos remete à sua origem latina “*prudentia*”. Tal palavra, prudência, é uma contração do subs-

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC – RS.

² HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*.

tantivo latino “*providentia*”³ que corresponde ao infinitivo do verbo “*providere*”. Em seu sentido originário, “*providere*” significa “prever”, ter uma visão antecipada de algo que pode ocorrer. Santo Tomás também toma esta ligação da palavra prudência com a palavra providência e nos diz que “*o nome mesmo da prudência se toma de providência, como de sua principal parte*”⁴. A ligação da palavra prudência com a palavra sabedoria torna-se muito grande e elas chegam a ser utilizadas, em vários casos como sinônimas. Para podermos entender tal ligação seguiremos o raciocínio de Abbagnano⁵ a respeito da palavra sabedoria/prudência:

Em geral, a disciplina racional das atividades humanas: comportamento racional em todos os domínios ou virtude de determinar o que é bom e o que é mau para o homem. O conceito de Sabedoria refere-se tradicionalmente à conduta racional nas atividades humanas, ou seja, à possibilidade de dirigi-las da melhor maneira. Não é o conhecimento de coisas elevadas e sublimes, afastadas da humanidade comum, o que é expresso por *sapientia*, mas o conhecimento das atividades humanas e da melhor maneira de conduzi-las. A superioridade atribuída à *prudencia* ou à *sapientia* demonstra a interpretação fundamental que se tem de filosofia: o predomínio da segunda é típico do conceito de filosofia como contemplação pura; o primado de filosofia como guia do homem no mundo.

Daí se conclui que a prudência atribua-se, no caso dos homens e em seu sentido mais próprio, à faculdade intelectual. Podemos ver que ela implica em um raciocinar ou discorrer sobre o que o homem faz e, por isso, vincula-se à razão, ao entendimento, em seu uso mais próprio. Como virtude, a pru-

³ MILÁN-PUELLES, A. *Léxico Filosófico - Prudencia*, p. 498.

⁴ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, II – II, 49, 6 ad 1.

⁵ ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 863.

dência é um hábito operativo conveniente. Como uma virtude moral, a prudência é um hábito operativo conveniente para todos os homens, para o homem enquanto homem, ou seja, para toda a vida humana mais específica e mais própria e não somente para alguns mestres ou como algo que somente alguns devem realizar e outros não. A virtude da prudência convém ao homem enquanto homem independentemente de sua função social ou de sua profissão. Assim, segundo Aristóteles, “*per-tence ao prudente a capacidade de deliberar de uma maneira correta sobre o conveniente para que sua vida seja boa, não de um modo parcial, como no caso do que é oportuno para a saúde e o vigor físico, senão de um modo total*”⁶.

1. As raízes gregas da prudência

Partindo desta visão preliminar poderemos endossar mais um passo neste nosso estudo, a saber, o trajeto deste conceito, o de prudência, no mundo grego da antiguidade. Dividiremos esta parte de nosso estudo em dois momentos. O primeiro será marcado pela reflexão platônico-socrática acerca das virtudes e da prudência. Aqui, neste contexto, também será inserida uma breve menção ao quadro ético da era helenística com breves comentários sobre os epicureus e estóicos. Em um segundo momento trabalharemos com as idéias aristotélicas, uma das maiores influências filosóficas para a constituição da etimologia da prudência em Santo Tomás de Aquino.

a) as reflexões platônico-socráticas

Primeiramente cabe mostrar o que Sócrates e seu discípulo Platão entendiam por moral e, conseqüentemente, por prudência. Os gregos antigos entendiam que a palavra virtude significava aquela atividade ou ‘modo de ser’ que aperfeiçoa cada coisa ou ser. Os animais tinham sua virtude e, para Sócrates, a virtude humana era a razão, ou o conhecimento, ou a

⁶ MILÁN-PUELLES, Antonio. *Léxico Filosófico - Prudencia*, p. 499.

ciência como ele a chamava. Para Sócrates somente a ciência poderia aperfeiçoar a alma humana tornando-a boa e perfeita. Segundo o mestre da maiêutica, o vício seria uma privação do conhecimento, uma ignorância. Sócrates opera, deste modo, uma reviravolta no quadro de valores gregos, pois coloca, no interior do homem, ou seja, em sua alma, os verdadeiros valores. E isso estava em contraposição à opinião dos sofistas. A riqueza, a fama, o poder e outros não são bens em si mesmos, mas tão somente devido ao governo que a eles se dá. Governados pela ciência, pelo conhecimento, eles (a saber, a riqueza, a fama, o poder e outros) tornam-se bens maiores para o homem; entretanto, se forem governados pela ignorância, eles se tornam grandes males para o homem. Assim, podemos ver, de forma nítida e compacta, dois pontos básicos no pensamento ético socrático: o primeiro é que a virtude é ciência e o vício é ignorância e, o segundo, seria que ninguém peca voluntariamente, pois somente se realiza o mal por ignorância.

Note-se que o pensamento ético socrático é marcado por um forte intelectualismo. Segundo a visão de Reale, “*é um fato que o conhecimento é uma condição necessária para se fazer o bem, mas Sócrates está enganado em colocar no conhecimento além da condição necessária uma condição suficiente*”⁷. Sócrates chega ao extremo desse caráter intelectualista reduzindo todas as virtudes à prudência, e esta à ciência ou sabedoria (como sinônimo desta sabedoria temos a palavra *sophia*). Platão irá seguir o caminho de seu mestre nos seus primeiros diálogos. Mais tarde ele irá moderar este intelectualismo, mas conservará aspectos deste caráter intelectualista da prudência. Platão conserva o caráter da supremacia moral, exposto por Sócrates, que é o cuidado da alma e, a ele, acrescenta um matiz místico, ou seja, a purificação da alma. Este processo de purificação deve ser entendido, segundo Reale, como “*um processo de elevação ao conhecimento supremo do inteligível*”⁸. Tal aspecto da moral intelectualista pode ser visto desde

⁷ REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia*, p. 90.

⁸ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*, v. 2, p. 214.

Sócrates até as escolas helenísticas. Assim, tal aspecto pode ser visto em Sócrates, em Platão, em Aristóteles, em Zenão, em Epicuro e até em Cícero e Sêneca, estes já entre os latinos.

Vejam os alguns pontos interessantes entre os epicureus e os estóicos. Para Epicuro a direção da vida moral é exercida pela razão, pelo raciocínio e não pelos prazeres. A razão é imprescindível para estabelecer os prazeres que produzem prazer e os que produzem dor conduzindo o homem para os prazeres que são úteis e não para os que são danosos ao homem. A *phrónesis*, sabedoria, é aquela que governa os prazeres e os ordena de maneira a estabelecer os que podem e os que não podem ser praticados. A sabedoria, ligada à vida prática do homem, é aquela que está no ápice das virtudes e caracteriza-se por ser a virtude suprema. Desta forma, Epicuro não se distancia do intelectualismo socrático nem da concepção de virtude já consagrada no mundo grego. Os estóicos também colocam que *“o objetivo e fim do homem será atuar a razão; e, por consequência, dos modos e das maneiras nas quais a razão atua e aperfeiçoa devem-se deduzir todas as normas da conduta moral”*⁹. Também para os estóicos e epicureus a virtude é a perfeição da razão e, desta maneira, ficamos presos, conforme já foi dito anteriormente, ao conceito e forma intelectualista da prudência. Assim, segundo a visão de Reale:

De resto, toda a ética grega (mesmo a platônica, a aristotélica e as sucessivas), se comparada com a ética cristã, resulta, no seu conjunto, intelectualista. E não só Sócrates, com a sua unilateral descoberta, mas tampouco os filósofos posteriores saberão dar conta da dramática experiência humana que é o pecado; eles tenderão sempre, mais ou menos acentuadamente, a reduzir o pecado e o mal moral a um erro de razão ou, em todo caso, a explicá-lo prioritariamente neste sentido. Será o cristianismo, e só o cristianismo, que revelará ao ho-

⁹ *Idem*, v. 3, p. 329.

mem ocidental o desconcertante significado do pecado e do mal moral¹⁰.

b) a prudência aristotélica

Agora, iremos nos deter, de forma mais pausada, em Aristóteles. Este filósofo nos interessa mais, dentro do horizonte grego, por ser um dos pilares que Santo Tomás de Aquino mais utiliza na formação de sua doutrina sobre a prudência. O Estagirita nos mostra que a sua doutrina ética está voltada para a busca pelo “bem supremo do homem”, a sua felicidade, “a eudaimonia”. Assim, Aristóteles nos coloca a prudência como a correta aplicação das normas gerais da conduta humana, de acordo com as situações concretas em que se vive. Aristóteles postula sua teoria ética buscando um meio termo entre o intelectualismo socrático e o puro cumprimento das leis, fato este que era defendido pelos sofistas. Um ato ético, nesta perspectiva, é aquele que busca um meio termo entre os dois opostos de uma situação. Desta forma, é virtuoso aquele que tem coragem, mas não o que tem medo de tudo ou o que não tem medo de nada.

Com as inovações propostas por Aristóteles temos uma distinção entre a prudência e a sabedoria. Ele, o Estagirita, ainda considera que as virtudes humanas são aquelas nas quais temos o uso da razão, mas, seguindo a sua tripartição da alma, ele coloca divisões e graus nas virtudes. Temos, desta forma, as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas. A virtude ética é aquela que diz respeito à parte da alma especificamente humana e consiste em dominar os impulsos e tendências desta alma que são, por si mesmos, desmedidos. Para Aristóteles “*nunca há virtude quando há excesso ou falta, ou seja, quando há demais ou de menos; virtude implica, ao invés, a justa proporção, que é a via de meio entre dois excessos*”¹¹. Todas as virtudes éticas são medianeiras entre dois vícios dentre os quais um é por falta

¹⁰ *Idem*, v. 1, p. 275.

¹¹ *Idem*, v. 2, p. 414.

e o outro por excesso. Dentre todas as virtudes éticas a mais importante é a justiça, pois esta trata do homem em seu convívio na polis.

A outra virtude, mais importante para este nosso estudo, é aquela denominada dianoética e diz respeito à parte puramente racional da alma. É, aqui, que podemos ver claramente como se coloca a prudência dentro do elenco da doutrina ética aristotélica. Como a razão se divide em dois ramos, uma razão prática e uma razão teórica, esta virtude assim também o faz. A razão prática se liga às coisas contingentes enquanto que a razão teórica se liga às coisas necessárias e imutáveis. A típica virtude da razão prática é a “sabedoria” (*phrónesis*), enquanto que a típica virtude da razão teórica é a “sapiência” (*sophia*). Por sabedoria, no sistema aristotélico, devemos entender o saber dirigir corretamente a vida do homem, saber deliberar sobre o que é o bem ou o mal para o homem. Segundo a visão de Reale, na doutrina aristotélica, “*a phrónesis ou sabedoria ajuda a deliberar corretamente sobre os verdadeiros fins do homem, no sentido de indicar os meios idôneos para alcançar os verdadeiros fins*”¹². É nesta virtude que poderemos encontrar a base da doutrina da prudência usada por Tomás de Aquino. Para Aristóteles, assim como para Tomás de Aquino, as virtudes éticas e esta virtude dianoética da *phrónesis* estão e são duplamente ligadas entre si. A *phrónesis* diz respeito àquilo que está ligado aos homens e, portanto, ao que existe de mutável no homem. Já a sapiência ou *sophia*, virtude considerada mais elevada que a virtude da sabedoria, no campo das virtudes dianoéticas, diz respeito ao que está acima do homem. Em contra partida, a sapiência ou *sophia* é aquela que diz respeito às ciências teóricas e, de um modo todo especial, a mais elevada delas, a metafísica.

Sócrates reduziu as virtudes à ciência e ao conhecimento. Platão seguiu esta concepção largamente. Aristóteles tenta superar esta interpretação intelectualista do ato moral. O Estagirita deu-se conta de que uma coisa é conhecer o bem e outra

¹² *Idem*, v. 2, p. 418.

coisa é realizá-lo, atuá-lo e torná-lo substância das próprias ações. Aristóteles, dentro de suas inovações no campo ético, ainda introduziu a noção de ato ou ação voluntária e ato ou ação involuntária. Por ação involuntária entenda-se aquela ação que se cumpre forçosamente ou por ignorância das circunstâncias. Já as ações voluntárias seriam aquelas cujo princípio estará no agente se ele conhecer as circunstâncias particulares nas quais a ação se desenvolve. Indo mais além, o Estagirita mostra que os atos morais, além de serem voluntários, são também frutos de uma escolha. Tal concepção será adotada pelo cristianismo na sua doutrina do livre-arbítrio. Esta escolha é fruto de um raciocínio e uma reflexão e estes se enquadram dentro das ações que dependem de nós e que estão na ordem do realizável, a isto o Estagirita chama de deliberação. Pelo fato da escolha estar ligada somente aos meios e não aos fins, podemos dizer que a escolha nos torna responsáveis pelos atos que praticarmos, mas não determina se estes atos são bons ou maus. Reale, a respeito desta escolha ou deliberação, afirma, em relação ao Estagirita:

“Todavia, é justo reconhecer que, embora sem adequado sucesso, Aristóteles, melhor do que todos os seus predecessores, entreviu que há em nós algo do qual depende o ser bom ou mal, que não é mero desejo irracional, mas não é tampouco razão pura; porém, em seguida, esse algo fugiu-lhe das mãos sem que ele conseguisse determiná-lo. Devemos objetivamente reconhecer que nenhum grego conseguirá isso e que o homem ocidental só compreenderá o que são a vontade e o livre-arbítrio através do cristianismo¹³.”

2. A influência das raízes cristãs no conceito de prudência

Passemos agora ao outro lado da tradição que influenciou Santo Tomás de Aquino. Analisaremos a tradição cristã no

¹³ *Idem*, v. 2, p. 431.

que se refere às origens da prudência e à sua etimologia. Esta etapa será subdividida em outras pequenas partes que nos mostrarão os vários matizes da prudência na tradição cristã e o trabalho, mais do que sintético, desenvolvido por Santo Tomás de Aquino, ao elaborar a sua doutrina sobre a prudência.

a) a vinculação do conceito de prudência com a palavra providência

Retomando o início deste estudo sobre a prudência podemos vincular esta palavra, prudência, com a palavra providência. Nesta corrente, àquela seguida pela tradição latina, podemos fazer alusão a Santo Isidoro que nos fala, a respeito do homem dotado da virtude da prudência, que: “*prudente, [é] como se si dissesse providente, útil ordenador das coisas futuras*”¹⁴. Santo Agostinho, seguindo esta mesma tradição latina e incorporando matizes da língua grega, nos diz: “*se diz prudente por ser ‘porro videns’[um ver à distância]. Se prudente é o que vê de longe [porro videns], pela fé se vê de longe; pois o que está diante dos pés se vê com os olhos.*”¹⁵

Passemos, de forma rápida e compacta, pela parte moral da obra agostiniana. Santo Agostinho, no início de suas obras, coloca a prudência em conjunto com a ética e a sabedoria. Nisto ele seguiu aos estóicos, a Cícero, a Platão e a Santo Ambrósio. Contudo, ele reduz a virtude da prudência e as demais virtudes, em suas obras posteriores, ao amor ou caridade. Para Agostinho existiam duas classes de males mais importantes. O primeiro é o mal físico ou natural. Estes males naturais, “*que não são propriamente males, senão privações queridas por Deus em vista do bem total do universo*”¹⁶. O segundo mal, o mal moral, o que mais nos interessa neste estudo, é o mal verdadeiro e dele provém o pecado, pois este procede da livre vontade das criaturas racionais. Temos aqui, introduzida, gran-

¹⁴ RAMIREZ, S. M. *La Prudencia*, p. 16.

¹⁵ *Idem*, p. 17.

¹⁶ SARANYANA, J-I. *História de la Filosofía Medieval*, p. 68.

des e importantes elementos para nosso caminhar. Em Agostinho podemos ver claramente a inclusão, no campo moral, do 'livre arbítrio' e da 'vontade livre', fato que não era conhecido pelos gregos. A vontade, para Agostinho, é um princípio de atividade e está na própria raiz do ser humano. Desta forma, segundo a visão de Gilson e de Boehner, podemos dizer, em relação a Agostinho, que "o problema central da moralidade é, portanto, o da reta escolha das coisas a serem amadas"¹⁷. Assim, seguindo a intuição do Pe. Saranyana que se utiliza da própria voz de Santo Agostinho, podemos dizer, a respeito da ordem moral agostiniana, que: "O amor que faz com que se ame bem o que deve amar-se, deve ser amado também com ordem, e assim existe em nós a virtude, que traz consigo o bem viver. Por isso me parece que a definição mais breve e acertada de virtude é esta: a virtude é ordem no amor"¹⁸. Para Agostinho a caridade não é apenas o coração da vida moral, mas a vida moral propriamente dita. Como já foi mostrada anteriormente, a ordem moral agostiniana resume-se na hierarquia dos valores do amor e, desta forma, temos que todas as virtudes se resumem na caridade, na perfeita adequação do nosso querer e amar ao Criador.

Esta visão ou concepção de prudência, a exercida pelos padres da Igreja, nos mostra um vínculo muito grande com a religião. Ao vincular a prudência com a providência, vimos um aumento ou alargamento da capacidade e do alcance de significação da palavra prudência. Para Boécio não deveria haver a palavra prudência, mas, tão somente, a palavra providência, pois é Deus, em sua infinita bondade, que nos proporciona uma visão privilegiada em relação às coisas. Para Deus não existe nem presente, nem passado. Através da fé temos acesso a esta visão privilegiada, de longe (porro videns). Esta visão ou concepção de prudência, utilizada por Santo Agostinho, nos mostra, segundo a visão de Pe. Ramirez, uma "prudência que pressupõe e inclui a memória e a inteligência, que utiliza para

¹⁷ GILSON, E. & BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*, p. 189.

¹⁸ SARANYANA, *op. cit.*, p. 70.

*prever e dispor o futuro pela providência, sendo esta previsão e disposição o principal e específico da prudência*¹⁹. Daí vincula-se a explicação etimológica tomasiana da palavra providência, prudência: “*de modo que o prudente, pela semelhança de outros feitos, raciocina retamente sobre o que é necessário fazer; daí que necessita de experiência e tempo, para que à vista das coisas que ocorreram, e que tem na memória, e das que atualmente vê, provenha das coisas futuras*”²⁰. E é o mesmo Santo Tomás de Aquino que nos diz que a providência é a parte principal da prudência na qual se ordenam as outras partes; a saber, a memória, relativa ao passado, e a inteligência, relativa ao futuro. Desta forma, resulta-se que esta concepção está ligada à providência, entendida como sinônimo de prudência, ao conhecimento e, por este fato, coloca-a como pertencente à potência cognoscitiva e não à potência apetitiva. Desta forma, podemos vislumbrar, na palavra prudência, um pensamento ou juízo maduro, ponderado, moderado, mensurado. Tal aspecto exclui a possibilidade de que a prudência tenha a ver com improviso, com o precipitado. A prudência visa, seguindo esta tendência demonstrada acima, um conduzir o homem a evitar o mal e praticar e conseguir o bem; para isso o homem necessita de todo o seu empenho. E isto, evidentemente, somente é produzido por um ato da razão, nunca por um ato proveniente dos apetites ou dos sentidos. No meio dos latinos, segundo as palavras de Pe. Ramirez, “*o homem prudente equivale ao homem agudo, hábil, competente, perito, douto, sábio*”²¹.

b) a associação do discernimento à etimologia da palavra prudência

Outra significação incorporada à palavra prudência pelos latinos é a discrição ou discernimento. Esta nova significa-

¹⁹ RAMIREZ, *op. cit.*, p. 18.

²⁰ RAMIREZ, *op. cit.*, p. 18.

²¹ RAMIREZ, *op. cit.*, p. 21.

ção incorporada à palavra prudência vincula-se às raízes místicas do cristianismo. Desde o discípulo Paulo a categoria do discernimento foi incorporada à prudência. Assim, a discrição torna a prudência mais completa, pois não somente sabe discernir entre o bem e o mal, mas entre o bom e o melhor, o mal e o pior. Esta tendência foi seguida pelos padres do deserto e amplamente utilizada por Santo Antônio Abade, por São Bento e, inclusive, por Santo Domingos, fundador da ordem dos dominicanos. Note-se que a história da Igreja nos fala e mostra que todos aqueles que fracassaram na vida religiosa o fizeram por falta de discrição e, conseqüentemente, de prudência. São Bernardo insiste na necessidade da discrição para toda e qualquer obra virtuosa e para toda a vida autenticamente cristã. Podemos conferir, segundo Pe. Ramirez, as palavras de São Bernardo a respeito da discrição: “*a discrição põe ordem em toda virtude, a ordem as dá qualidade e formosura e até perpetuidade... A discrição, portanto, não só é uma virtude, senão a moderadora e guia das virtudes, ordenadora dos afetos e mestra dos costumes.*”²² Assim, tudo o que se faça com discrição será virtuoso e o que se fizer sem discrição será vicioso. Considerava-se que a virtude indiscreta era um vício, pois a virtude sem discrição tem a condição de um vício. Tal concepção, a de identificação da prudência com a discrição, alcançou seu máximo desenvolvimento e claridade com Santo Alberto Magno. Desta forma, ele nos diz, segundo Pe. Ramirez, que: “*o nome de prudência designa o ato de discernir entre o bem e o mal, entre o bom e o melhor...; logo é próprio da prudência dizer, discernindo, que é o bom e que é o mal*”²³. E, ainda, segundo Santo Alberto Magno, temos que: “*a prudência não somente põe discrição nas obras das demais virtudes, senão que põe também seu critério em todas as obras tanto da vida civil como da individual*”²⁴. Santo Tomás de Aquino, que foi discípulo de Santo Alberto Magno, conhecia perfeitamente a regra de São

²² RAMIREZ, *op. cit.*, pp. 26-27.

²³ RAMIREZ, *op. cit.*, p. 28.

²⁴ RAMIREZ, *op. cit.*, p. 30.

Bento e dominava as obras de São Gregório, dentre outras fontes cristãs, e recorre a toda esta tradição inserindo-a em seu tratado sobre as virtudes. Embora quase nunca empregue a palavra *discrição*, em vários de seus tratados, podemos ver que ele entende e usa *discrição* e *prudência* como sendo palavras sinônimas. Assim, como um exemplo desta afirmação, temos: “*As mesmas inclinações naturais à virtude não chegam a produzir atos verdadeiramente virtuosos ‘se não se acrescenta a discrição da razão... e, para tanto, para que se desenvolva, a virtude moral necessita ser dirigida pela prudência’: porque dela se pode usar bem ou mal a não ser que se aplique a discrição da razão*”²⁵. Em outra parte podemos ver, da mesma forma, que: “*a prudência não é outra coisa que certa retitude de discrição em qualquer ato da matéria, enquanto que a discrição pertence à prudência*”²⁶. Toda esta descrição acerca da ‘discrição’ nos remete à opinião corrente na época de Tomás de Aquino. Esta tal concepção, que já era conhecida entre os estoicos e vários Padres da Igreja, diz que a *discrição* é um ato próprio da razão e do entendimento, é obra da parte intelectual da alma humana e uma virtude que se radica nesta faculdade intelectual. Desta forma, temos que os latinos promoveram um aumento na significação da palavra *prudência* incorporando, nesta, o ato de ‘prever’ e o ato de ‘discernir’. Estes atos foram colocados, pela tradição cristã, como sendo atos próprios da *prudência* e, portanto, atos específicos da razão.

c) Santo Alberto Magno

Passemos agora a analisar, de forma compacta, as influências do mestre Santo Alberto Magno na formação da doutrina da *prudência* em Tomás de Aquino. Aqui vale a pena lembrarmos que a adoção do aristotelismo pelos teólogos promoveu uma verdadeira revolução na história do pensamento

²⁵ RAMIREZ, *op. cit.*, p. 31.

²⁶ RAMIREZ, *op. cit.*, p. 32.

ocidental. Todo o esforço para consolidar o pensamento cristão com o sistema dos peripatéticos foi coroado pelo esforço magistral de Santo Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino. Podemos até nos ousar a afirmar que Santo Tomás não teria produzido grande parte de suas obras se não tivesse um bom campo já preparado por seu mestre. Um dos mais inegáveis méritos de Santo Alberto Magno, segundo a visão de Gilson, foi que ele “foi o primeiro a ver que enorme aumento de riquezas a ciência e a filosofia greco-árabes representavam para os teólogos cristãos”²⁷. A fome ininterrupta de saber e o grande conhecimento histórico dos Padres da Igreja, juntamente com as traduções e comentários feitos a Aristóteles, permitiram a Santo Alberto Magno influenciar toda uma geração de pensadores e modificar a rumo da filosofia a partir do século XIII juntamente com seus discípulos, em especial Santo Tomás de Aquino. Podemos ver que tanto as semelhanças ou coincidências existem entre o pensamento de Alberto Magno e Tomás de Aquino como também as discrepâncias ou divergências. Para o que nos interessa podemos notar, em termos de concordâncias, que ambos destacam, segundo a visão do Pe. Saranyana, “a superioridade da inteligência sobre a vontade, pois nada pode ser querido que não tenha sido previamente conhecido; embora reconhecem que, no atual estado de viadores [caminhantes], muitas vezes a vontade tem um certo domínio sobre a inteligência”²⁸. Um dos fatos já mencionados anteriormente e que constituem grande influência para a constituição do vocábulo prudência em Tomás de Aquino é a doutrina de Santo Alberto Magno acerca da identificação da prudência com a discrição.

3. Santo Tomás de Aquino

Passemos agora a ver, de forma mais detalhada, a última etapa desta análise a que nos propomos. Vejamos o conceito de prudência em Santo Tomás de Aquino. O dito conceito

²⁷ GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*, p. 625.

²⁸ SARANYANA, *op. cit.*, p. página 213.

clássico de prudência, que conhecemos hodiernamente, foi elaborado por Santo Tomás de Aquino em plena Idade Média. Vale a pena percorrer a construção final, elaborada pelo Doutor Angélico, deste edifício conceitual da palavra prudência. Começamos por notar que a construção erigida por Santo Tomás leva a teoria da *phrónesis*-prudência aristotélica até sua forma mais acabada. Não poderíamos esquecer as grandes contribuições dadas pela tradição cristã para a construção desta chamada teoria clássica da prudência. Assim, tudo o que foi mostrado anteriormente, a respeito da etimologia da palavra prudência, é utilizado por Tomás de Aquino. Podemos começar nosso caminho analisando a palavra prudência no que diz respeito, dentro da construção elaborada pelo Doutor Angélico, à razão em sua função prática e à sua aplicabilidade nas ações singulares dos princípios morais gerais. Dentro do quadro tomasiano podemos ver, de forma clara e indubitável, que a prudência constitui uma virtude no seu sentido estrito e, de forma análoga, uma virtude especial. A virtude da prudência assume uma posição especial na doutrina ética tomasiana.

Podemos vislumbrar agora, de forma clara e evidente, a junção das tradições gregas e latinas a respeito da prudência. O Aquinate utiliza-se da palavra prudência na forma adotada por Santo Isidoro, um ver para adiante (*porro videns*). Todavia, esta etimologia é considerada “fantasiosa”²⁹ e o Aquinate não se contenta em permanecer somente nela. Na questão 47 da *secunda secundae* ele utiliza-se da ‘etimologia correta’³⁰ da palavra prudência colocando-a ligada à palavra providência. Fica claro, desta forma, o que já foi mostrado anteriormente sobre os vários significados acrescentados à prudência pela

²⁹ A respeito deste caráter fantasioso adotado na etimologia da palavra prudência conferir no artigo de Carlos Arthur R. do Nascimento intitulado A prudência segundo Santo Tomás de Aquino, p. 369.

³⁰ A ligação etimológica entre a prudência e a palavra providência é, segundo vários autores, fruto da ‘real raiz etimológica’ da palavra prudência entre os latinos (cf. Carlos Arthur R. Nascimento e Pe. Ramirez, em suas obras citadas na bibliografia deste trabalho).

tradição cristã, sobretudo a latina. Contudo, o Aquinate não fica somente na conciliação entre os cristãos, mas acrescenta à palavra prudência a antiga carga semântica grega. Aqui, como em toda a sua obra, podemos notar que Tomás de Aquino opera uma grande síntese das tradições que existem em seu tempo, as cristãs e as gregas, além de percorrer as tradições filosóficas dos judeus e dos árabes. Assim, à prudência vincula-se o domínio do conhecimento, precisamente o conhecimento racional, já que a prudência implica uma atividade de previsão e de confronto de dados.

Para o Aquinate, a virtude moral da prudência é o hábito operativo necessário para que a vida humana, vivida de forma correta como um 'reto agir', se torne um hábito. Enquanto o homem não possui a virtude da prudência ele não traz em si nenhuma inclinação ao reto comportamento quer para os atos corriqueiros quer para os atos eventuais. Para que o homem sempre realize seu agir de forma reta, é necessário que a razão humana esteja perfeitamente aperfeiçoada pelo hábito de aplicar, às variáveis circunstâncias, os princípios invariáveis da honestidade e da conduta. Analisando deste modo, podemos notar que nenhum homem nasce prudente e logo observamos que esta virtude, a virtude da prudência, se inscreve no caráter e não no temperamento. Por caráter entenda-se aquilo que se molda e se constrói no decurso da vida humana e, portanto, que supõe a liberdade. Já por temperamento devemos entender uma coisa inata. Sobre este prisma, a virtude moral da prudência não impede nem destrói a liberdade, mas se constrói sobre esta liberdade inclinando-a ao bem do homem enquanto homem. O conceito desta virtude, em Santo Tomás, assume o caráter do hábito pelo qual o entendimento determina concretamente o que o homem faz para chegar ao bem que o convém, e isto de uma maneira absoluta. Pela palavra bem se entenda o bem moral. Esta palavra, pelo que acabamos de ver, se coloca como fruto da razão. Podemos dizer, então, que a prudência é ou faz parte do domínio da razão, mas não somente da razão enquanto pura e sim da razão enquanto prática. A prudência, desta forma, se dá no entendimento e se refere aos meios concretos e singulares para se conseguir o bem moral. Tal prudência é a

virtude que determina de um modo concreto os meios que se tem de empregar para chegar-se ao fim, e este fim é o bem moral. Sobre as outras virtudes podemos dizer que, enquanto virtudes formalmente morais, elas são as que inclinam o homem para o fim que é o bem moral. A virtude da prudência torna-se, desta forma, a luz que ilumina e torna visível o caminho por onde tem de mover-se o exercício das virtudes humanas; logo, tais virtudes humanas seriam as virtudes consideradas formalmente morais.

Aqui, torna-se de suma importância a realização da distinção entre a técnica e a prudência a partir do prisma tomasiano, ou seja, aquele em que a prudência pertencente ao domínio da razão prática. A prudência deve ser entendida como sendo a capacidade de bem deliberar. Aqui podemos ver a fórmula clássica, de origem aristotélica, da prudência como reta razão do agir (*recta ratio agibilium*). A técnica, que se vincula à arte e, por sua vez, deve ser entendida como sendo a reta razão das coisas factíveis ou do fazer (*recta ratio factibilium*). Observa-se assim, que o agir, ou a reta razão do agir, difere do factível, ou a reta razão da factível ou do fazer, devido ao fato de que este, o factível, ao ser convenientemente realizado, não aperfeiçoa o homem que o executa, e isto no que diz respeito ao mais humano. Todavia, o agir, enquanto reta razão do agir, somente pode dar-se na medida em que no homem que o executa haja aperfeiçoamento precisamente no que lhe é mais humano, ou seja, a sua humanidade. A prudência vincula-se, desta forma, à sabedoria prática. Por esta vinculação à sabedoria prática e pela capacidade de aperfeiçoamento do homem que pratica a prudência, sendo esta entendida como reta razão do agir, ela é superior à técnica, entendida como reta razão do factível ou do fazer. Assim, “a prudência é a sabedoria nas coisas humanas”.

A prudência pressupõe, desta forma, a efetiva volição ao bem moral. Podemos afirmar, em conjunto com toda a tradição exposta até aqui, que a virtude da prudência é a mãe de todas as virtudes. Assim, a prudência é aquela virtude que faz com que os germens de todas as outras virtudes cheguem a ser virtudes e não fiquem simplesmente como germens. Note-se que a prudência, em sua tarefa mais específica, fará com que

tais germens se tornem virtudes morais. Este “tornar-se uma virtude moral” deve ser entendido no sentido mais rigoroso que tal expressão possa nos significar. Assim, poderíamos dizer que será a prudência que atualizará a potencialidade das outras virtudes. A afirmação da prudência como sendo uma virtude especial, feita anteriormente, deve-se ao fato de que as outras virtudes intelectuais (a inteligência, a sabedoria e a ciência) dela se distinguem por terem como seu objeto o necessário, ao passo que a prudência trata do contingente no campo ou domínio da ação, como já foi afirmado anteriormente. Se comparada com as outras virtudes cardeais (a temperança, a fortaleza e a justiça) a prudência tem o papel de aperfeiçoá-las no que diz respeito aos seus fins. Assim, podemos ver que à prudência cabe o ordenar as virtudes morais no referente ao seu fim. Nota-se que observar a justa medida, o justo meio, o meio termo, é o fim ou finalidade de uma virtude moral. Contudo este “meio termo” somente pode ser encontrado se for ou estiver bem ordenado em relação ao seu fim, e, tal ordenação, é de competência da prudência. Assim, a prudência torna-se a mais nobre das virtudes morais e, neste contexto, as move.

Este caminhar de Santo Tomás de Aquino, no referente à prudência, marcará toda a história cristã. Contudo, analisar somente o aspecto etimológico da prudência não é necessário para que se entenda toda a inovação operada por Santo Tomás nesta virtude. Torna-se necessário vislumbrar o conjunto da ética tomista para se entender a dimensão das inovações e das sínteses operadas pelo Doutor Angélico. Torna-se claro, então, a necessidade de uma análise mais aprofundada da *prima secundae* da Suma Teológica. Contudo, tendo cumprido este estudo, o que nos foi proposto no início deste artigo, deixaremos a análise da Prima Secundae e do tratado da prudência para estudos e momentos posteriores.

Bibliografia

- GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.
- GILSON, E & BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. 6ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.
- RAMIREZ, S. M. *La Prudencia*. 2ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 1981.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Ed. Loyola, 1993. 5 vols.
- REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia*. 4ª ed. Vol. 1. São Paulo: Ed. Paulus, 1990.
- SARANYANA, J-I. *História de la Filosofía Medieval*. 3ª ed. Navarra: 1999, 388p.
- NASCIMENTO, C. A. R. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. In: *Síntese Nova Fase*, 20 (62), 1993, pp. 365-385.
- WEINBERG, J. *Breve História de la Filosofía Medieval*. 2ª ed. Madrid: 1998.

- Sobre as palavras prudência e sabedoria:

- Prudencia*: In: MILLÁN-PUELLES, A. *Léxico Filosófico*. Madrid: Ediciones RIALP, s.d., pp. 498-507.
- Prudência*: In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999, p. 807.
- Prudencia*: In: HOLLANDA, Aurelio Buarque de. *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. 11ª ed., Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, s.d.
- Sabedoria*: In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999, pp. 863-865.
- Sabedoria*: In: RUSS, J. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Ed. Scipione, 1991, p. 257.
- Sabedoria*: In: HOLLANDA, A. B. de. *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. 11ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, s.d.

SOBRE A CONEXÃO DAS VIRTUDES EM TOMÁS DE AQUINO

João Hobuss
Universidade Federal de Pelotas

Um dos pontos fundamentais da ética de Tomás de Aquino é o problema a respeito da conexão das virtudes¹. Este texto tem uma pretensão bem modesta, qual seja, mostrar como tal questão é abordada na IaIIæ e na IIaIIæ da *Suma Teológica* (a *prima secundæ* estabelece os fundamentos da moral e elabora os seus conceitos principais, enquanto a *secunda secundæ* é um tratado das virtudes²) e no *Comentário sobre a Ethica Nicomachea*, e observar que a conexão das virtudes na ética tomista sustenta uma tese forte: se se possui uma virtude, possuir-se-á todas as outras.

* * *

¹ Segundo Odon Lottin (*La Connexion des Vertus chez Thomas d'Aquin et ses Prédécesseurs*, p. 197), “o problema da conexão das virtudes não data da idade média”, desde Cícero tem-se a afirmação segundo a qual aquele que possui uma virtude possui todas as outras: a perda de uma implica perda de todas as outras.

² Tomás divide as virtudes em três: (a) intelectuais, (b) morais e (c) teologais. A primeira aperfeiçoa a inteligência (o entendimento, a ciência, a sabedoria, a prudência – *recta ratio agibilium* – e a arte); a segunda aperfeiçoa a vontade, ou o apetite sensível, em busca do bem. Destas, quatro são cardeais (a prudência, que embora seja uma virtude intelectual dirige a vontade e a sensibilidade, determinado a eleição de meios para um fim, a justiça, a fortaleza, e a temperança). Por fim temos as virtudes teologais, as quais elevam nossas faculdades superiores, a inteligência e a vontade, adequando-s ao nosso fim sobrenatural, Deus. São elas: a caridade, a fé e a esperança. São sobrenaturais (e infusas).

O problema na *Summa Theologiae*

Serão as virtudes morais conexas? Este questionamento aparece na Questão 65, art. 1 da *Suma Teológica* (IaIIae). Segundo Tomás, a virtude moral pode ser perfeita ou imperfeita, sendo (a) imperfeita quando aparece como uma simples inclinação, *per inclinationem*, ou seja, algo que faça o indivíduo agir bem, virtuosamente, fruto de uma inclinação ou costume. Ao contrário, (b) uma virtude moral será perfeita a partir do momento em que for realizada segundo um hábito, um hábito que faz com que a ação dirija-se sempre no sentido de efetivar boas obras. No primeiro caso, não existirá conexão das virtudes. Só o segundo caso sustentará tal conexão. Isto porque a virtude moral, que assegura a retitude no que concerne à eleição, já que é um hábito eletivo, pressupõe não uma ação baseada na inclinação, mas antes requer a prudência, a garantia de que os meios adequados para realizar tal fim sejam, da mesma maneira, corretos. A recíproca é verdadeira, pois a prudência não pode operar à exclusão das virtudes morais, já que é a “reta razão do agir”, que tem como fundamento os fins da ação, fins postos pelas virtudes morais. Daí segue, que as virtudes morais, perfeitas, são conexas.

Obviamente, diz Tomás de Aquino, estas virtudes não estão todas postas no mesmo momento: é imprescindível que o indivíduo adquira o hábito no sentido de agir bem segundo todas as virtudes morais, não apenas conforme algumas em detrimento de outras. É claro que se pode ter a matéria de determinadas virtudes, e exercitá-las segundo o hábito, mas não é necessário possuir a *matéria* de todas as virtudes. Por exemplo, pode-se ter a matéria de algumas virtudes em ato, enquanto outras permanecem em potência: uma vez adquiridas as matérias de determinadas virtudes, ter-se-á as outras em potência. É o caso da liberalidade, pois sua posse moderada não dará ao indivíduo que a possui a virtude da magnificência, pois não terá meios abundantes para realizar esta virtude. Mas, quando provido de posses, esta magnificência, que estava antes em potência, *in proxima dispositione*, terá condições de ser reali-

zada pelo simples fato de que a matéria antes ausente, existirá efetivamente³.

Logo, a conexão, no que tange às virtudes morais e a prudência, existe, pois uma não se dá sem a outra. A prudência depende da virtude moral, e a virtude moral depende da prudência, pois de algum modo o apetite move a razão, da mesma forma que a razão move o apetite⁴.

Agora, isto se dá no que diz respeito à relação entre as virtudes morais e a virtude intelectual da prudência. Mas, como

³ Ver também o *Commentary*, VI, 11, 1288: “However, it can happen that a man, having other moral virtues, may be said to be without one virtue because of the lack of matter, for example, someone good but poor lacks magnificence because he does not have the means to make great expenditures”. Mas este homem possui a prudência, e por esta razão, na medida em que estiver suficientemente provido de passes – ou da matéria antes ausente - ele poderá realizar a virtude da magnificência.

⁴ Na questão 58, art. 4c (IaIIae), Tomás afirma que é possível às virtudes morais prescindir de algumas das virtudes intelectuais, mas não do “intelecto e da prudência” (non autem potest esse sine intellectu et prudentia): “Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus: quia moralis virtus est habitus electivus, id est, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiant ea quae sunt ad finem; et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et praecipientem”. Não há a possibilidade da existência da virtude moral sem a prudência (Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest); esta é uma posição distinta daquela de Aristóteles, onde temos o spoudaios que possui a virtude moral – ‘natural’ - embora não possua a prudência. Quanto às virtudes intelectuais, exceto a prudência (Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali, q. 58, art. 5), elas pode existir na ausência das virtudes morais: “Dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt” (q. 58, art. 5c). Mas as virtudes morais e a prudência são indissociáveis, “pois o virtuoso julga retamente do fim da virtude (...)”; Logo, a razão reta dos nossos atos, que é a prudência, exige que tenhamos a virtude moral” (Et ideo, ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem, q. 58, art. 5c).

se dá a relação destes virtudes morais com as virtudes teológicas, especialmente a da caridade? Na questão 65, art. 2c, da *IaIIae*, Tomás de Aquino explicita tal problema.

As virtudes morais podem ser adquiridas pelo hábito, já que estão na alçada daquilo que pode ser efetivado pelo homem, pois adquiridas que são através da ação humana, podendo desta forma serem adquiridas independente da caridade. Mas enquanto modos de operação no sentido de alcançarem o bem em função do fim último, sobrenatural, elas não podem ocorrer sem a virtude teológica da caridade, pois tal fim não dar-se-á pela simples execução de atos humanos, mas só a partir do momento em que são infundidos por Deus. Nem a prudência infusa pode existir sem a caridade, nem as outras virtudes morais sem a prudência. Segue-se que só as virtudes ditas infusas⁵

⁵ As virtudes podem ser adquiridas ou infusas. As primeiras são dirigidas pela razão natural e buscam o bem que seja honesto. No seu sentido pleno constituem o homem honesto perfeito, porém não são suficientes, pois não possuem os meios adequados para a bem-aventurança perfeita, sobrenatural: estes meios são dados pelas virtudes infusas. Por exemplo, há uma diferença entre a temperança adquirida e a temperança infusa: a primeira tem uma regra, um objeto formal e um fim diferentes da temperança infusa. O mesmo se dá para a prudência, como de resto para todas as outras virtudes. A virtude moral adquirida facilita o exercício da virtude moral infusa: elas virtudes morais adquiridas estão conexas com a prudência que as dirige, assim como as virtudes infusas estão conexas com a caridade (ver GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La Síntesis Tomista*, p. 329-331). A prudência adquirida, humana, está muitas vezes desamparada diante das vicissitudes da vida, o que não acontece com a prudência infusa, “ad bonnum fines totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit” (ELDER, L. *Autour de Saint Tomas d’Aquin*, T. II, p. 14). As virtudes infusas, pressupõe o plano da graça, são uma transposição sobrenatural das virtudes adquiridas, que lhes são análogas: as virtudes morais infusas buscam levar a vida moral à altura das virtudes teológicas, pois elas buscam realizar aquilo que sobre o plano natural só existe imperfeitamente. Com isto, Tomás de Aquino estabelece uma analogia entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, pois os traços característicos das virtudes morais adquirida permanecem nas infusas, enquanto que sua estrutura mesma é transformada (ELDER, L. *Op. cit.*, p. 16).

são passíveis de serem chamadas perfeitas, pois dirigem o homem ao fim verdadeiro. Então, as virtudes morais não podem existir sem a caridade, e a caridade, pode existir sem as virtudes morais⁶?

A caridade, por certo, é o princípio de todas aquelas obras que são boas, já que ela dirige o indivíduo para o fim supremo. Na posse da caridade todas as virtudes morais são infundidas, afinal pela posse destas, o homem realiza uma forma do agir bem. Logo, possuindo-se a caridade, todas as outras virtudes morais, e obviamente a prudência, vêm conexas: *as virtudes morais infusas estão conectadas não só pela prudência, mas também pela caridade*. Quem se vê destituído da caridade pela realização de algum pecado mortal, perde todas as virtudes morais infusas, pois, se a caridade é principal no que se refere à ordenação a um fim último, sendo, portanto, primordial em relação às virtudes morais, é verdade também que ela supõe necessariamente a existência destas últimas, que são as que, por sua relação com a prudência, especificam os meios adequados para a consecução do fim último. E a prudência infusa não tem sua condição de prudência efetivada, sem estar conectada com a caridade, pois lhe faltaria a relação com o primeiro princípio, que é também o fim último.

Por conseqüência, as outras duas virtudes teologais, fé e esperança, embora possam de algum modo existir sem a caridade, não terão sua condição de virtude perfeita realizada sem a presença desta. Mas, da mesma forma, a caridade não terá

⁶ *Summa Theologiae*, Questão 65, art. 3 (IaIIae): “Sed contra est quod per caritatem tola lex impletur: dicitur enim *Rom.*, 13 (8): *Qui diligit proximum, legem implevit*. Sed tota lex impleri non potest, nisi per omnes virtutes morales: quia lex praecipit de omnibus actibus virtutum ut dicitur in *V Ethic.* (lect II, III). Ergo Qui habet caritatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit, in quadam epist. (CLXVII, c. III), quod caritas includit in se omnes virtutes cardinales”. “As virtudes são conexas. Portanto, quem tem a graça tem a caridade. Logo, tem todas as virtudes, entre as quais a prudência” (NASCIMENTO, C.A.R. *A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino*, p. 383).

condições reais de existência sem estar conectada com a fé e a esperança⁷. As virtudes teologais da caridade, fé e esperança, estão ordenadas para Deus, pois estão dispostas no sentido de aperfeiçoar o homem para os atos dirigidos para a bem-aventurança, bem-aventurança dupla⁸: (i) a que o homem pode chegar segundo sua natureza específica e, (ii) a que extrapola a própria condição humana, sendo que ele só pode alcançá-la com a ajuda divina, “mediante certa participação da divindade”. Os princípios que permitem que o homem atinja a bem-aventurança perfeita (ii), são as virtudes teologais, pois é de sua essência ter Deus por objeto, já que por elas todos se vêm ordenados retamente a Deus, já que são infundidas por ele, sendo conhecidas apenas pela revelação. As virtudes teologais tem objetos distintos das virtudes morais (e intelectuais), pois visam a Deus, enquanto as últimas aperfeiçoam a natureza própria do homem, ou seja, o entendimento e o apetite⁹.

Na IIaIIæ, a coerência é mantida. Não é possível supor alguém virtuoso sem a prudência¹⁰: neste sentido Tomás refere-

⁷ Questão 65, art. 5c (IaIIæ): “Et sic caritas sine fide et spe nullo modo esse potest”, nem a fé sem a esperança e a caridade (Ergo caritas non potest haberi sine fide et spe, q. 65, art. 5).

⁸ Questão 61, art. 1 ad 2 (IaIIæ): “Dicendum quod virtutes theologice sunt supra hominem; ut supra (q. 58, a. 3, ad 3: “Dicendum quod fides, spes et caritas sunt supra virtutes humanas: sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divine gratie”) dictum est. Unde non proprie dicuntur virtutes humane; sed superhumane, vel divine”.

⁹ Sobre o plano da vida moral, “tudo está ligado, pois todos os atos procedem do amor do mesmo bem e acabam na alegria (se o fim é errado, na tristeza). A caridade é a forma de todas as outras virtudes, como a prudência é, ao seu modo, de toda as virtudes morais” (ELDER, L. *Autour de Saint Thomas d’Aquin*, T. II, p. 13).

¹⁰ *Summa Theologiae*, Questão 47, art. 14 (IIaIIæ): “Sed contra est quod nullus habet gratiam, nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus, nisi habeat prudentiam: dicit enim Gregorius in II *Moral.* (cap. XLVI), quod *caetere virtutes, nisi, ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam”.

se a São Gregório, para quem as virtudes que não realizadas prudentemente não são virtudes. As virtudes, necessariamente devem guardar conexão entre si¹¹, sendo que aquele que possuir uma virtude possuirá todas as outras. A prudência em questão é a prudência infusa (cristã): esta prudência infusa supõe a realidade humana natural¹².

O problema no *Comentário sobre a Ethica Nicomachea*

A conexão das virtudes não assume um novo estatuto no *Comentário*. Na leitura 4, do livro VI¹³, Tomás de Aquino começa afirmando que os princípios da prudência são fins cuja retitude é assegurada pelas virtudes morais. O mesmo se dá com as virtudes morais, pois enquanto a prudência garante a bondade dos meios, as virtudes morais garantem a retitude do fim, isto é, a obra da virtude é assegurada por ambas, tanto a prudência quanto as virtudes morais¹⁴: “duas coisa são asseguradas na obra da virtude. Uma é que o homem tenha uma intenção correta para o fim, o que a virtude moral providencia, inclinando a faculdade apetitiva para um fim próprio. A outra é dada pela prudência, a qual dá bons conselhos, julga, e ordena

¹¹ Tomás deixa isto evidente na solução da questão 47, art. 14c: “Dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat, ut supra (IaIIae, q. 65) ostensum est. Quicumque autem habet gratiam, habet caritatem. Unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes. Et, ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est (a. 4), necesse est quod habeat prudentiam”.

¹² NASCIMENTO, C.A.R. *Op.cit.*, p. 383.

¹³ *Commentary*, VI, 4, 1172-3: ‘the principles of prudence are ends in regard to which rectitude of judgment is preserved by the moral virtues. Hence prudence, which is concerned with things good for man, necessarily has joined with it the moral virtues preserving its principles’ (1172); ‘the same is true of the moral virtues. This is true because for prudence there is required a rectitude of the appetitive faculty concerning the ends, in order that its principles be preserved’ (1173).

¹⁴ *Commentary*, VI, 10, 1268.

os meios para o fim”¹⁵. Ambas são partes essenciais das ação virtuosas, a prudência aperfeiçoando a parte racional, e a virtude moral a parte apetitiva. A prudência não pode existir sem virtude moral, bem como a virtude moral não pode existir sem a prudência.

A virtude moral é a responsável pela escolha correta tendo em vista a intenção do fim, mas o que é feito para o fim não é da alçada da virtude moral, mas de um princípio operativo que estabelece os meios para o fim¹⁶. Este princípio, a prudência, não é uma astúcia ou uma habilidade que permite estabelecer os meios para um fim, não importando que este seja bom ou ruim¹⁷: ela sempre estabelece os meios adequados, bons, para que um fim, também bom, pois garantido pela virtude moral, seja efetivado. Ao homem prudente pertence o caráter de bem raciocinar a respeito de problemas práticos, sendo incorreto afirmar que alguém tenha esta característica sem possuir virtude moral. Então, já foi visto, que a prudência não exis-

¹⁵ *Commentary*, VI, 10, 1269: “Two things are needed in a work of virtue. One is that a man have a right intention for the end, which moral virtue provides in inclining the appetitive faculty to a proper end. The other is to be well disposed towards the means. This is done by prudence, which gives good advice, judges, and orders the means to the end”. Neste sentido tanto a prudência quanto a virtude moral são imprescindíveis para a consecução da ação virtuosa, “prudence perfecting the part rational by essence, and moral virtue perfecting the appetitive part, rational by participation”.

¹⁶ *Commentary*, VI, 10, 1271: “But the things designed by nature to be done for the end do not pertain to moral virtue but to some other power, i.e., to a certain other operative principle that discovers ways leading to ends”.

¹⁷ Seria uma prudência natural, uma sagacidade natural, que não é ainda virtude, é um germe da virtude – dados por natureza -, que leva indiferentemente ao bem e ao mal. Só tornar-se-á virtude quando o julgamento estiver garantido contra todo o erro. Isto ocorrerá quando houver a conexão da prudência com a virtude moral, no exato momento em que estarão garantidas a bondade dos meios e a retitude do fim (LOTTIN, O. *Op. cit.*, p. 233). A prudência natural só será virtuosa se o fim perseguido for bom (p. 248).

te sem virtude moral. Cabe agora especificar porque não existe a virtude moral sem a prudência.

Na parte apetitiva da alma, existem, segundo Tomás de Aquino, dois princípios de operação relativos aos problemas morais¹⁸:

- (a) a virtude natural; e
- (b) a virtude moral.

Quanto a (b), não pode existir sem a prudência. O significado de (a) é claro, e remete-se ao livro II, 1 da *Ethica Nicomachea*, onde Aristóteles afirma que as virtudes não são dadas por natureza, embora a natureza tenha dado as condições para desenvolvê-las. São naturais, pois o homem tem alguma inclinação natural para ser justo, bravo, magnânimo, mas estas virtudes, ditas naturais, não o são em sentido pleno, isto é, não são virtudes perfeitas. As virtudes perfeitas¹⁹ são aquelas acompanhadas de prudência, ou seja, aquela onde supõe mutuamente, as virtudes morais e a prudência. Sendo a prudência a reta razão, enquanto a virtude moral é um hábito acompanhado de reta razão (a prudência): a virtude moral está de acordo com a razão, bem como é acompanhada de razão. Não é possível, de maneira alguma, um homem ser bom em sentido pleno, ou seja, possuir virtude moral, sem possuir a prudência, nem ser

¹⁸ *Commentary*, VI, 11, 1280: “As then in the discursive part of the soul there are two kinds of principles of operation, viz., shrewdness and prudence, so also in the appetitive part pertaining to moral matters there are two kinds of principles, viz., natural virtue and moral, the principal virtue. The latter cannot come into being without prudence, as has been indicated”.

¹⁹ Tomás de Aquino tem em mente a distinção operada por Aristóteles em VI 13 da *EN*. Ali, Aristóteles afirma existir uma virtude moral natural e uma virtude própria, que é a virtude moral natural (aquelas especificadas pela lista de virtudes) mais a prudência, prudência que funciona no sentido de dar razões para as ações.

prudente sem possuir a virtude moral (perfeita). Uma é a disposição em vista do fim, a outra, dirige os meios para o fim²⁰.

Esta argumentação permite a Tomás estabelecer a seguinte tese: um homem pode estar inclinado a agir segundo uma determinada virtude, para a qual está naturalmente disposto, e não outra, podendo então adquirir a primeira, mas nunca a segunda. Isto é possível quando se fala da virtude natural (imperfeita), mas não quando se tem em mente a virtude moral (acompanhada de prudência) perfeita. De acordo com esta, um homem pode ser chamado bom sem qualificação, é o caso do prudente, já que possuirá reciprocamente virtude moral e prudência. Ao se possuir a prudência, se possuirá *todas* as outras virtudes morais. E é uma prudência única, concernida com a matéria de todas as virtudes morais, pois estivesse concernida com a matéria de cada uma das virtudes morais particulares, existiriam diferentes espécies de prudência, para cada uma das matérias relativas a cada uma das virtudes morais, o que inviabilizaria a defesa de uma conexão das virtudes tal qual a defendida por Tomás de Aquino, pois cada uma das virtudes não estaria impedida de existir separadamente de cada outra, já que teria uma prudência específica relacionada a ela.

Isto é impossível, pois os mesmos princípios de uma prudência, única²¹, serão aplicados à totalidade da matéria moral²². Logo, “todas as virtudes morais estão conectadas entre si pela prudência”²³.

²⁰ *Commentary*, VI, 11, 1289: “The reason is that moral virtue makes the disposition in regard to the end, while prudence directs the means to the end”.

²¹ LOTTIN, O. *Op. cit.*; p. 233: “só há uma prudência, comum a todas as virtudes, pois seu objeto é único, o bem moral a realizar em todo o ato submetido ao império da razão”.

²² *Commentary*, VI, 11, 1287: “So when there is prudence, which is a single virtue, all the virtues will be simultaneous with it, and none of them will be present if prudence is not there”.

²³ *Commentary*, VI, 11, 1288: “Therefore, all moral virtues are connected one with the other by prudence”

* * *

Conclui-se do exposto que existe em Tomás de Aquino, tanto na *Summa Theologiae*, como nos *Comentário sobre Ethica Nicomachea*, uma tese forte a respeito da conexão das virtudes, tanto no plano, natural, das virtudes morais adquiridas, como no plano, sobrenatural, das virtudes morais infusas: quem possui uma virtude possui todas as outras. Sendo que as virtudes morais infusas estão conectadas com as virtudes teológicas: quem possui a caridade possui todas as outras virtudes (infusas)²⁴.

²⁴ Não é o ponto deste trabalho, mas uma boa crítica a respeito da conexão das virtudes em Tomás de Aquino é a de Peter Geach em *Las Virtudes*, especialmente nas pp. 186-195. Um ponto interessante que surge da concepção tomista é se podemos atribuir uma tese de tal forma contundente a Aristóteles: não há possibilidade de fazer tal abordagem no momento, embora em algumas passagens da *Ética Nicomachea* (especialmente nos livros VI e VII) Aristóteles pareça abraçar uma tese forte a este respeito. É factível que um olhar mais atento a respeito possa livrar a ética aristotélica de uma visão que poderia, em última análise, afastar, ou até mesmo tornar inviável ao homem, o ser virtuoso. Talvez uma tese moderada esteja mais conforme à elaboração moral de Aristóteles. De qualquer forma, existe uma boa discussão a respeito, tais como os artigos *Disunity in the Aristotelian Virtues* de T.H. Irwin (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume, 1988, pp. 61-78, seguido de um comentário de Richard Kraut [pp. 79-86] e uma resposta de Irwin ao comentário [pp. 87-90]), bem como o de Marco Zingano, *La Connexion des Vertus chez Aristote* (a ser publicado).

Bibliografia

a) De Tomás de Aquino

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Milano: Editiones Paulinae, 1988.

_____. *Suma de Teologia*. Madrid: BAC, 1995. 5 vol.

_____. *Suma Teológica* (ed. bilígue/trad. Alexandre Corrêa). 11 vol. Caxias do Sul: EST/Sulina/UCS, 1980.

_____. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (trad. C.I. Litzinger, O.P.). Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

b) Bibliografia de Apoio

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (ed. I. Bywater). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *L'éthique à Nicomaque* (trad. Gauthier e Jolif). Introduction, traduction et commentaires. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1970. 4 Vol.

ELDER, L. *Autour de Saint Tomas D'Aquin* (Tome I). Paris: FAC-éditions, 1987.

_____. *Autour de Saint Tomas D'Aquin* (Tome II). Paris: FAC-éditions, 1987.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La Síntesis Tomista*. Buenos Aires: Desclée, De Brouwer, 1946.

GEACH, P. T. *Las Virtudes*. Pamplona: Eunsa, 1993.

GERHARD, W. A. The Intellectual Virtue of Prudence. IN: *The Tomist VIII* (4). New York: Sheed and Ward, 1945.

KRETZMANN, N & STUMP, E (ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LOTTIN, O. La Connexion des Vertus chez Thomas d'Aquin et ses Prédécesseurs. In: *Psychologie et Morale aux XII et XIII Siècles*. Louvain: J. Duculot, Éditeur, 1949.

_____. Les Débuts du Traité de la Prudence au Moyen Âge. In: *Psychologie et Morale aux XII et XIII Siècles*. Louvain: J. Duculot, Éditeur, 1949.

NASCIMENTO, C.A.R. A Prudência Segundo Santo Tomás de Aquino. IN: *Síntese* 20 (62). São Paulo: Loyola, 1993.

Dissertatio, UFPel (11), pp. 171-183, Inverno de 2000

ROVIGHI, S. V. *Introduzione a Tomaso d'Aquino*. Roma-Bari: Laterza, 1992.

