

Maria Simone Marinho Nogueira (Org.)

Contemplatio

Ensaio de filosofia medieval





Universidade Estadual da Paraíba

Prof. Antônio Guedes Rangel Júnior | *Reitor*

Prof. José Ethan de Lucena Barbosa | *Vice-Reitor*



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Cidoval Moraes de Sousa | *Diretor*

Conselho Editorial

Presidente

Cidoval Moraes de Sousa

Conselho Científico

Alberto Soares Melo

Hermes Magalhães Tavares

José Esteban Castro

José Etham de Lucena Barbosa

José Tavares de Sousa

Marcionila Fernandes

Olival Freire Jr

Roberto Mauro Cortez Motta

Editores Assistentes

Arão de Azevedo Souza

Antonio Roberto Faustino da Costa



Editora filiada a ABEU

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB - CEP 58429-500
Fone/Fax: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: eduepb@uepb.edu.br

Maria Simone Marinho Nogueira
(*Organizadora*)

Contemplatio

Ensaaios de Filosofia Medieval



CAMPINA GRANDE - PB
2013

Copyright © EDUEPB

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

A EDUEPB segue o acordo ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil, desde 2009.

Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Cidoval Morais de Sousa | *Diretor*

Arão de Azevêdo Souza | *Editor Assistente de projetos visuais*

Antonio Roberto F. da Costa | *Editor Assistente de Conteúdo*

Design Gráfico

Erick Ferreira Cabral
Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes
Lediane Costa Furtuoso
Leonardo Ramos Araujo

Comercialização

Álison Albuquerque Egito

Divulgação

Zoraide Barbosa de Oliveira Pereira

Revisão Linguística

Elizete Amaral de Medeiros

Normalização Técnica

Jane Pompilo dos Santos

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL - UEPB

100
C761

Contemplatio: ensaios de filosofia medieval./ Maria Simone Marinho Nogueira (org.).
Campina Grande: EDUEPB, 2013.

229 p.: il:

ISBN - 978-85-7879-173-5

1. Filosofia. 2. Filosofia medieval. 3. Idade média. 4. Platão.
5. Aristóteles. 6. Santo Agostinho. I. Título.

21. ed. CDD

Sumário

- 7 **Prefácio**
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento
- 9 **Apresentação**
Maria Simone Marinho Nogueira
- 19 **As Raízes Clássicas da Transcendência Medieval**
Ricardo da Costa
- 43 **El Escepticismo Griego en la Edad Media Latina**
Rafael Ramón Guerrero
- 73 **As Contribuições de Santo Agostinho para o Conceito de Liberdade Individual na História da Filosofia**
Marcos Roberto Nunes Costa
- 95 **Identidade Narrativa nas Confissões do livro X de Santo Agostinho**
Suelma de Souza Moraes
- 121 **O Monismo Político em Egídio Romano**
Sérgio Ricardo Strefling
- 137 **“Los sarracenos y judíos creen que nosotros creemos...”**. Ramon Llull y el problema de la percepción percibida de los infieles
Alexander Fidora

- 153 **La Interpretación del Prólogo de San Juan en Juan Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa**
Klaus Reinhardt
- 171 **O Olhar e a Reflexão sobre o Outro em De visione dei de Nicolau de Cusa**
Maria Simone Marinho Nogueira
- 193 **Aspectos Históricos sobre Lógica e Linguagem na Idade Média**
Anderson D'Arc Ferreira
- 225 **Sobre os Autores**

Prefácio

Conta-se que, numa reunião de professores, um deles perguntou qual era a relação que havia entre as diversas faculdades e departamentos que compunham a universidade e um outro respondeu: o ônibus que percorre o campus. Alguém poderia também perguntar o que há de comum a quase uma dezena de textos referentes a autores tão diversos como Agostinho, Escoto Eriúgena, Egídio Romano, João Duns Scotus, Nicolau de Cusa e Raimundo Lúlio, sem falar da diversidade de temas que vão da análise do discurso às relações entre o cristianismo e o islamismo, passando pela lógica, a concepção da sociedade, a interpretação do prólogo do quarto evangelho e a presença do ceticismo grego na Idade Média. Uma resposta, do mesmo gênero da que foi emitida na reunião acima citada, poderia bem ser: o estarem contidos no mesmo volume. Sem dúvida, tanto uma como outra resposta revelam, se é que ainda é necessário fazê-la, a grande, senão extrema, diversidade e até mesmo fragmentação dos estudos universitários e em particular dos estudos de história da filosofia medieval. Não se diga que é um fenômeno periférico, pois o volume que reúne os textos de que falamos conta com a participação de estudiosos de vários países (Alemanha, Espanha, Brasil) e no caso do Brasil, professores universitários do Nordeste, do Leste e do Sul do país.

Há, no entanto, nos referidos textos uma certa unidade de abordagem que, talvez, poderia ser considerada como o ponto de vista implícito nos mesmos, isto é, o da diversidade de pensamento neste longo, muito longo, percurso de Agostinho a Raimundo Lúlio. Assim sendo, a diversidade e fragmentação, que se apontava, refletiria a própria diversidade da história vivida pelos personagens a que os textos se referem. Atitude esta contrastante com a que era bastante comum nas universidades brasileiras (e não só) antes da década de oitenta do século vinte, que via a Idade Média preferentemente sob o ângulo da unidade, reduzindo seu pensamento a alguma versão tida como representativa do pensamento de Tomás de Aquino, aliás, sintomaticamente, quase ausente da presente coletânea. Sem dúvida, há também nesta uma unidade de objeto, uma vez que os autores e temas abordados se referem ao Ocidente cristão latino, o que refletiria, para além de sua legitimidade, as limitações dos estudos brasileiros na área, em que dificilmente são abordadas a Patrística Grega ou a Escolástica Bizantina. A filosofia em árabe (falsafa), felizmente, já conta com um pouco mais de visibilidade.

Esperamos que o leitor tire proveito do conteúdo dos artigos aqui dados a público, pois estes são fruto do estudo continuado de seus autores. Além disso, poderá ele ter aqui um flash da história da filosofia medieval “made in Brazil” e de algumas de suas conexões globais.

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

São Paulo, Julho de 2011.

Apresentação

Contemplatio: contemplação, exame aprofundado, consideração, ação de ver, ato de observar atentamente. *Contemplação* (etimologicamente) significa visão, logo, o termo *contemplatio*, escolhido para o título desta coletânea, deve ser compreendido no seu sentido mais *lato* e com todas as nuances que comporta. Aqui se oferece uma *visão* (nove visões) da Filosofia Medieval e, deste modo, todos os textos são o resultado de um *exame aprofundado* dos seus autores que, com uma serena *consideração*, foram capazes de *contemplar* a sabedoria dos filósofos aqui estudados. Além disso, a *contemplatio* dos estudiosos só estará plenamente realizada com a *contemplatio* dos leitores, pois a *ação de ver*, neste caso, exige uma reciprocidade.

Feito este esclarecimento, é preciso registrar que a coletânea que ora se publica é fruto de um trabalho conjunto: medievalistas das mais diferentes regiões do Brasil e do mundo; a UEPB que tem apoiado as atividades desenvolvidas pelo *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval; a Editora desta Universidade, que acreditou no resultado do nosso trabalho. A todos, o nosso agradecimento expresso em nove textos que representam um pouco da diversidade filosófica e cultural de uma época ainda pouco explorada nos meios acadêmicos: a Idade Média.

Oscilando no imaginário popular entre as trevas da ignorância e o lendário universo do rei Arthur, a Idade Média aparece, na maioria das vezes, entre o sombrio e o maravilhoso, não sendo, na verdade, nem uma coisa nem outra. Neste sentido, nos textos aqui apresentados, procura-se situar a Filosofia realizada no Medievo no *locus* que lhe é próprio, ou seja, nem escuridão nem deslumbramento, nem inferno nem paraíso, mas reflexão dos homens no seu tempo: *tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, tomando de empréstimo uma outra coletânea sobre a Filosofia Medieval organizada pelo Professor José Antônio Camargo Rodrigues de Souza.

Assim, com os estudos aqui publicados não se pretende dar conta dos mil anos (do século V ao século XV – sem entramos na discussão sobre os problemas filosóficos que podem decorrer de uma tal limitação cronológica) que compreendem a Idade Média, mas se propõe dar a conhecer um pouco da riqueza do pensamento medieval, nas suas mais variadas vertentes, possibilitando aos futuros leitores, de algum modo, uma outra visão de um saber que contribuiu com a fundamentação do nosso modo de pensar e, portanto, de fazer Filosofia.

Optou-se por uma sequência cronológica na disposição dos textos, não que isso deva significar uma espécie de “evolução” intelectual de um filósofo para outro ao longo dos períodos que se sucedem, mas tão-somente com o intuito de apresentar os textos numa “sequência didática”, pelo menos do ponto de vista de uma História da Filosofia. Deste modo, o texto de abertura da coletânea intitula-se **As Raízes Clássicas da Transcendência Medieval**, do Prof. Ricardo da Costa.

Neste estudo, o autor retoma a filosofia de Platão, Aristóteles e Sêneca para mostrar como a ideia de transcendência na Filosofia Medieval é devedora da Filosofia que a antecede, indicando, também, como os filósofos medievais, ao contrário dos modernos, reconhecem respeitosamente a dívida que tem com os antigos, mesmo,

naturalmente, querendo ultrapassá-los, como pode ser lido na passagem de uma carta de Alcuíno de York (c. 735-804) a Carlos Magno (c. 742-814), com a qual o medievalista Ricardo Costa encerra o seu texto. Antes, porém, escreve com muita agudeza de espírito: “Keimpe Algra (University of Utrecht) está certo: a *teologia filosófica* esteve presente na filosofia grega desde o início. No entanto, é perceptível o constrangimento de boa parte dos especialistas contemporâneos na abordagem (ou na falta de) da metafísica antiga, o que faz com que a plena compreensão da filosofia medieval seja obstaculizada. De fato, creio que o problema seja ainda mais grave: a negação da transcendência por parte da pós-modernidade e a consequente e agressiva afirmação da imanência está moldando uma nova história da filosofia que tem profundas distorções em relação à completude do pensamento do passado”.

O segundo estudo é do grande arabista espanhol, Prof. Rafael Ramón Guerrero, e tem como título **El Escepticismo Griego en la Edad Media Latina**. Aqui, o estudioso também faz uma abordagem da Filosofia Grega, mas expõe um outro tema: o Ceticismo. Procura mostrar, através das suas variantes (o ceticismo Pirrônico, o Acadêmico e o Neo-Ceticismo), a influência que este exerceu em alguns filósofos medievais, apesar da recuperação, feita de forma explícita, pelos Modernos. Mesmo assim, se a Idade Média latina não prestou muita atenção ao ceticismo grego, como afirma Rafael Ramón Guerrero, em compensação, algumas tendências céticas aconteceram, curiosamente, entre aqueles que mais insistiram na defesa da fé. Assim, por exemplo, complementa o estudioso espanhol, o ceticismo implícito na teoria de Agostinho reapareceu em diversos filósofos da época, que o desenvolveram cada um a sua maneira. Além disso, autores como Juan de Mirecourt (m. ca. 1347), Roberto Holkot (m. 1349), Nicolás de Autrecourt (m. ca. 1369) poderiam ser considerados como integrantes de um certo “ceticismo medieval”.

Os próximos dois estudos que se seguem refletem sobre a Filosofia de Agostinho. O primeiro, **As Contribuições de Santo Agostinho para o Conceito de Liberdade Individual na História da Filosofia**, de autoria do Prof. Marcos Nunes Costa, repensa, como o título sugere, a contribuição do filósofo africano para a ideia de liberdade individual. Neste sentido, apesar de ser um lugar comum a teoria de que a liberdade individual surge somente na Modernidade, sob a forma de individualismo subjetivo, transformando-se, mais tarde, como escreve o estudioso pernambucano, em individualismo prático-utilitarista; é importante averiguar se já não encontramos os germes de um conceito de indivíduo nos filósofos antigos e medievais. Assim, depois de passar em revista a ideia de liberdade nas Escolas Helenísticas e no pensamento dos Primeiros Cristãos, o autor afirma: “o individualismo agostiniano é mais radical do que os dos movimentos helenísticos e dos primeiros cristãos, pois nele o indivíduo adquire liberdade extramundana, não através da razão natural universal (dos movimentos helenísticos), nem através da sua relação com Deus (dos primeiros cristãos), mas em sua relação consigo mesmo, na sua liberdade interior”.

O texto imediatamente posterior ao de Marcos Costa é o da Prof^a. Suelma Moraes e tem como título **Identidade Narrativa nas Confissões do livro X de Santo Agostinho**. Neste estudo, a autora analisa a problemática das *Confissões*, procurando associar aspectos do discurso interior agostiniano com a abordagem da teoria narrativa, que é dada, conforme a estudiosa, a partir do conceito de *identidade narrativa*. Para tanto, é examinada a relação entre a interpretação da Escritura e a constituição do si que podemos encontrar no discurso agostiniano que aparece no livro X das *Confissões*. Deste modo, a pesquisadora utiliza a hermenêutica como instrumento, partindo da teoria de Ricoeur que afirma em *O si mesmo como o outro* que compreender é se compreender diante do texto e, neste sentido, assevera Suelma Moraes: “Esta hermenêutica pode se aplicar perfeitamente às *Confissões*, pois as *Confissões* é o

lugar do esforço que Agostinho tem para compreender a si mesmo, expondo-se em um texto escrito”.

Os textos subsequentes são dos Professores Sérgio Strefling e Alexander Fidora. No estudo, **O Monismo Político em Egídio Romano**, o pesquisador Sérgio Strefling aborda uma das questões mais debatidas na Filosofia Política Medieval: a da relação entre Igreja e Estado, dela surgindo diversas teorias que procuraram resolver os conflitos oriundos das relações entre o poder civil e o poder eclesiástico. Neste texto, o autor concentra-se, como o título indica, na teoria de Egídio Romano, mais incisivamente na sua obra *De ecclesiastica potestate*. Nela, segundo Sérgio Strefling, Egídio concebe como filosoficamente evidente que o poder espiritual está acima do temporal, demonstrando para isso diversos argumentos. O medievalista conclui seu estudo afirmando que: “(...) para Egídio, se por *auctoritas* entendemos soberania, fonte do direito e por *potestas* sua execução, então, existem dois poderes. Ainda que delegado, existe o poder temporal e é conveniente que exista, porém a sua consistência carece de substantividade como acontece com toda a realidade delegada à margem de quem delega. Egídio admite dois poderes, enquanto funções distintas, mas defende uma só autoridade, soberania ou plenitude de poder”.

Já no texto de Alexander Fidora, **“Los sarracenos y judíos creen que nosotros creemos...”**, **Ramon Llull y el problema de la percepción percibida de los infieles**, encontramos uma discussão no âmbito do diálogo inter-religioso. O pesquisador de Barcelona apresenta, inicialmente, um aspecto do texto de Tomás de Aquino, *De rationibus fidei*, que relata como aqueles chamados de infiéis descrevem a religião cristã, ou seja, exibem uma imagem deformada dos aspectos doutrinários mais característicos do Cristianismo. Depois disso, Alexander Fidora reflete sobre a *percepção da fé do outro como um problema epistemológico*, abordando a Filosofia de Raimundo Lúlio. Para este, sem uma explicação racional, ou seja, filosófica, resulta impossível corrigir a percepção

distorcida que da religião cristã podem ter os muçulmanos. Assim, conclui o estudioso, a estratégia de Tomás de Aquino para eliminar a “descrição deformada” que fazem os “infiéis” consiste em denunciar tal percepção como *irrisio infidelium* e refutar suas objeções; já Raimundo Lúluo, em compensação, busca transformar as representações tanto do outro como sua em um saber sólido, garantido pela reflexão filosófica. Logo, para ele, a *irrisio infidelium* não é a representação deformada por parte dos muçulmanos, mas a representação deficiente do cristianismo que não se sustenta numa base epistemológica segura.

Os dois próximos textos versam sobre o pensamento do filósofo alemão, Nicolau de Cusa. O primeiro, **La Interpretación del Prólogo de San Juan en Juan Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa**, do Professor Klaus Reinhardt, aborda um tema bastante recorrente na Idade Média Latina: a exegese ou o comentário do Prólogo do Evangelho de João. O estudioso alemão coloca, inicialmente, a influência exercida pelo filósofo irlandês Escoto Eriúgena sobre Nicolau de Cusa, não sendo fácil, entretanto, provar o influxo direto daquele sobre este último. Mesmo assim, Klaus Reinhardt argumenta não só com algumas citações de Nicolau de Cusa sobre Escoto Eriúgena na sua obra *Apologia doctae ignorantiae*, como também com o conhecimento de, pelo menos, três manuscritos do pensador irlandês que se mantiveram na posse do pensador alemão. Depois disso, o pesquisador de Trier procura centrar o seu estudo num gênero literário que também une os dois filósofos: a exegese bíblica. O autor afirma que apesar de podermos encontrar uma resposta positiva para a repercussão de Eriúgena no pensamento de Nicolau de Cusa, este cita o Sermão do filósofo irlandês (que, conforme Reinhardt, pela profundidade da meditação e a força de suas imagens pertence a um dos exemplos mais belos de uma teologia poética na Idade Média), como a maioria dos teólogos medievais, como sendo de Orígenes. Por fim, ao comparar os dois estilos, afirma que Nicolau de Cusa é mais sóbrio e Eriúgena mais poético. Talvez, por isso, o filósofo alemão, segundo o Professor Reinhardt,

exija da mente humana “o esforço do conceito” da igualdade, pois somente por este caminho o homem chegará a uma certa compreensão de Deus.

O segundo estudo sobre o filósofo de Cusa tem como título **O Olhar e a Reflexão sobre o Outro em De visione dei de Nicolau de Cusa**. Como se pode perceber, o estudo concentra-se no *De visione dei* e procura mostrar a importância que recebe o *olhar* no referido Opúsculo. Para tanto, é apresentada a discussão sobre o *olhar* inserida numa *praxis experimentalis* que tem como instrumento uma obra de arte: um quadro que expressa/representa uma face, cujos olhos acompanham todo e qualquer movimento que se realize à sua volta. Assim, apresentando a experiência que é proposta no *De visione dei*, procura-se mostrar que é possível fazer uma relação entre o *olhar*, o *amor* e o *outro*, posto que o filósofo alemão consegue unir, na metáfora do olhar, a simplicidade de uma experiência visual com uma profunda especulação sobre o ser humano. Nesse sentido, encontramos, no texto, a seguinte afirmação: “(...) é forçoso admitir que um olhar amante não se recuse a uma visão frontal ou olhos nos olhos, depositando neste olhar toda a intensidade que ele pode comportar (...)”. Logo, “um olhar sem reservas significa uma total confiança e uma completa entrega de si mesmo, entrega que só um verdadeiro amor proporciona e, assim, olhar de olhos nos olhos o outro implica ser capaz não só de dar-se por inteiro, mas também de receber, incondicionalmente, a totalidade do outro expressa na plenitude do seu olhar”.

Por fim, o último estudo da coletânea, **Aspectos Históricos sobre Lógica e Linguagem na Idade Média**, do Professor Anderson D’Arc, aborda, com muita propriedade, uma outra área muito importante da Filosofia Medieval: a lógica. Deste modo, o pesquisador da UFPB começa por situar o problema que será abordado no início do século XX, com a virada pragmático-linguística na Filosofia, e depois passa a fundamentá-lo com uma série de pensadores medievais, como Agostinho, Boécio, Tomás de Aquino, João

Olivi, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Ainda no seu estudo, como não poderia deixar de ser, Anderson D’Arc aborda o problema dos universais na Idade Média, chegando até o século XIV. Depois de refletir sobre as várias correntes medievais sobre tal problema, assevera: “Essas teorizações do medievo, contudo, podem ser vistas em modelos filosóficos contemporâneos. A ressonância desses aspectos dentro da Filosofia Analítica Contemporânea, por exemplo, encontra objeto tanto nas discussões das relações entre mundo e linguagem, expostas pelo segundo Wittgenstein, quanto no texto “*Sobre o que há*” e “*Os dois dogmas do empirismo*”, de Quine”. Enfim, depois de um longo percurso, o pesquisador fala um pouco sobre as ressonâncias do problema dos universais e da linguagem mental do Medievo na Filosofia Analítica Contemporânea, embora a discussão hodierna sobre tal problemática esteja muito sofisticada e munida de novas argumentações. Anderson D’Arc termina o seu texto com a mesma postura que assumimos quando iniciamos esta Introdução, ou seja, a de dar a Filosofia Medieval o lugar que lhe é devido e, por isso, fazemos questão de terminar a apresentação dos textos com as suas palavras, que dizem respeito ao tema que ele aborda, mas que se enquadram perfeitamente na postura de todos que contribuíram com este livro: “O medievo tem muito a contribuir nas pesquisas contemporâneas. Todavia, crer na possibilidade de que suas teorias filosóficas possam dar conta de explicar todas as nuances da filosofia contemporânea seria um delírio. Os pensadores medievais são homens que viveram e pensaram debaixo do contexto de seu tempo, debaixo das problemáticas de sua época. Não devemos subestimá-los e, tampouco, superestimá-los”.

Para encerrar esta apresentação, apenas mais duas observações. Alguns estudos aqui publicados são frutos das *Jornadas de Filosofia Medieval/2011* promovidas, durante todo este ano, pelo *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval/CNPq – UEPPB, e nas quais participam alguns medievalistas aqui elencados. Outros estudos da coletânea são frutos do trabalho de pesquisa desenvolvido no *Principium*, posto que muitos dos que

aqui assinam os textos são pesquisadores do Núcleo. Por fim, meus sinceros agradecimentos a todos os medievalistas que contribuíram significativamente para a realização deste livro e, claro, ao “nosso” Professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento que gentilmente se dispôs a escrever o Prefácio.

Maria Simone Marinho Nogueira
Campina Grande, Julho de 2011.

As Raízes Clássicas da Transcendência Medieval¹

Ricardo da Costa – Espírito Santo/Brasil

Imagem 1 – O Filósofo em meditação de Rembrandt



O filósofo em meditação (1632, óleo sobre painel, 29 x 33 cm, Louvre, Paris) de Rembrandt (1606-1669).² Enquanto ele, velho, sereno, meditativo, ao pé da escada da Filosofia, considera as coisas sublimes, uma mulher – também velha – cuida do fogo: para ele, ela se ocupa com o material, ele, para ambos, com o imaterial. Ela trata de dar as condições necessárias para a mente do filósofo ocupar-se de si. Por sua vez, a luz da janela talvez seja uma metáfora para a luz do conhecimento filosófico; a luz da lareira, a das necessidades mundanas. Estas precisam da ação, aquela, da contemplação.

- 1 Agradeço sobremaneira as observações feitas por Weriquison Simer Curbani e Renata Aparecida Lucas, mestrandos de Filosofia da UFES (turma 2011), quando de minha apresentação desse trabalho em sala de aula.
- 2 “Nenhum pintor mapeou fisionomias – e a ação do tempo impiedoso sobre elas – com tanta avidez e com tanto gosto pelo detalhe. Outros artistas, por uma questão de tato, hesitariam em ressaltar um pé de galinha ou um nariz abatado. Já Rembrandt, avesso à cosmética, acreditava que tais traços expressavam a nobreza moral do modelo, em vez de comprometé-la.” – SCHAMA, Simon. “O tosco na sala dos ricos. Rembrandt”. In: O PODER da Arte. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 150.

...se eu não acreditasse, primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria um grande erro por me insurgir contra a morte (...) tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos e, de acordo com antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus.³

Atualmente há em curso, no estudo da História da Filosofia, uma corrente anônima predominante que, gradativa, porém sistematicamente, oculta um dos pilares fundamentais do pensamento filosófico grego: sua Metafísica. Somado a isso, esse amplo movimento – basicamente de cunho materialista/niilista – realiza o lento apagamento da filosofia medieval cristã, juntamente com a ampliação do espaço da filosofia islâmica.⁴ Isso pode ser facilmente percebido caso confrontemos o conteúdo de três notáveis compêndios de Filosofia redigidos no espaço de três gerações: os *Dicionários de Filosofia* de Nicola Abbagnano (1901-1990)⁵ e de José Ferrater Mora (1912-1991)⁶, de 1961 e 1965, respectivamente, e a *Enciclopédia Oxford de Filosofia*, editada por Ted Honderich (1933-), de 1995.⁷

3 PLATÃO. Diálogos (Protágoras – Górgias - Fedão) (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora da UFPA, 2002, *Fedão*, 63c, p. 257.

4 Somado a isso, a agressiva expansão político-religiosa do Islã – ou, pelo menos, de uma parte mais radical de sua expressão teológica. Por exemplo, o presidente da *União Mundial de Sábios Islâmicos*, Youssef al-Qardaoui (1926-), afirmou, em discurso a jovens muçulmanos em Toledo (em 1995): “Depois da libertação do Iraque, faltará conquistar Roma. Isso significa que o Islã vai retornar à Europa pela terceira vez. Vamos conquistar a Europa. Vamos conquistar a América”.

5 ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes: 1998.

6 FERRATER MORA, José. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2000-2001, 04 volumes (de longe, a obra mais completa de todas).

7 HONDERICH, Ted (ed.). Enciclopedia OXFORD de Filosofia. Madrid: Editorial Tecnos, 2008. Além da diminuição do espaço dedicado aos filósofos medievais – praticamente a única exceção é Tomás de Aquino (p. 1091-1096) – há, pela primeira vez, espaço para temas completamente estranhos à Filosofia, como, por exemplo, um verbete dedicado ao *Tarô!* (p. 1081).

Não é meu intento analisar as motivações políticas – de resto, também facilmente perceptíveis – desse movimento acadêmico internacional, mas somente suas nefastas consequências para a plena compreensão da filosofia grega e, conseqüentemente, da filosofia medieval. Assim, pretendo, nesse breve ensaio, destacar o *caráter teológico da filosofia grega*, particularmente em Platão (c. 428-348 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.) e Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.), para assim concluir que, em seu *aspecto transcendental*, a filosofia medieval nada mais fez do que acentuar e aprofundar essa particularidade filosófica, porém essencial, do pensamento grego.

O Deus de Platão

Considera-se Platão um dos primeiros a se valer filosoficamente do termo *teologia*. No Livro II de *A República* (c. 380 a.C.), Sócrates conversa com Adimanto, e os dois consideram a fundação imaginária de uma cidade, não sem antes levar em conta a *diferença natural* entre as pessoas para a execução das tarefas necessárias.⁸ Quando ambos decidem que, em sua *república ideal*, os autores das fábulas, os poetas, devem ser vigiados para que só contem às crianças histórias que tratem do Bem e que sejam verdadeiras, Adimanto pergunta a Sócrates quais seriam então os moldes pedagógicos dessa teologia. Sócrates responde categoricamente: como *o teor da teologia é Deus e o que Ele é*, os fabulistas só devem ensinar a Sua correta representação, tanto na poesia épica, quanto na lírica ou trágica.⁹ Nenhuma mentira deve ser contada às crianças, como, por

8 PLATÃO. *A República*. (trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, 369c-370b, p. 72-73.

9 Corre à boca pequena a “acusação” de que muitos tradutores, tanto de Platão quanto de Aristóteles, “cristianizam” o Deus desses filósofos ao colocarem-no com letra maiúscula (no original grego, θεός), como, por exemplo, ocorre na tradução da *Metafísica* de Aristóteles feita por Giovanni Reale (1931-). No entanto, não se perguntam por que se costuma escrever o Bem platônico com “B”, ou o “Ser”, ou a “Ideia”, ou ainda, se ao se escrever “deus” com “d” minúsculo ou “D” maiúsculo haverá alguma alteração na compreensão de que *Platão está se referindo a uma*

exemplo, a que Hesíodo (c. 750-650 a.C.) contou em sua *Teogonia* a respeito de Uranos e Cronos.¹⁰ Por ser *essencialmente bom*, Deus não pode ser a causa do mal, nem fazer o mal. Por esse motivo, os legisladores da cidade, seus fundadores, só devem permitir que sejam ensinadas estórias em que os maus são castigados e o bem triunfa, porque Deus é a causa dos bens, nunca da desgraça de ninguém.¹¹

E mais: quem ensinasse ou dissesse na República que Deus foi a causa da desgraça de alguém, deveria ser combatido!¹² Essa deveria ser a *primeira lei da República*: Deus é a causa só dos bens, nunca dos males.¹³ Deus é em tudo o melhor, um Ser simples, ao contrário do que Homero contou na *Odisséia* (c. séc. VIII a.C.), isto é, que os deuses são como forasteiros percorrendo as cidades.¹⁴ Sócrates então concluiu: “Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e atos, nem se altera nem ilude os outros por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos”.¹⁵

Em resumo: Platão defende na *República* que, no cume da legislação de sua cidade, deve-se ter Deus na mais elevada estima; os que falam mal d’Ele devem ser processados, e a censura na Educação deve

divindade. Como se verá adiante, Platão descreve o seu “Deus” acima de todos os demais deuses, a residir em um *lugar supraceleste*, e que Ele é a Verdade (com “V” porque a *verdade das verdades – ou a única verdade*). Assim, tanto os conceitos platônicos de Bem e Justiça quanto de Deus, serão grafados aqui com letras maiúsculas. De resto, essas questões menores são o que o filósofo estoico Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) denominou “...discussões capciosas que aguçam inutilmente o engenho”. Ver: LÚCIO ANEU SÊNECA. Cartas a Lucílio (trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, *Carta 45*, p. 151 (para a “inutilidade de certas investigações lógicas”, ver também: as cartas 48, 49 e 83).

10 HESÍODO, *Teogonia*, 453-506. Uranos foi mutilado e destronado por Cronos, que engoliu os filhos de Uranos. Este profetizou que um dos filhos de Cronos também o destronaria. Por isso, Cronos devorava os filhos. Um deles, Zeus, protegido por sua mãe Réia, cresceu, dominou o pai e fê-lo vomitar seus irmãos.

11 O conteúdo de todo esse parágrafo encontra-se em: PLATÃO. 1996, *op. cit.*, 377c-380c, p. 87-94.

12 PLATÃO. 1996, *op. cit.*, 380b, p. 93.

13 PLATÃO. 1996, *op. cit.*, 380c, p. 94.

14 HOMERO, *Odisséia*, XVII, 485-486.

15 PLATÃO. 1996, *op. cit.*, 382e, p. 98.

ser perfeitamente desejada, caso queiramos cidadãos de bem, pois, em qualquer empreendimento, o começo sempre é mais difícil, sobretudo para quem é novo e tenro e, por isso, os jovens devem ser protegidos das mentiras contadas pelos poetas em relação à divindade.¹⁶

Embora essa *cidade divina-perfeita platônica* não exista no mundo, isso não tem a menor importância para os verdadeiros filósofos – “...aqueles que resistem aos apetites do corpo e não temem a pobreza, a ruína de sua casa nem a falta de honrarias e a vida inglória”¹⁷ – pois

...talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundas uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.¹⁸

Mas o que é Deus para Platão? O filósofo Étienne Gilson (1884-1978) sintetizou muito bem a resolução desse problema: para Platão, um deus é qualquer ser *inteligível, imutável, necessário e eterno*, ou seja, um indivíduo vivo dotado de todos os atributos fundamentais de uma *Ideia* (a forma eterna e imutável de uma realidade).¹⁹ Por exemplo, uma alma é um deus!

16 PLATÃO. 1996, *op. cit.*, 377b, p. 87.

17 PLATÃO, 2002, **Fedão**, 82c, p. 287.

18 PLATÃO, 1996, *op. cit.*, 592b, p. 450. Desnecessário dizer a relação direta que há entre essa passagem e a *Cidade de Deus* (c. 413-426) de Santo Agostinho (354-430) (tampouco com a *República* de Cícero [106-43 a.C.])!

19 GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2003, p. 34. Por sua vez, em Platão a *Ideia é o espetáculo ideal de uma coisa – a visão da forma da coisa* sob o aspecto da *Ideia*: “Se for assim, teremos que admitir que há, primeiro, a ideia imutável, que não nasce nem perecerá, nada recebe em si mesma do exterior nem entra em nada, não é visível nem perceptível de qualquer jeito, e só pode ser apreendida pelo pensamento.” – PLATÃO. **Diálogos** (*Timeu – Crítias – O Segundo Alcibíades – Hípias Menor*) (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora da UFPA, 2001, *Timeu*, VIII, 52a, p. 92.

Aliás, há uma concisa e bela descrição da *divindade da alma* no *Fedão*: “Considera agora, Cebes, continuou, se de tudo o que dissemos não se conclui que ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio é com o que a alma mais se parece”.²⁰ Sócrates se considera um *servidor da divindade* – como os cisnes.²¹ Por isso, crê que sua alma, sua *porção invisível*, vai para um lugar semelhante a ela, o verdadeiro Hades, o *Invisível*, para junto de um deus sábio e bom.²²

Deus é um Ser, uma essência imutável. Só isso é o que é, o que existe. O resto, aquelas combinações acidentais de características provisórias que dizem respeito aos homens, não podem ser *realmente* conhecidas – e só se pode conhecer aquilo que é.²³ Assim, por exemplo, para Platão, o universo é um deus (e uma *divindade feliz*)²⁴, as constelações são deuses²⁵, o Sol é um deus (embora filho do Bem que, por sua vez, não é um deus!²⁶) e as almas humanas são deuses – aliás, um *filósofo* é uma alma que se recorda de sua divindade e se

20 PLATÃO, 2002, (*Protágoras – Górgias – Fedão*), *op. cit.*, *Fedão*, 80b, p. 284-285.

21 “...quando estes [os cisnes] percebem que estão perto de morrer, por terem cantado a vida toda, mais vezes e melhor põem-se a cantar, contentes de partirem para junto do deus de que são os servidores.” – PLATÃO, 2002, (*Protágoras – Górgias – Fedão*), *op. cit.*, *Fedão*, 85a, p. 291. A Idade Média manteve a tradição antiga de associar aos animais certas capacidades premonitórias. Em seus *bestiários*, o cisne é apresentado com as mesmas características do *cisne platônico*. Por exemplo: “Existe uma ave chamada cisne. O *Fisiólogo* diz que há um país onde cantam tão bem e tão belamente que sua voz é uma autêntica melodia para o ouvido (...) Este cisne que canta tão bem diante de sua morte significa a alma que se alegra na tribulação.” (PB: *Cahier III*, 233-234); “Quando o cisne está mais perto de seu fim se esforça em cantar e morre cantando, **e o mesmo acontece com os bons homens que há no mundo.**” (*Bestiarius I*, 26-27) (o grifo é meu) – MALAXECHEVERRÍA, Ignacio. *Bestiario Medieval*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999, p. 120-123.

22 PLATÃO, 2002, (*Protágoras – Górgias – Fedão*), *op. cit.*, *Fedão*, 80e, p. 285.

23 GILSON, 2003, *op. cit.*, p. 32.

24 PLATÃO, 2001, (*Timeu – Critias – O Segundo Alcibiades – Hípias Menor*), *op. cit.*, *Timeu*, VIII, 34b, p. 70.

25 PLATÃO, 1996, *op. cit.*, 508a, p. 309.

26 O filósofo e dominicano francês André-Jean Festugière (1898-1982) afirmou que, para Platão, a *Ideia de Bem* é “...a mais divina entre tudo o que é divino” (*L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 1932, p. 44). Contudo, Étienne Gilson contestou essa afirmação, confrontando todas as passagens de Platão que Festugière citou

comporta de modo conveniente a um deus: com Justiça, Verdade, Temperança, Bem, ou seja, com a Virtude.²⁷

Por esse motivo, as almas que, nesse mundo, praticaram a justiça, avançam para o caminho da direita, para cima, para o céu, e as que foram injustas, tomam o caminho da esquerda, para baixo, para pagarem dez vezes por cada crime cometido.²⁸ No *Fedro*, Platão faz uma belíssima descrição de Deus, o deus dos deuses – a Verdade, a Justiça, a Sabedoria, a Ciência – o *Ser realmente existente*, presente acima do Céu, no cume do Universo:

Esse lugar supracelste nenhum poeta daqui de baixo o cantou ainda nem jamais o fará dignamente. Mas **já que se deve ter a coragem de dizer a verdade em quaisquer circunstâncias e especialmente quando se fala da Verdade** – eis como ele é: o Ser realmente existente, que não tem forma, nem cor, nem se pode tocar, visível apenas ao piloto da alma, a inteligência, aquele que é objeto do verdadeiro saber, é esse que habita tal lugar.

E **então a mente do Ser divino**, porque alimentada pela inteligência e pelo saber sem mistura – bem como a de toda a alma que cuide de receber o que lhe é conveniente –, vendo o ser em si, com o tempo, ama-o e, ao contemplar a verdade, nutre-se e regozija-se, até que em seu giro a revolução a

para defender essa tese (*A República*, 507b, 508a-509c, 517b-c; *Fédon*, 75d-e; *Parmênides*, 130b; *Filebo*, 15a). Ver GILSON, 2003, *op. cit.*, p. 33.

27 Além de *servidor da divindade*, o filósofo é aquele que *ama aprender e é amigo do saber* (*A República*, 376b); prova todas as ciências e se atira ao estudo com prazer e sem se saciar (475d); *é capaz de subir até o belo em si e contemplar a sua essência* (476b).

28 PLATÃO, 1996, *op. cit.*, 614c-615b, p. 488-489. É muito interessante observar que, nessa passagem de *A República*, já se prefigura a *geografia imaginária direita/esquerda/acima/abaixo* típica do Ocidente medieval cristão. Para o tema, ver: ZUMTHOR, Paul. **La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media**. Madrid: Cátedra, 1994.

conduza ao mesmo ponto. No circuito, **contempla a própria justiça, contempla a sabedoria, contempla a ciência** – não a que está sujeita à gênese, nem a que difere conforme se aplica a um ou outro dos objetos que nós agora chamamos seres, **mas à ciência que se aplica ao Ser que verdadeiramente existe**. E, depois de haver de igual modo contemplado os outros seres que são verdadeiras realidades e de se haver saciado, desce novamente ao interior do céu e regressa a casa. Chegada aí, o auriga instala os cavalos na manjedoura, lança-lhes diante ambrósia e em seguida dá-lhes néctar a beber. Esta é a vida dos deuses. (os grifos são meus)²⁹

Em suma, no mundo de divindades de Platão, *parece* haver um Ser supremo, acima de Zeus, acima da alma, acima de todos os deuses, acima do universo. Ele é *o Ser* – veremos mais adiante que a *contemplação de Si* do Deus de Platão é também uma das principais características do Deus de Aristóteles.

Ademais, na cosmogonia platônica ainda há a figura do *Demiurgo* – divindade artífice sem qualquer inveja, só Amor e Bem, que plasmou o mundo emprestando-o a mais completa semelhança

29 PLATÃO. **Fedro** (introd., trad. e notas de José Ribeiro Ferreira). Lisboa: Edições 70, 2009, 247c-e, 248a, p. 62-63. A tradução brasileira é ligeiramente distinta, mas sem alterar substancialmente a ideia de Platão de que *existe um deus contemplativo acima do céu*. Nosso tradutor, Carlos Alberto Nunes (1897-1990), optou por traduzir *ousia* (ΟυσΙΑ) por *essência*, enquanto José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra) traduziu *ousia* por *ser*: “A região supraceleste nunca foi cantada por nenhum poeta cá de baixo, nem nunca poderá ser bastante enaltecida. O que há é o seguinte, pois é preciso coragem para dizer a verdade. A **essência** que realmente existe é **sem corpo** e **sem forma**, impalpável e só pode ser o objeto do verdadeiro conhecimento, tem aqui a sua sede. Ora, o pensamento de **Deus**, nutrido exclusivamente de inteligência e de conhecimento puro, tal como se dá, aliás, com toda alma que se preocupa com receber o conhecimento que lhe convém, alegra-se quando chega o tempo de voltar a perceber a realidade e se nutre com delícias da contemplação da verdade, até que o movimento circular a traga de novo para o ponto de partida”. Agradeço à gentileza do mestrando de Filosofia da UFES, Weriquison Simer Curbani, pelo comentário sobre essa passagem do *Fedro*.

com o ser inteligível.³⁰ Contudo, não desejo aqui debruçar-me sobre o emaranhado de teses divergentes a respeito dessa doutrina platônica.³¹ Para o tema que aqui proponho desenvolver, basta concluir que a filosofia de Platão, definitivamente, é uma *filosofia teológica*, e que suas imagens de Deus alicerçaram a *interpretação teológica do mundo* da *Metafísica* de Aristóteles e, conseqüentemente, da filosofia medieval.

O Deus de Aristóteles

Imagem 2 – Aristóteles a contemplar um busto de Homero



Aristóteles a contemplar um busto de Homero (1653, óleo sobre tela, 143,5 x 136,5 cm, Metropolitan Museum of Art, Nova York) de Rembrandt.³² Aristóteles porta um medalhão com a imagem de Alexandre Magno (356-323 a.C.), enquanto considera sua própria filosofia, tocando a sede da poesia de Homero, sua imaginação inspiradora. A imagem parece ser muito propícia à passagem da *Metafísica* de Aristóteles em que o filósofo, de acordo com seus comentaristas, chega a ser poético ao tratar de Deus, como veremos a seguir.

30 PLATÃO, 2001, (*Timeu – Crítias – O Segundo Alcibiades – Hípias Menor*), *op. cit.*, *Timeu*, 30d, p. 67.

31 Remeto o leitor ao excelente resumo do filósofo José Ferrater Mora (1912-1991) das **doze** diferentes posições a respeito do *Demiurgo* de Platão. FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, vol. I (A-D), p. 659-660.

32 SCHAMA, Simon. “O tosco na sala dos ricos. Rembrandt”, 2010, *op. cit.*, p. 175.

O *Estagirita* extraiu de Platão que a noção de Deus é obtida de duas fontes: de nossa alma e do movimento das estrelas.³³ Contudo, antes de tratar de um desses temas (o do movimento), faz-se necessário explicitar o caráter teológico da *Metafísica* aristotélica.³⁴

Logo no início da obra, Aristóteles define a *Metafísica* como a *ciência do divino* – dentre todas as ciências, “...a mais divina e a mais digna de honra”³⁵ –; e concorda com Platão ao afirmar que os poetas dizem muitas mentiras, quando afirma que

Uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência possui essas duas características. De fato, **é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente ou em sumo grau, tenha esse tipo de ciência. Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma outra lhe será superior.** (os grifos são meus)³⁶

Como a *sapiência* é conhecimento de causas e as coisas mais difíceis (ou não facilmente compreensíveis) de conhecer são as universais, por serem as mais distantes das apreensões sensíveis, a

33 A melhor interpretação de Aristóteles é aquela que leva em consideração o fato que o *Estagirita* absorveu e adotou para si a concepção platônica da filosofia como um *movimento da alma*. Portanto, o aristotelismo é, antes de tudo, um desdobramento, uma continuação do filosofar platônico-socrático – mesmo com seus elementos distintos, como bem afirmou o filósofo e historiador alemão Eric Voegelin (1901-1985) em sua obra *Platão e Aristóteles* (São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 328).

34 Trabalharemos com a edição ARISTÓTELES. **Metafísica** (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005. 03 volumes.

35 ARISTÓTELES, 2005, *op. cit.*, vol. II, Livro A (Primeiro), 983a, p. 13.

36 ARISTÓTELES, *ibid.*

Metafísica é a *sapiência*, a única ciência completamente livre, a mais elevada, pois só ela é fim para si mesma.

Como o objetivo desse trabalho é destacar a vertente teológico-racional da filosofia grega, tratarei apenas de alguns aspectos do Livro L (décimo-segundo) da *Metafísica*, particularmente os que dizem respeito a Deus, Sua existência e natureza.

Aristóteles demonstra a necessidade da existência do *suprasensível eterno e imóvel* a partir da incorruptibilidade do tempo e do movimento. Se todas as substâncias existentes fossem corruptíveis, tudo o que existe seria corruptível e, portanto, não existiria nada incorruptível.³⁷ No entanto, o tempo e o movimento são incorruptíveis, por que

...é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também não é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não poderia haver o antes e o depois se não existisse o tempo. Portanto, o movimento é contínuo, assim como o tempo: de fato, o tempo ou é a mesma coisa que o movimento ou uma característica dele.³⁸

O *movimento sempre foi* porque não é possível encontrar um começo absoluto dele, somente a existência de um movimento anterior a qualquer um que suponhamos ser o primeiro. Portanto, é um absurdo pensar que houve uma geração do movimento, pois o próprio gerar um movimento exigiria pensar um movimento antes do

37 Para Aristóteles (na *Metafísica*), a *substância primeira* é o *eidos* – a *forma* ou *espécie* – isto é, tanto os elementos que constituem as coisas (aquilo de que as coisas são feitas) quanto sua *essência* (o *quid* último que caracteriza a coisa). Para uma análise completa do problema da *substância* em Aristóteles (tanto na *Metafísica* quanto nas *Categorias*) ver especialmente REALE, Giovanni. “A componente usiológica: a polivocidade da concepção aristotélica da substância”. In: ARISTÓTELES, 2005, *op. cit.*, vol. I, cap. quinto, p. 87-109.

38 ARISTÓTELES, 2005, *op. cit.*, 1071b 5, p. 557.

movimento! Do mesmo modo, não é possível pensar que o tempo foi gerado, pois sua geração significaria pensar um começo do tempo, e isso também exige pensar um *antes do tempo*. Mas como pode haver um *antes do tempo* se não existir o *tempo*? Aristóteles, portanto, mostra que o tempo é eterno: não teve início, nem terá fim.

O tempo e o movimento são eternos – aliás, só percebemos o tempo porque constatamos o movimento: *o tempo é o sentir do movimento*. E como o tempo e o movimento são eternos, deve haver uma substância eterna, isto é, sem matéria, (“se é que existe algo de eterno”³⁹) que Aristóteles chama de *Princípio motor e eficiente*, que produz um efeito real, o movimento, e cuja substância é o próprio ato.

O Estagirita reconhece uma dificuldade nesse raciocínio conclusivo: parece que tudo o que é ativo pressupõe uma potência, e nem tudo que é potência passa ao ato. Portanto, parece que a potência é anterior ao ato. No entanto, se isso fosse assim, nada existiria, pois é possível que a potência não se torne ato.

Essa constatação da prioridade da potência nas coisas é verdadeira para o particular, *mas falsa quando generalizada*. Alguma coisa é em potência para passar ao ato, mas para isso, pressupõe uma causa em ato como condição necessária. Giovanni Reale (1931) oferece um claro exemplo: cada um de nós passou da potência ao ato porque já havia o nosso pai em ato.⁴⁰ Portanto, em última análise, o ato é primeiro.

Ademais, como a realidade é sempre a mesma, é necessário que algo permaneça constante e atue sempre do mesmo modo⁴¹, isto é, *seja sempre em ato*. E qual deve ser a natureza desse ato puro,

39 ARISTÓTELES, 2005, *op. cit.*, vol. II, Livro L (Décimo segundo), 1071b, 20, p. 559.

40 REALE, Giovanni. “Sumário e Comentários ao Livro L (Décimo segundo)”. In: ARISTÓTELES. **Metafísica** (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005. 03 volumes. Vol. III, p. 610.

41 ARISTÓTELES, 2005, *op. cit.*, vol. II, Livro L (Décimo segundo), 1072a, 9-10, p. 561.

desse *theós* (θεός)? Nessa passagem da *Metafísica*, Aristóteles é poético (daí a minha alusão ao quadro de Rembrandt!): para tratar do *Primeiro motor imóvel*, o filósofo parece se comover. Deus existe como o Bem⁴² e, por isso, é o Princípio do qual dependem o céu e a natureza.⁴³

Como *objeto do desejo e da inteligência*, *Ele move como o que é amado*, isto é, sem ser movido. Seu modo de vida é sumamente agradável, o mais excelente, pois *é pensamento que é pensamento por si*, inteligência que pensa a si mesma captando-se como inteligível: é a pura atividade contemplativa, o que de mais prazeroso e excelente existe, modo de viver que só nos é concedido por um breve tempo.⁴⁴

Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra efetivamente numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E **Ele também é vida**, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade,

42 Naturalmente, porque o Bem é a finalidade de todas as coisas: “...está claro que essa uma finalidade última tem que ser o bem e o bem mais excelente (...). O homem que não experimenta prazer na prática de ações nobres não é, em absoluto, um bom homem (...) “o homem verdadeiramente bom e sábio enfrentará tudo o que a sorte lhe reservar numa postura decente, e agirá sempre da maneira mais nobre que as circunstâncias permitirem.” – ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco** (trad. e notas Edson Bini) Bauru, SP: EDIPRO, 2007. Livro I, 1, 1094a1 e 2; 1099a1, 7, 15, e 1101a1.

43 Passagem depois retomada por Dante em seu *Paraíso*: “E aquela Dama, que a minha procura / via, disse então: ‘Daquele Ponto é que / os Céus dependem e toda a Natura. / Mira o círculo que mais junto lhe é; / saibas que é tanto o moto que lhe é posto / quanto afogueado o amor que ele lhe dê’” (*La donna mia, che mi vedea in cura / forte sospeso, disse: ‘Da quel punto / depende il cielo e tutta la natura. / Mira quel cerchio che più li è congiunto; / e sappi che ‘l suo muovere è sì tosto / per l’affocato amore ond’ elli è punto’*). DANTE ALIGUIERI. **A Divina Comédia. Paraíso** (trad. e notas de Italo Eugenio Mauro). São Paulo: Ed. 34, 1998. Canto XXVIII, 40-45, p. 196-197.

44 ARISTÓTELES, 2005, *op. cit.*, vol. II, Livro L (Décimo segundo), 1072a, 25, 1072b 15, p. 563-565.

subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que **Deus é vivente, eterno e ótimo**; de modo que **a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna**: isto, portanto, é Deus. (os grifos são meus)⁴⁵

Esse *theós* aristotélico, totalmente desprovido de matéria, que é vida, é também eterno gozo de um único e mesmo prazer derivado de sua natureza simples, constante, e de seu *ato pensante perpétuo e contemplativo*, puro ato (*enérgeia*). Ele move todas as coisas a partir do movimento de seu pensamento, que é eterno, circular e contínuo.⁴⁶ Com sua *metafísica teológica*, Aristóteles dissociou definitivamente a filosofia da religião: não há em seu pensamento racional qualquer alusão aos deuses do Olimpo. Seu Deus, ato de pensar eterno, só pensa em si, não pensa o mundo, mas move-o.⁴⁷ Por isso, o papel dos homens, dos filósofos, é guiar o mundo, já que esse Deus racional está no céu e não se importa conosco!

45 ARISTÓTELES, 2005, *op. cit.*, vol. II, Livro L (Décimo segundo), 10721072b, 24-31, p. 565.

46 “Ao combater as teorias do caos criacional e as cosmologias tradicionais, ao espantar os mitos e ao trazer à teologia o seu espaço racional, Aristóteles redimensionou o saber meta-físico. Se não existisse algo para além do empírico, não existiria princípio, ordem, geração celestial. Ao estabelecer a unidade do princípio gerador de todas as coisas, Aristóteles estabeleceu a prevalência do governo de um sobre o governo de muitos, no plano cósmico. Daí a referência à *Iliada* de Homero em 1076a 3/4”. BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia Aristotélica**: leitura e interpretação do pensamento aristotélico. Barueri/SP: Manole, 2003. p. 976.

47 É por isso que Étienne Gilson se questiona: “Talvez devêssemos amar o deus de Aristóteles, mas para quê, se esse deus não nos ama?” – GILSON, 2003, *op. cit.*, p. 37.

O Deus de Sêneca

Imagem 3 – Escritores e filósofos devotos



Escritores e filósofos devotos. Londres (c. 1325-1335), MS Hunter 231 (U.3.4). Da esquerda para a direita (como escrito abaixo de cada personagem): Platão, Sêneca e Aristóteles (f. 276). A Idade Média alçou Sêneca à categoria de grande filósofo, especialmente pela espiritualidade de sua filosofia estoica, como veremos. Por esse motivo, escolhi essa tríade filosófica para demonstrar o caráter teológico da filosofia antiga, tal qual a Idade Média a entendeu.

O *Estoicismo* foi uma das correntes mais influentes e importantes da filosofia tradicional – e, para o nosso caso, é sempre bom lembrar que foi a escola mais admirada pelos romanos, e, portanto, um dos principais veículos de transmissão da filosofia clássica para o pensamento da Idade Média.⁴⁸ Como sua influência perdurou

48 Para que o leitor tenha uma ideia da “popularidade” de Sêneca na Idade Média, basta lembrar que, em uma das obras literárias mais famosas do período, o *Romance da Rosa* (séc. XIII), em sua segunda parte, escrita por Jean de Meun (c.

por mais de quatrocentos anos (do século III a.C. até meados do séc. II d.C.), os especialistas costumam dividi-lo em três períodos.⁴⁹ Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.) pertence ao período conhecido como “Nova Estoá” (ou “Estoá romana”), fase em que o *Estoicismo* tornou-se essencialmente uma filosofia de *meditação moral* – isto é, com preponderância do platonismo⁵⁰ – inclusive com fortes tons religiosos, como, por exemplo, com a noção de *fraternidade universal*, a necessidade do *perdão* e o *amor ao próximo*.

No caso do tema de Deus, o *Estoicismo* passou a pregar um conceito de filosofia como “assimilação a Deus” – ideia basicamente de fundo platônico, pois, como vimos, para Platão, ser filósofo nada mais era do que recordar-se de ter uma divindade dentro de si, isto é, a alma.⁵¹ De qualquer modo, qualquer que seja a fase do *Estoicismo* que nos detenhamos, a escola sempre defendeu que o universo é governado por um *Logos* (λόγος, Verbo, Razão, Princípio cósmico) e que, graças

1240-1305), a morte de Sêneca, “bom mestre”, é descrita. Ver: GUILLAUME DE LORRIS Y JEAN DE MEUN. *El Libro de la Rosa* (introd. de Carlos Alvar; trad. de Carlos Alvar y Julián Muela). Madrid: Ediciones Siruela, 2003. p. 136.

49 Os três períodos são: 1) A *Antiga Estoá* (do séc. IV a. C. ao séc. III a. C.), com a tríade Zenão/Cleante de Assos/Crisipo de Sólis; 2) A *Média Estoá* (séc. II-I a. C.), com “infiltrações ecléticas na doutrina original”, e 3) A *Estoá romana* (*Nova Estoá*). Para as características gerais da filosofia estoica, ver: INWOOD, Brad (org.). **Os Estoicos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

50 Como se pode perceber nesse trecho da *Carta 71* de Sêneca: “Eleva-te, Lucílio, meu excelente amigo, abandona essas frioleiras literárias de certos filósofos que reduzem a grandeza da filosofia à análise de sílabas e rebaixam e humilham a alma com os seus ensinamentos de pormenor! (...) Sócrates, que reduziu toda a filosofia à ética, dizia que a suprema sabedoria consistia em distinguir o bem do mal. ‘Se a minha autoridade tem para ti algum valor – dizia ele – pratica a moral para poderes ser feliz, e não te importes que fulano ou sicrano te ache estúpido. Deixa que os outros te ofendam e te injuriem; desde que possuas a virtude em nada serás lesado por isso. Se queres ser feliz, se queres ser um homem de bem e digno de confiança, não te importes que os outros te desprezem!’ Ninguém conseguirá atingir este nível se previamente não tiver negado qualquer valor a tudo o mais, se não tiver colocado todos os bens em pé de igualdade – porque **não existe bem onde não há moral, e a moral é sempre a mesma em todas as circunstâncias.**” (o grifo é meu) – LÚCIO ANEU SÊNECA. **Cartas a Lucílio** (trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. Carta 71, p. 273.

51 Ver nota 26.

a isso, o mundo era um *Kosmos* (κόσμος, ordem, harmonia, beleza), e a vida sábia almejada pelo filósofo consistia em viver em uma serena imperturbabilidade conforme o *Logos*, isto é, de acordo com a Razão, com a Natureza (φύσις, que era associada a esse *Logos*).

No epistolário de Sêneca, conhecido como *Cartas a Lucílio*, há pelo menos nove missivas em que o tema de Deus surge com vigor.⁵² Na *Carta 31*, em uma belíssima passagem, Sêneca admoesta seu discípulo a *viver como um sábio* – esse “artista superior da filosofia” –, manter uma linha de rumo constante e coerente, e assim *se tornar igual a um deus*:

O que te fará igual a um deus não é o dinheiro, porque um deus nada possui. A toga pretexta também não, porque Deus é nu. Nem a fama, nem a ostentação da tua pessoa, ou a propaganda do teu nome espalhada entre os povos: Deus, ninguém o conhece, muitos pensam mal dele, e impunemente. Não será a multidão de escravos que transporta a tua liteira pelas ruas da cidade ou pelas estradas: **Deus, esse ente superior e potentíssimo, põe, ele próprio, todo o universo em movimento.** Não serão sequer a beleza ou a força que te tornarão feliz: com a velhice, ambas desaparecem. Devemos procurar algo que não se deteriore com o tempo, nem conheça o menor obstáculo.

Somente a alma está nestas condições, desde que virtuosa, boa, elevada. **Um deus morando num corpo humano** – aqui está a designação justa para essa alma. Uma alma assim tanto pode encontrar-se num cavaleiro romano, como num liberto, como num escravo! O que são, na realidade, um “cavaleiro romano”, um “liberto”, um “escravo”? Apenas nomes, derivados da ambição e da injustiça humanas. (os grifos são meus)⁵³

52 Cartas 31, 41, 58, 65, 66, 71, 90, 92 e 95.

53 LÚCIO ANEU SÊNECA, 2007, *op. cit.*, Carta 31, p. 119.

Deus *movimenta* o universo – passagem claramente aristotélica, como vimos. Ademais, como Platão, Sêneca recorda ao discípulo que ele deve cuidar de sua alma, pois ela é um espírito divino, tema que retorna na *Carta 41*:

É verdade, Lucílio, **dentro de nós reside um espírito divino** que observa e rege os nossos atos, bons e maus; e conforme for por nós tratado assim ele próprio nos trata. **Sem a divindade ninguém pode ser um homem de bem**; ou será que alguém pode elevar-se acima da fortuna sem auxílio divino? As decisões grandiosas e justas, é a divindade que as inspira. Em todo homem de bem. (os grifos são meus)⁵⁴

O sentido prático dos romanos leva Sêneca a justificar as suas considerações metafísicas a Lucílio. Na *Carta 65*, o filósofo aborda o tema da *causa primeira*, a *razão criadora*, isto é, a própria divindade, quando afirma que a melhor parte do filósofo *dirige suas meditações para as alturas*. É quando então, retoricamente, questiona seu discípulo:

Quem reuniu o que estava disperso e distinguiu o que estava amalgamado, quem deu rosto à matéria que jazia informe? Donde vem toda esta luz? É fogo, ou algo mais luminoso do que o fogo? Eu não hei-de investigar estas questões? Hei de ignorar donde provim, se o mundo apenas uma vez o vejo ou se nascerei mais vezes? E para onde irei depois? Qual o lugar que acolherá a minha alma liberta das leis da humana servidão? Queres proibir-me o acesso ao firmamento, por outras palavras, pretendes que eu viva com os olhos no chão?⁵⁵

54 LÚCIO ANEU SÊNECA, *op. cit.*, Carta 41, p. 141.

55 LÚCIO ANEU SÊNECA, *op. cit.*, Carta 65, p. 234-235.

Por esses motivos tão magnificamente expostos por Sêneca, a filosofia deve estudar os princípios do universo, e como o todo é permeado pela *razão eterna*.⁵⁶ Como a alma do sábio deve ser como àquela que conviria a um deus, ela, livre de tudo o que é inoportuno, deve consagrar-se à *observação do universo* sem que nada a distraia da contemplação da natureza.⁵⁷

Conclusão

Keimpe Algra (University of Utrecht) está certo: a *teologia filosófica* esteve presente na filosofia grega desde o início.⁵⁸ No entanto, é perceptível o constrangimento de boa parte dos especialistas contemporâneos na abordagem (ou na falta de) da metafísica antiga⁵⁹, o que faz com que a plena compreensão da filosofia medieval seja obstaculizada. De fato, creio que o problema seja ainda mais grave: a negação da transcendência por parte da pós-modernidade e a

56 LÚCIO ANEU SÊNECA, *op. cit.*, Carta 90, p. 449.

57 LÚCIO ANEU SÊNECA, *op. cit.*, Carta 92, p. 464. Não é à toa, portanto, que Sêneca tenha sido um autor romano muito apreciado pelos medievais. Para isso, por exemplo, ver: VERBAAL, Wim. “Bernardus Philosophus”. In: SAPIENTIA DEI – *Scientia Mundi. Bernardo de Claraval e o seu tempo*. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, v. 60, fasc. 3, p. 567-586, 2004.

58 ALGRA, Keimpe. “Teologia estóica”. In: INWOOD, Brad (org.). **Os Estoicos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006., p. 174.

59 Poderia citar dezenas de exemplos a esse respeito, mas bastam-me dois. Na obra *Dez provas da existência de Deus* (seleção, introdução e tradução de Plínio Junqueira Smith), São Paulo, Alameda, 2006, o organizador dos extratos selecionados afirma: “Eu, pessoalmente, não penso que é relevante saber se Deus existe para que tenhamos uma justificação para certos valores morais” (p. 29). Por sua vez, em sua “Introdução” ao *De anima* de Aristóteles, Maria Cecília Gomes dos Reis afirma que “...o processo de deturpação do pensamento de Aristóteles vem de longa data, ocorrendo em maior escala por obra e graça da filosofia escolástica, cujo maior expoente é Tomás de Aquino” (p. 19), sem, no entanto, apresentar qualquer evidência, além de declarar que se há algum papel importante para a teleologia de Aristóteles, isso “...nada tem a ver com algum tipo de princípio cósmico universal, nem tampouco envolve qualquer ideia de desígnio de um agente planejador” (p. 29). Ver: ARISTÓTELES. **De anima** (apres., trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis). São Paulo: Editora 34, 2006.

consequente e agressiva afirmação da imanência está moldando uma nova história da filosofia que tem profundas distorções em relação à completude do pensamento do passado.

Por isso, meu objetivo neste pequeno trabalho foi “relembrar” a profunda e sólida base metafísica da filosofia antiga por parte de três pensadores emblemáticos (Platão, Aristóteles e Sêneca) que, vistos através dos olhos dos medievais – que se consideravam “modernos”⁶⁰ – foram entendidos como uma prefiguração da “verdadeira” sabedoria. Em relação a esse último ponto, é notável o respeito que os medievais tinham pelos antigos, mas sempre com a ideia de que aqueles poderiam ser ultrapassados, como já bem o demonstra uma passagem de uma famosa carta (170) do teólogo e professor Alcuíno de York (c. 735-804) a Carlos Magno (c. 742-814), com a qual encerro esta pequena digressão sobre as raízes clássicas da transcendência medieval:

Se muitos se compenetrassem a respeito de vossas intenções, se formaria na França uma nova Atenas. O que digo? Uma Atenas mais formosa que a antiga. Porque a nossa, enobrecida pelo ensino de Cristo, ultrapassaria toda a sabedoria da Academia. A antiga não tinha como mestres mais que os discípulos de Platão. E mesmo assim, formada nas sete artes liberais, não deixou de resplandecer. Mas a nossa estaria dotada pela plenitude septiforme do Espírito [Santo] e ultrapassaria toda a dignidade da sabedoria secular.⁶¹

60 A frase, muito famosa, é de Bernardo de Chartres (séc. XII): “Somos como anões nos ombros de gigantes, pois podemos ver mais coisas do que eles e mais distantes, não devido à acuidade da nossa vista ou à altura do nosso corpo, mas porque somos mantidos e elevados pela estatura de gigantes” (citado em João de Salisbury, *Metalogicon* III, 4 [ed. Webb, Oxford 1929, p. 136, 23-27]).

61 Carta 170. Citada em: FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofía II.1. El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica**. Madrid: BAC, MCMLXXXVI, p. 285.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica** (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005. 03 volumes.

ARISTÓTELES. **De anima** (apres., trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis). São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco** (trad. e notas Edson Bini) Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

GUILLAUME DE LORRIS Y JEAN DE MEUN. **El Libro de la Rosa** (introd. de Carlos Alvar; trad. de Carlos Alvar y Julián Muela). Madrid: Ediciones Siruela, 2003.

LÚCIO ANEU SÊNECA. **Cartas a Lucílio** (trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

PLATÃO. **A República** (trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATÃO. **Fedro** (introd., trad. e notas de José Ribeiro Ferreira). Lisboa: Edições 70, 2009.

PLATÃO. **Diálogos (Protágoras – Górgias – Fedão)** (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora da UFPA, 2002.

PLATÃO. **Diálogos (Timeu – Crítias – O Segundo Alcibíades – Hípias Menor)** (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora da UFPA, 2001.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes: 1998.

BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia Aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico**. Barueri/SP: Manole, 2003.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2000-2001, 04 volumes.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofia II.1. El cristianismo y la filosofia patrística. Primera escolástica**. Madrid: BAC, MCMLXXXVI.

GILSON, Étienne. **Deus e a Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2003.

HONDERICH, Ted (ed.). **Enciclopedia OXFORD de Filosofia**. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

INWOOD, Brad (org.). **Os Estóicos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

MALAXECHEVERRÍA, Ignacio. **Bestiario Medieval**. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

SCHAMA, Simon. **O Poder da Arte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SMITH, Plínio Junqueira. **Dez provas da existência de Deus** (seleção, introdução e tradução de Plínio Junqueira Smith). São Paulo: Alameda, 2006.

VERBAAL, Wim. “Bernardus Philosophus”. In: SAPIENTIA DEI – Scientia Mundi. Bernardo de Claraval e o seu tempo. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, vol. 60, fasc. 3, 2004. p. 567-586.

VOEGELIN, Eric. **Platão e Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ZUMTHOR, Paul. **La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media**. Madrid: Cátedra, 1994.

El Escepticismo Griego en la Edad Media Latina¹

Rafael Ramón Guerrero – Madrid/Espanha

I

Las múltiples y diversas experiencias que vivieron los griegos tras la muerte de Alejandro, durante el período que se suele llamar “helenístico”, culminaron en una conciencia de cosmopolitismo, reflejada en la afirmación de que la condición y naturaleza humana es la misma cualquiera que sea el medio en que vive el hombre, afirmación que se encuentra en diversos textos de filósofos de la época². Sin embargo, a pesar de esta conciencia, los griegos seguían conservando una gran confianza en el valor eminente de su civilización tradicional, de su modo de vida multiseular. Por ello, cuando las necesidades vitales les obligaban a establecerse en lejanos territorios, permanecían fieles a sus usos y costumbres, a sus ideas e ideales. Y así pudieron transmitirlos a otros pueblos

1 Este texto se compuso dentro del Proyecto de Investigación “Escepticismo y verdad en el pensamiento contemporáneo. (Estudio crítico, histórico y filológico)”, PR179/91-3478, del que fue director el Dr. Juan Manuel Navarro Cordón. Período 1992 - 1995. El texto se terminó de escribir en 1996 y fue entregado para su publicación en un volumen colectivo que, sin embargo, no ha llegado a ver la luz. El texto permanece tal como fue escrito en su día; solamente se ha revisado y se ha puesto al día alguna bibliografía.

2 “El muy admirado estado de Zenón, fundador de la secta estoica, tiende en suma a esta unidad: que no estemos gobernados por ciudades o por naciones, distinta cada una de ellas por leyes propias, sino que consideremos a todos los hombres connacionales y conciudadanos, y que la vida sea una sola y uno solo el mundo”, Plutarco: *Moralia*, IV, 24: *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, I, 6. Sobre el cosmopolitismo, Cf.: GARCÍA GUAL, C.; M J., Imaz. **La filosofía helenística: Éticas y sistemas**. Madrid: Ed. Cincel, 1986. p. 24.

y a la posteridad. Gran parte de sus realizaciones culturales de toda índole, creadas durante los tres últimos siglos de la era precristiana, fueron asimiladas y transformadas por Roma y por otros pueblos, incluso bastante posteriores en el tiempo. Esto implicó continuidad de la tradición e innovación, recepción de una rica herencia y promoción de nuevos métodos y formas de conocimiento. Toda la Edad Media se convirtió en heredera de esta civilización re-creada por Roma, pero también por los otros pueblos, en especial el mundo árabe.

La filosofía helenística, expresada en las distintas escuelas de ese período, sufrió también este mismo proceso. Las ideas expuestas por los fundadores de ellas no se transmitieron como un bloque cerrado, único y compacto, capaz de definir los rasgos principales de esas escuelas, sino que a lo largo de los siglos éstas fueron viviendo múltiples momentos históricos, con situaciones concretas diferentes, que dieron lugar a preguntas y respuestas distintas de las que se habían planteado en los inicios de la escuela. Esto provocó que cada una de ellas, a través de sus representantes, ofreciera distinciones y matices originales. Poco a poco se fue configurando una nueva manera de pensar que ya poco tenía que ver con la época en que, después de las filosofías de Platón y Aristóteles, las diversas escuelas nacieron. Una de ellas, en la que es fácil advertir este movimiento, fue la llamada por Sexto Empírico y Diógenes Laercio “sistema escéptico” o “escuela escéptica”³.

3 “También en lo de preguntarnos si el escéptico tiene un sistema nos conducimos de forma parecida. Pues si alguien dice que un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que no tiene sistema. Pero si uno afirma que un sistema es una orientación que obedece a cierto tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, y en el supuesto de que ese razonamiento nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida - tomándose el ‘correctamente’ no sólo en cuanto a la virtud, sino en un sentido más amplio - y que se oriente a lo de ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que tiene un sistema”, Sexto Empírico: *Esbozos pirrónicos*, I, 8, 16-17; introducción, traducción y notas de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, Madrid: Ed. Gredos,

Enesidemo fue quien reconoció por vez primera a Pirrón de Elis como iniciador de la escuela escéptica. Pero Pirrón sólo fue el que estableció la forma más radical de escepticismo, pues la filosofía griega ya contaba con una larga tradición de pensamiento escéptico: desde Jenófanes y Heráclito la desconfianza en las fuentes del conocimiento humano había sido expresada por varios filósofos. Así, Jenófanes estaba adoptando una actitud casi escéptica, que se repetiría en otros filósofos, cuando afirmó:

No hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y de todo. Pues aunque llegara a expresar lo mejor posible algo acabado, él mismo no lo sabría; la conjetura, en cambio, ha sido asignada a todos+ (frag. 34).

Muchos escépticos posteriores se consideraron continuadores de ella. Así lo entendió, al menos, Sexto Empírico: “La orientación escéptica (...) también recibe el nombre de pirronismo por parecernos que Pirrón se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores”⁴.

Tres grandes corrientes se suelen distinguir dentro de la llamada escuela escéptica: el pirronismo o escepticismo antiguo; el escepticismo de los Académicos, representado por Arcesilao y Carnéades; y, finalmente, el neo-escepticismo de Enesidemo y

1993, p. 57. “La mayoría no admite que los pirrónicos sean una escuela, por la falta de claridad; algunos dicen que en algún sentido es una escuela, en otro no lo es; parece, sin embargo, que es una escuela, pues llamamos escuela a la que sigue o parece seguir un modo de pensar según los fenómenos, por lo cual es razonable que llamemos escuela a la escéptica; pero si por escuela entendemos la adhesión a doctrinas desarrolladas coherentemente, entonces de ningún modo se podrá ya llamar escuela, pues no se apoyan en doctrinas”, Diógenes Laercio: *Vitae philosophorum*, I, 20; citado por: ROMÁN ALCALÁ, R. **El escepticismo antiguo: Posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad**. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1994, p. 58.

4 Sexto Empírico: *Esbozos Pirrónicos*, I, 3, 7; ed. cit., p. 53.

Agripa, que llegaría hasta Sexto Empírico, si bien éste es considerado por algunos como integrante de una nueva corriente, la empírica⁵.

II

La Edad Media, deudora de muchas doctrinas filosóficas de la antigüedad, no prestó atención a las diversas manifestaciones en que se expresó el escepticismo griego. Fue la Edad Moderna la que recuperó la tradición escéptica griega, primero por la discusión que Pico della Mirandola mantuvo con las obras de Sexto Empírico en su *Examen vanitatis doctrinae gentium*, que apenas tuvo influencia y no llegó a popularizar las ideas escépticas, y luego, una vez conocido el texto de los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico, por la traducción latina de Henri Estienne en 1562, a través de la lectura que Montaigne hizo de ellos⁶. ¿Quiere decir esto que la Edad Media, en sus culturas latina, árabe y judía, desconoció el escepticismo como doctrina que pone en duda la posibilidad del conocimiento?

Aunque a veces se ha imputado al cristianismo la desaparición de las escuelas helenísticas y de sus principales doctrinas e ideas, sin embargo C. García Gual ha señalado que los cristianos, que pudieron utilizar algunos textos y argumentos epicúreos en su polémica contra otros filósofos paganos, vieron en el epicureísmo el enemigo más pertinaz y peligroso en cuanto que llegaron a la esfera del poder en el ámbito imperial romano, es decir, desde el siglo IV.

5 Sobre el estoicismo cf. M. Mindán Manero: "El fundamento de la conducta en el escepticismo griego", **Revista de Filosofía**, n.15, p.227-242, 1956.; GARCÍA-JUNCEDA, J. A. **De la mística del número al rigor de la idea. Prehistoria del saber occidental**. Madrid: Ed. Fragua, 1975. Capítulo 2: "Pirrón y el escepticismo griego". ; CALVO, T. "El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón", *Mirar con cuidado (Filosofía y escepticismo)*. Valencia: Universidad de Valencia, 1994, p. 3-19.

6 Cf. POPKIN, R. P. **La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza**. México: F.C.E., 1983. p. 45-51 y 82-100.

Pero en la progresiva decadencia del epicureísmo en esta época no sólo hay que ver el efecto de la persecución y la censura; sino que previamente, el racionalismo epicúreo, su materialismo y su lucidez crítica, había sido batido en el terreno más amplio de la credulidad popular, en ese tiempo en que el "miedo a la razón" llevaba a las masas a refugiarse en credos trascendentes y prometedores, deseosas de una salvación más radiante que la libertad y serenidad que la doctrina epicúrea prometía al sabio. El epicureísmo se eclipsó al mismo tiempo que su hermano rival el estoicismo, en el fracaso de los ideales de racionalidad, en la renuncia a la serenidad de la desesperanza y la apatía, en la desconfianza en el conocimiento filosófico como fuente única de la verdad y de la conducta del sabio⁷. No fue sólo el cristianismo el que hizo desaparecer las doctrinas helenísticas; también la piedad oficial veía a epicúreos y escépticos como enemigos: el propio emperador Juliano el Apóstata escribió lo siguiente: "Que no haya un libro de Epicuro ni de Pirrón. Pues ya hicieron muy bien los dioses al haberlos destruido, de modo que la gran mayoría de sus libros ya se ha perdido"⁸.

Parece que los textos escépticos no llegaron a la Edad Media. Sin embargo, hubo una versión latina de los *Esbozos pirrónicos*, conservada, junto con traducciones del griego, del árabe y del hebreo⁹, en un manuscrito de la segunda mitad del siglo XIII, depositado en la Biblioteca Nacional francesa y perteneciente a los fondos de la abadía de San Víctor. El texto es atribuido a Aristóteles, lo que denota desconocimiento del autor original, aunque sigue, con algunas lagunas por mala comprensión de pasajes difíciles, el texto

7 C. GARCÍA GUAL, C. **Epicuro**. Madrid: Alianza Editorial, 1981. p. 249-250.

8 Carta 89B, citada por GARCÍA GUAL, 1981, p. 251.

9 Contiene, entre otros textos, una versión de los *Analíticos* de Aristóteles, cf. A. Jourdain: *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1819, pp. 66 y 404; un tratado de dialéctica o arte de razonar, compuesto por Adam du Petit-Pont, cf. V. Cousin: *Fragments philosophiques. Philosophie scholastique*, Paris, 1840, p. 417 ss.; finalmente, el *Fons Vitae* de Avicibrón, Cf. MUNK, S. **Mélanges de philosophie juive et arabe**. Paris : [s.n.], 1857.

original, con la misma división en tres libros¹⁰. La traducción está hecha directamente sobre el original griego, como lo prueba el gran número de palabras griegas que se encuentran en ella y la escrupulosa reproducción de la construcción del texto original¹¹. Se desconoce, sin embargo, cuándo y por quién pudo ser realizada esta versión y si realmente tuvo influencia en algunos autores posteriores, aunque la conclusión a la que llega su descubridor es que la obra apenas tuvo circulación y no tuvo ni lectores ni formó discípulos¹².

La Edad Media, no obstante, tuvo conocimiento de algunas doctrinas escépticas griegas¹³. Uno de los autores que transmitió el escepticismo académico a los latinos medievales fue Cicerón, representante del cambio que se había ido fraguando a lo largo del siglo I a.C., período que señaló el fin de una época y el comienzo de otra. Cicerón adoptó como actitud vital reflexionar a partir de pensamientos anteriores con objeto de justificar y explicar sus posiciones ante determinadas situaciones y problemas a los que se enfrentó. Esto le llevó a recuperar y a exponer ideas del pasado en un ambiente cultural distinto a aquel en que ellas nacieron. Al hacerlo, Cicerón se convirtió en historiador y transmisor de las ideas de las principales escuelas filosóficas:

Que cada cual defienda lo que siente, pues los juicios son libres. Nosotros mantendremos nuestros principios y, no constreñidos por las reglas de ningún sistema particular a las que necesariamente debamos someternos en filosofía, siempre buscaremos qué sea lo más probable en cada cosa¹⁴.

10 Lo ha estudiado y descrito Cf. JOURDAIN, Ch. **Sextus Empiricus et la philosophie scolastique**. París: Imprimerie et Librairie de Paul Dupont, 1858, p. 5-6.

11 Ibidem, p. 9-11.

12 Ibidem, p. 17-18.

13 Cf. BEUCHOT, M. "Some traces of the presence of scepticism in medieval thought". In: POPKIN, R. (Ed.). **Scepticism in the History of Philosophy**. A Pan-American Dialogue. Dordrecht: Kluwer, 1996. P.37-43.

14 Ciceron: *Disputas Tusculanas*, IV, 7, IV: "Sed defendat quod quisque sentit; sunt enim iudicia libera: nos institutum tenebimus nulliusque unius disciplinae legibus

Esta reflexión señala la línea en que Cicerón se movió en su pensamiento: conocedor de la filosofía griega, la evolución de su vida, marcada por su ideal de seguir participando directamente en la política y no poder hacerlo¹⁵, le llevó a una concepción desencantada y escéptica, de tal modo que su pensamiento ha podido ser calificado de "eclecticismo moderadamente esceptizante"¹⁶.

La influencia de Tullius, *magister loquentiae* para la Edad Media y uno de los autores clásicos más leídos en las escuelas medievales, se prolongó a lo largo de los siglos, contribuyendo así al conocimiento de doctrinas filosóficas, principalmente del período helenístico, primero durante el Imperio Romano y después en la Edad Media y en el Renacimiento. Sus obras *Academica* y *De natura deorum* propiciaron el conocimiento del escepticismo académico por parte de algunos Padres de la Iglesia, quienes, a su vez, fueron ampliamente leídos a lo largo de la Edad Media. Como no fue un movimiento que tuviera amplio eco en el mundo romano, tampoco lo tuvo en el mundo medieval que de aquél surgió¹⁷.

abstracti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile semper requiremus".

15 Es lo que se deduce de este pasaje de su *De natura deorum*, I, cap. 4, 7: "Si alguien preguntase qué causa nos ha impulsado tan tarde a confiar por escrito estos asuntos, nada hay tan fácil de explicar. Pues, como nos consumíamos en la ociosidad y la situación de la república era tal que necesariamente debía ser gobernada por el consejo y la dirección de uno solo, pensé en primer lugar que la filosofía debía ser explicada a nuestros hombres por causa de esa misma república, considerando de gran interés para el honor y la gloria de la ciudad que asunto tan importante y tan ilustre debía ser conservado en lengua latina".

16 REALE, G. **Storia della filosofia antica**. 30 ed. Milán: Vita e Pensiero, 1980. vol. III, p. 543.

17 Cf. SAGAL, P. T. "Skepticism in Medieval Philosophy: A Perspective". **The Philosophical Forum**, v.14, p.80-92, 1982.

III

El pensamiento medieval, anclado firmemente en la afirmación de una verdad dada por la fe, difícilmente podía aceptar el argumento escéptico de que la certidumbre y la verdad son inalcanzables por cualquier sistema de pensamiento. Por eso, la respuesta al escepticismo por parte del cristianismo descansaba en la fe y en la revelación, pese a que algunos Padres de la Iglesia entendían la nueva religión como expresión de la racionalidad humana¹⁸.

Es lo que experimentó vitalmente San Agustín. Su vida fue toda ella una constante lucha por alcanzar un mundo de certeza y seguridad. Su juvenil lectura del *Hortensius* de Cicerón motivó su radical actitud filosófica, que consistió en un ansia ardorosa y apasionada por conquistar la verdad. Desde su inicial y pronta adhesión a los maniqueos¹⁹, quienes prometían fácilmente mucho, hasta alcanzar la vía que le encaminó directamente a la verdad, Agustín pasó por angustiosas dudas y por una desesperación, que le obligó a prestar atención a las doctrinas escépticas de la Nueva Academia:

Mas, desesperando ya de poder hacer algún progreso en aquella falsa doctrina, y aun las mismas cosas que había determinado conservar hasta no hallar algo mejor, las profesaba ya con tibieza y negligencia. Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos

18 Clemente de Alejandría, por ejemplo, presenta el cristianismo como un modo de vida racional en *El Pedagogo*, I, 102: "La vida de los cristianos, que ahora enseñamos, es un conjunto de acciones racionales, la práctica perseverante de lo que nos enseñó el Logos, que nosotros llamamos fe", trad. y notas por J. Sariol, Madrid: Ed. Gredos, 1988, p. 135.

19 Sobre el maniqueísmo, cf. NUNES COSTA, M. R. **Maniqueísmo. Historia, filosofía e Religião**. Petrópolis: Vozes, 2003: Sobre el antimaniqueísmo de San Agustín, cf. NUNES COSTA, M. R. **O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho**. Porto Alegre,RS; Recife,PE: Edipucrs-Unicap, 2002.

que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre"²⁰

"Voy a tratar de descubrirte cuál fue mi camino cuando andaba buscando la verdadera religión... Cuando me separé de vosotros y atravesé el mar, andaba ya irresoluto y dudando de cuáles eran las cosas que debía retener y cuáles las que debía abandonar; esta irresolución mía aumentaba con los días desde aquel en que oí al hombre que, como si lo hubiera de enviar el cielo, lo esperábamos para que nos aclarara aquellas cuestiones que nos tenían llenos de confusión, y vi que era como los demás, si se exceptúa cierto grado de elocuencia que había en él. Cuando ya me hallaba en Italia, reflexioné conmigo mismo y pensé no en si continuaría en aquella secta, en la que yo estaba arrepentido de haber caído, sino en cuál sería el método para hallar la verdad, cuyo amor, tú lo sabes mejor que nadie, cuánto me hacía suspirar. Con frecuencia me parecía imposible encontrarla, y mis pensamientos vacilantes me llevaban a aprobar a los académicos"²¹

""¡Esperanza mía desde la juventud!" (Salmo 70:5). ¿Dónde estabas para mí o a qué lugar te habías retirado? ¿Acaso no eras tú quien me había creado y diferenciado de los cuadrúpedos y hecho más sabio que las aves del cielo? Mas yo caminaba por tinieblas y por lugares resbaladizos, y te buscaba fuera de mí y no te encontraba, Dios de mi corazón. Había venido a dar en lo profundo del mar y desesperaba y desconfiaba de hallar la verdad"²².

20 *Confesiones*, V, 10, 18-19.

21 *De utilitate credendi*, 8, 20.

22 *Conf.*, VI, 1, 1.

Aunque el período en que prestó atención al escepticismo académico fue muy breve, sin embargo fue necesario su paso por él, porque era requerido para que abandonara definitivamente el maniqueísmo y toda posibilidad de duda; pero, aunque corto, fue muy intenso, porque le condujo a una situación extrema: a comprender cómo la limitación natural de la razón humana exige un nivel superior para acceder a la verdad, la fe como fundamento último de la certeza y de la Verdad, fuente de toda verdad.

Del escepticismo salió rápidamente. La afirmación radical de la duda²³ fue el paso previo para mostrar la debilidad de la argumentación escéptica:

Dudando de todas las cosas y fluctuando entre todas, según costumbre de los académicos, como se cree, determiné abandonar a los maniqueos, juzgando que durante el tiempo de mi duda no debía permanecer en aquella secta²⁴.

“Tampoco me he propuesto resolver la intrincadísima cuestión que atormentó a los académicos, hombres agudísimos, de si el sabio debe afirmar algo para no caer en error al aprobar lo falso como verdadero, siendo todas las cosas, según ellos sostienen, ocultas e inciertas. Sobre esta cuestión escribí, en los preliminares de mi conversión, tres libros para que no me sirviesen de obstáculo las cosas que en los mismos umbrales se me ofrecían. Me era necesario, en verdad, refutar sus argumentaciones, con las que pretendían robustecer la desesperación de encontrar la verdad²⁵.

23 Cf. BACIGALUPO, L. E. “La confrontación de San Agustín con el escepticismo y sus probables vínculos con la moral provisional de Descartes”, **Pensamiento**, v.55, p.127-144, 1999. Especialmente, p. 135.

24 *Conf.*, V, 14, 25.

25 *Enchiridion*, 20, 7.

Mas para que conozcáis brevemente mi plan, sea cual fuere la humana sabiduría, veo que aún no la he alcanzado yo. Con todo, aun hallándome ya en los treinta y tres años de la vida, creo que no debo desconfiar de alcanzarla alguna vez, pues, despreciando los bienes que estiman los mortales, tengo propósito de consagrar mi vida a su investigación. Y como para esta labor me impedían con bastante fuerza los argumentos de los académicos, contra ellos me he fortalecido con la presente discusión²⁶.

Como se deduce de estos textos, su duda no fue una duda permanente; su aceptación del escepticismo académico fue provisional. Se trataba de una duda temporal, no definitiva pero necesaria, pues ella era la única que podía mostrar lo indudable: la propia duda afirma la existencia de la verdad. Ésta, por tanto, puede ser hallada y encontrada. Escribió su *Contra Academicos*, diálogo compuesto durante su retiro en Casiciaco durante el otoño del año 386. En esta obra, con ayuda de la filosofía platónica, define claramente su posición frente al escepticismo académico, reconociendo la existencia de un mundo inteligible como sede de la verdad permanente y eterna:

Platón, el hombre más sabio y erudito de su tiempo, que de tal modo disertaba que todo, al pasar por su boca, cobraba grandeza y elevación (...) sintió que había dos mundos: uno inteligible, donde habitaba la verdad misma, y este otro sensible, que se nos descubre por los órganos de la vista y del tacto. Aquél es el verdadero, éste el semejante al verdadero y hecho a su imagen; allí reside el principio de la Verdad, con que se hermosea y purifica el alma que se conoce a sí misma; de éste no puede engendrarse en el ánimo de los insensatos la ciencia, sino la opinión²⁷.

26 *Contra Acad.*, III, 20, 43.

27 *Contra Acad.*, III, 17, 37.

La refutación escéptica, a través del descubrimiento de verdades irrefutables y de la existencia de una certeza indudable en la interioridad humana, significa también el reconocimiento de los límites de la razón y, en consecuencia, el descubrimiento de la fe como vía hacia la verdad. La verdad que la razón alcanza no es más que una representación de la verdad misma; ésta no se halla en el hombre, sino que lo trasciende, está fuera de él. Sólo a través de la fe puede el hombre llegar a la Verdad, porque el conocimiento del mundo inteligible es fruto de una iluminación, de una desvelación divina: la fe es iluminadora, porque es el peldaño de la intelección, como dice en el *Sermón* 126, 1. El hombre tiene necesidad de la fe:

“En efecto, así se han de buscar las realidades incomprensibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprensibilidad de lo que busca.)A qué buscar, si comprende que es incomprensible lo que busca, sino porque sabe que no ha de cejar en su empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo incomprensible, pues cada día se hace mejor el que busca tan gran bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? Se le busca para que sea más dulce el hallazgo, se le encuentra para buscarle con más avidez (...) Busca la fe, encuentra el entendimiento. Por eso dice el profeta: “Si no creyereis, no entenderéis”. Sigue buscando el entendimiento al que encontró²⁸.

El escepticismo, al señalarle las limitadas posibilidades de la razón, permitió a San Agustín comprender la exigencia de la fe en orden a la certeza y seguridad que su corazón ansiaba. El período escéptico por el que San Agustín pasó en su vida tuvo, pues un hondo sentido en su conversión intelectual y religiosa²⁹. Su refutación

²⁸ *De Trin.*, XV, 2, 2.

²⁹ Cf. RAMÓN GUERRERO, R. “San Agustín: Escepticismo y necesidad de la fe”, *Anuario Jurídico Escorialense*, v.19-20, p. 445-462, 1987-88.

significó que la Edad Media no podía tomar en consideración las doctrinas escépticas griegas que Agustín daba a conocer - aunque de segunda mano, a través de Cicerón - en su obra *Contra Academicos*.

IV

Si tal fue la posición decisiva de San Agustín sobre el escepticismo, antes que él el apologista Lactancio (ss. III-IV) sostuvo una opinión que, muy matizada, tendría vigencia durante la Edad Media en algunas corrientes de pensamiento. Lactancio debe su cultura filosófica casi en exclusiva a Cicerón, por lo que su conocimiento de los escépticos también fue de segunda mano. En sus *Divinae institutiones*, obra que podría ser considerada como el primer intento de una suma de pensamiento cristiano en latín, afirmó de manera indirecta la validez del escepticismo y de la crítica de éste a toda filosofía como valiosa iniciación en la creencia cristiana:

Si los filósofos brillaron por el conocimiento de las letras, yo no les voy a conceder por ello la ciencia y el conocimiento de la verdad, cosa que nadie puede conseguir sólo con la reflexión y el análisis. Ni critico ahora el afán de aquellos que quisieron conocer la verdad, ya que Dios creó en el hombre una naturaleza deseosa de conseguirla; lo que sí sostengo y mantengo es esto: que a su honesto y extraordinario buen deseo no siguió ningún resultado, ya que no sabían en qué consistía la auténtica verdad, ni cómo, dónde o con qué disposición mental debía buscarse. De esta forma, al intentar remediar los errores humanos, cayeron ellos mismos en redes y errores gravísimos (...) Yo, en cambio, a pesar de tener para cada uno de los temas el testimonio de la voz divina, mostraré cómo con pruebas mucho más seguras se puede defender la verdad, ya que el error es defendido de manera tal que suele parecer la verdad. En consecuencia, no hay motivo

para tener a los filósofos en tanta consideración que lleguemos a temer su elocuencia. Y es que pudieron hablar bien, como hombres eruditos que eran, pero decir la verdad en modo alguno, ya que no la aprendieron de aquel que es su dueño. Y ciertamente no emprendo una gran empresa al intentar acusarlos de ignorancia, porque ellos mismos lo confiesan con frecuencia. Sólo en este sentido, puesto que no se les prestó crédito en lo único en lo que se les debió prestar, intentaré demostrar que nunca fueron tan veraces como cuando proclamaron su propia ignorancia³⁰.

Sus noticias sobre el escepticismo académico pueden ser consideradas como fuente sobre éste para la Edad Media, pero, como ya he dicho, la escasa atención que ésta prestó a ese movimiento filosófico permite poner en duda la utilidad de esta fuente.

Otras vías por las que el escepticismo griego pudo ser conocido en el mundo latino medieval están constituidas, por una parte, por la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea, donde se expone la polémica de Aristocles contra los escépticos³¹, y, por otra, por la medicina griega que estuvo asociada en dos de sus tres principales tendencias - la de los metódicos y la de los empíricos - al escepticismo³², tendencias cuyas ideas principales fueron divulgadas por Galeno en su obra *De sectis ad eos qui introducuntur*.

San Isidoro de Sevilla da una escueta noticia sobre los académicos, diciendo que fundador de esta secta fue el cirenaico Arcesilao y que opinaban que todas las cosas son inciertas. Los refuta afirmando que aunque hay cosas impenetrables, porque así lo quiso Dios, hay otras muchas que pueden ser conocidas por los sentidos y la

30 Lactancio: *Instituciones divinas*, III, 1, 6-16, introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor, Madrid, Ed. Gredos, 1990, p.246-248.

31 *Praep. Evang.*, XIV, 18, 1-30. Cf. ROMÁN ALCALA, 1994, *Op. cit.*, p. 28 ss.

32 Cf. REALE, 1980, *Op. cit.*, vol. IV, p. 189 ss.

razón³³. No dice nada; por esta razón, no puede ser considerado como fuente, pero sí llama la atención el que su argumentación se hizo usual en la Edad Media: hay cosas inaprensibles al hombre, pero hay otras que sí son perceptibles.

V

Así, pues, la Edad Media latina no prestó atención al escepticismo griego, por ser una época que descansó, como ya he dicho, en la fe. Pero, en cambio, sí se dieron algunas tendencias escépticas, curiosamente entre aquellos que más porfiaron por la defensa de la fe. Porque es el escepticismo la única actitud de pensamiento que permite afianzar la fe, como ocurrió a San Agustín: poner en duda la razón implicaba reconocer sus límites y, en consecuencia, dejar libre el camino para la fe. Fue algo parecido a lo que ocurrió en el Renacimiento: tanto en Erasmo como en Montaigne hubo una desconfianza en el valor de los sentidos y del conocimiento científico, por lo que propusieron una recuperación del escepticismo como medio para alcanzar la fe. Lutero replicó a Erasmo que un cristiano no puede ser escéptico³⁴. Un ejemplo de esta actitud se halla en la controversia entre Dialécticos y antidialécticos o Teólogos en el siglo XI.

Cuando Berengario de Tours (m. 1088) propuso su interpretación del dogma eucarístico, se le recriminó ser y pensar como filósofo, por su declaración de atenerse a la evidencia racional en detrimento del misterio, lo que implicó el descrédito de la filosofía. Los ataques contra el uso de la razón, contra los *philosophantes* -entendiendo a éstos como aquellos que en el siglo XI adoptaron una nueva actitud ante los saberes profanos-, menudearon en el ámbito de los llamados "teólogos". Así decía Adelmán de Lieja (m. ca. 1061),

33 San Isidoro de Sevilla: *Etimologiae*, VIII, 6, 11-12.

34 Cf. POPKIN, 1983: *Op. cit.*, cap. I: "La crisis intelectual de la Reforma", p. 22-43.

condiscípulo de Berengario en Chartres y Tours: “Esforcémonos en probar, con la ayuda de la gracia divina, que ninguna facultad humana es suficiente, por lejos que se extienda, para comprender la sublime grandeza de los sacramentos”³⁵.

La propia actitud de los antidualéticos anunciaba la preocupación que había en el siglo XI por la razón. Como ejemplo de ese esfuerzo que exigía, Adelmán escribe en la misma carta:

Hay muchas cosas que sólo podemos hacer por el sentido, como oír y ver; hay otras, como leer y escribir, que requieren del concurso común del sentido y del intelecto; a la mayoría, en cambio, no puede acercarse nadie por medio del sentido, como la razón de los números, las proporciones de los sonidos y todas aquellas nociones de las cosas incorpóreas, que cualquier intelecto, puro y perfeccionado por el uso, merece percibir... Propongamos como ejemplo el mismo bautismo. Veamos qué puede descubrir ahí el sentido y qué la razón. Preguntado el sentido del tacto, responde que hay algo en estado líquido; si por casualidad está en una vasija, la vista no duda qué clase de líquido es; pero el gusto, aplicado como un tercer testigo, muestra sin titubear que es agua. Posteriormente, a no ser que me equivoque, el sentido no puede cumplir en este asunto su misión. Pero la razón penetra profundamente en el interior y mira atenta y perspicazmente la naturaleza no sensible, esto es, que es móvil y confusa, húmeda substancialmente, fría por naturaleza y que puede convertirse en aire o en tierra, y si acerca de la naturaleza de las aguas puede indagarse alguna otra cosa que conozcamos o ignoramos. Sin embargo, de qué modo el alma

35 *Adelmanni ad Berengarium Epistola*, P.L., t. CXLIII, col. 1294 D: “Conamur enim, adjuvante divina gratia, ostender quod nulla facultas humana... nequaquam tamen sufficiens sit (quamlibet se extendat) ad comprehendendam altitudinem sacramentorum”.

es regenerada por el agua y por el espíritu y es otorgado el perdón de los pecados <es algo que la razón no puede saber>: de la misma manera que hace poco se enseñaba que el sentido de la carne no puede elevarse a la excelencia de la razón, así ciertamente la razón tampoco puede aspirar a este inescrutable arcano³⁶.

Hay en este texto un reconocimiento del poder de la razón; pero hay también, como vemos, un aceptar y afirmar que esta razón tiene unos límites naturales. La fe, como decía San Agustín, es el único camino que conduce a la Verdad total. El escepticismo vital quedaba afirmado por los teólogos cristianos. La actitud fideísta, representada por los antidualéticos, con Pedro Damián (m. 1072) al frente, significaba un escepticismo respecto a la posibilidad de alcanzar el conocimiento por medios racionales. Para los teólogos, la fe es necesaria para que pueda darse conocimiento. Pedro Damián, al rechazar la cultura profana de su época y al negar valor al método dialéctico de sus contemporáneos, suscita un descrédito radical hacia la actividad racional: por sí misma, la razón es incapaz de alcanzar la certeza y se ve impulsada al error.

Hubo, sin embargo, un autor en el siglo XII que postuló el probabilismo académico. Se trata de Juan de Salisbury (m. 1180)³⁷, personaje central en la cultura inglesa de este siglo y hombre entregado a la defensa de la libertad y de la filosofía³⁸. Su obra

36 *Ibidem*, cols. 1294 D - 1296 A.

37 Cf. GRELLARD, C. “Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, v.54, p.16-40, 2007.

38 Cf. DIEZ, M. Brasa. “Quintiliano y Juan de Salisbury”, *Estudios Filosóficos*, v.24, p. 86-101, 1975; J. A. GARCÍA-JUNCEDA, J. A. “Filosofía y libertad en el *Polycraticus* de Juan de Salisbury”, *Fragua*, v.7-8, p. 1-27, 1979.; DIEZ, M. Brasa: «Las artes del lenguaje en Juan de Salisbury», *La Ciudad de Dios*, n.193, p.19-45, 1980; «Micro y macrocosmos de Juan de Salisbury», *L'homme et son univers au Moyen Âge*. In: SEPTIEME CONGRES INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE MEDIEVALE, 7, 1982. *Actes du...* Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, vol. I, p. 347-355.

Metalogicon es una defensa contra los ataques de Cornificio³⁹, personaje real o ficticio. La respuesta de Juan de Salisbury es una justificación de las artes liberales y de la lógica, en especial la aristotélica, expuesta a través del *Organon*, que finaliza con una teoría del conocimiento en la que su aportación más original consiste en reconocer los límites de la razón humana y la defensa de un cierto “escepticismo académico”.

Para Juan de Salisbury, la lógica es *ratio disserendi*, arte del discurso, por medio del cual se consolida el ejercicio de la prudencia. Consiste en una indagación de la verdad. La verdad, según Cicerón, es materia de la prudencia y fuente de las virtudes, de manera que quien la conoce plenamente es sabio, quien la ama es bueno y quien la posee es feliz⁴⁰. Como tal búsqueda de la verdad, la lógica tiene que ver con la filosofía y sus dos partes, la natural y la moral, llamadas Física y Ética. Pero, por los errores a que daba lugar el razonamiento humano, aplicado a los problemas de las dos partes de la filosofía, fue necesario establecer una ciencia que distinguiera entre palabras y conceptos y eliminara los errores. Surgió así la Lógica, que discierne lo verdadero de lo falso y que es eficaz instrumento para toda ciencia⁴¹.

39 “Nondum tamen absoluta est Logica, quam, etsi mutilis sit et amplius mutilandus, Cornificius parietem solidum caecati more palpans, impudenter attentat et impudentius criminatur”, *Metalogicon*, II, prologus; ed. J. A. Giles, Oxford, 1848, p. 62.

40 “Logica est ratio disserendi, per quam totius prudentiae agitatio solidatur... Constat ergo exercitatio ejus in scrutinio veritatis, quae, sicut Cicero in libro De officiis auctor est, materia est virtutis primitivae, quam prudentiam vocant... At veritas, materia est prudentiae et virtutum fons: quam, qui plene noverit, sapiens est; qui amaverit, bonus, et beatus qui tenuerit eam”, *Ibidem*, II, 1; ed. cit., pp. 62-63.

41 “Sed quia imperitiam disserendi, multa inconvenientia colligebant... necesse fuit investigari et promulgari scientiam, quae discretionem faceret vocum et intellectuum et fallaciarum nubeculas dissiparet. Et hic quidem, sicut Boethius in commento secundo super Porphyrium asserit, est ortus Logicae disciplinae”. *Ibidem*, II, 2; ed. cit., p. 64.

Juan de Salisbury distingue tres clases de lógica⁴²: la demostrativa, que procede según necesidad y establece lo que debe ser; la probable, que trata de lo que es conocimiento común a todos, a muchos o a pocos, comprendiendo la dialéctica y la retórica; y, en fin, la sofística, que busca más una sabiduría aparente que real, dando apariencia de demostrativa o de probable⁴³. Es la segunda clase, la probable, la que adquiere en él un notable relieve. De procedencia académica, él hace profesión de académico:

En las cuestiones filosóficas (pensando, a la manera de los académicos, lo más racionalmente posible sobre lo que se presentaba) he elegido lo más probable. No me avergüenzo de pertenecer a la escuela de los académicos, y, en lo dudoso para el sabio, no dejo de seguir sus huellas. Pues, aunque esta secta parece oscurecer todas las cosas, no hay ninguna que indague la verdad con más rigor, y, según Cicerón (que se acercó a ella en su vejez), ninguna está más cerca del propio enriquecimiento. En lo que incidentalmente se dice sobre la providencia, el destino, el libre arbitrio y temas semejantes, me encontrarás más cerca de los académicos que como temerario sustentador de tesis firmes ante lo que es dudoso⁴⁴.

42 Cf. DÍEZ, M. Brasa: “Tres clases de lógica en Juan de Salisbury”, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, In: INTERNATIONALEN KONGRESSE FÜR MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE, 6, Bonn, 1977. **Akten des...** Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1981, vol. I, p. 357-367.

43 “Siquidem ei demonstrativa, probabilis et sophistica subiciuntur, videlicet demonstrativa a disciplinalibus viget principiis et ad eorum consequutiva progreditur: necessitate gaudet; et quid cui videatur, dum tamen ita esse oporteat, non multum attendit... Probabilis autem versatur in his, quae videntur omnibus aut pluribus aut sapientibus: et his vel omnibus vel pluribus vel maxime notis et probabilibus aut consecutivis eorum. Haec quidem Dialecticam et Rhetoricam continet... At sophistica, quae apparens, et non assistens sapientia est, probabilitatis aut necessitatis affectat imaginem”, *Metalogicon*, II, 3; ed. cit., p. 66.

44 *Policraticus*, prólogo, edición preparada por M. A. Ladero, M. García y T. Zamarrigo, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 105. “Et in philosophicis academice disputans pro rationis modulo quae occurrebant probabilia sectatus sim. Nec Academicorum erubesco professionem, qui in his quae sunt dubitabilia sapienti, ab eorum vestigiis

Esta confesión de académico se sitúa dentro de su reflexión sobre los límites cognoscitivos a los que está sometida la razón, es decir, en su meditación sobre el valor y los límites del conocimiento humano. Pero la suya no es la de un escéptico radical. Señala la existencia de tres corrientes dentro del escepticismo: la de quienes adoptan la actitud de la duda radical, profesando no saber nada; la de aquellos que se esfuerzan en distinguir lo que es evidente de lo que no puede ser afirmado con la misma certeza y validez; finalmente, la suya propia, la académica, la de aquellos que, aceptando la verdad evidente e indudable, se preocupan por conducirse en la indagación sobre lo no evidente con toda la cautela posible para evitar toda precipitación y todo error⁴⁵. En el *Policriticus* habla de los filósofos que no reconocen al hombre la capacidad de elevarse a la verdad y que ponen la sabiduría en dudar de todas las cosas. Pero él se alza contra esta santa ignorancia y se pregunta si quienes la enseñan dudan también de su duda e ignoran lo que ignoran: “Si el académico duda de todas y cada una de las cosas, no está cierto de nada... Pero tiene por incierto si duda, mientras que no sabe ni siquiera que no sabe”⁴⁶.

Al llamarlos “académicos” indica claramente que su fuente es Cicerón y san Agustín. Él afirma la existencia de verdades evidentes e indudables, de las que podemos estar absolutamente ciertos. Para él, es irracional dudar de todo, porque hay verdades proporcionadas

non recedo. Licet enim secta haec tenebras rebus omnibus videatur inducere, nulla veritati examinandae fidelior et, auctore Cicerone qui ad eam in senectute divertit, nulla profectui familiarior est. In his ergo quae incidenter de providentia et fato et libertate arbitrii et similibus dicta sunt, me Academicum potius esse noveris, quam eorum quae dubia sunt temerarium assertorem”, *Policritici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. C. C. I. Webb, Londres 1909, reprint Frankfurt a. M., Minerva, 1965, p. 17.

45 “Academicus vero fluctuat et quid in singulis verum sit definire non audet. Haec tamen secta trifariam divisa est: habet enim qui se nihil omnino scire profiteantur et cautela nimia demeruerunt philosophi nomen. Habet alios qui se sola necessaria et per se nota, quae scilicet nesciri non possunt, confiteantur nosse. Tertius gradus nostrorum est, qui sententiam non praecipitant, in his quae sunt dubitabilia sapienti”, *Metalogicon*, IV, 31; ed. cit. pp. 188-189.

46 *Policriticus*, VII, 2, p. 96: “Si de singulis Academicus dubitat, de nullo certus est... An dubitet incertum habet, dum hoc ipsum nescit, an nesciat”; trad. cit., p. 502.

por los sentidos, por la razón y por la fe, de las que el hombre no tiene duda alguna. Pero hay otras cuestiones, cuyos resultados solamente son probables:

Para el sabio existen cuestiones dudosas, que ni la autoridad de la fe o de los sentidos ni la de una razón manifiesta llegan a disipar, por apoyarse en razones de una y otra parte. Tales son las que se investigan acerca de la providencia; de la substancia, la cantidad, fuerzas, eficacia y origen del alma; del hado y la disposición de la Naturaleza; de la casualidad y el libre arbitrio; de la materia, movimiento y principios de los cuerpos; del progreso de lo plural y de la división de la magnitud; del progreso de lo plural y de la división de la magnitud; sobre si no tienen límites en absoluto o sólo aquellos que son inaccesibles a la razón; del tiempo y del lugar; del número y la elocución; de lo mismo y lo diverso, donde hay abundantes fricciones; de lo divisible e indivisible...⁴⁷.

Hay que dudar, pues, de todas aquellas materias en que ni los sentidos, ni la razón, ni la fe nos ofrecen certeza irrefutable. Como dialéctico, elige la lógica de lo probable como instrumento de su investigación para suspender el juicio de manera prudente. Pero rechaza toda afirmación de una duda radical, por lo que su duda es, una vez más, metódica, cuya función es limitar los excesos de la ambición especulativa y promover la investigación. Su escepticismo es, pues, sólo metodológico: su dudar es un rechazo de la falsedad y, en consecuencia, una afirmación de la exigencia de alcanzar la verdad, siendo, a la vez, consciente de los límites naturales del hombre:

Los académicos, por su parte, evitando el precipicio de la falsedad, son más modestos, al no negar en absoluto su propio defecto; antes bien, situándose en la ignorancia de las cosas, dudan

47 *Ibidem*, VII, 2, p. 98; trad. cit., p. 504.

de casi todo. Esto es ciertamente más seguros que definir con temeridad las cosas inciertas... ¿No han de ser preferidos, pues, aquellos a quienes les sirve de recomendación tanto su propia modestia como la autoridad de tales varones?⁴⁸.

VI

La reafirmación de la teoría agustiniana del conocimiento iluminativo frente a la validez de la teoría aristotélica condujo, a fines del siglo XIII y durante el siglo XIV, a nuevos motivos de desconfianza en la capacidad cognoscitiva del hombre, al debilitar la seguridad del intelecto en sus propias fuerzas para alcanzar la verdad⁴⁹. Enrique de Gante (m. 1293)⁵⁰ se plantea al comienzo de su *Summa theologiae* la cuestión de si el hombre puede conocer algo⁵¹. Sus fuentes vuelven a ser Cicerón y san Agustín, pero ahora también la *Metafísica* de Aristóteles, allí donde éste refuta las objeciones de Protágoras contra el fundamento de la certeza⁵². La misma cuestión propuso Juan Buridan (m. 1358)⁵³ en sus *Quaestiones in duos libros Aristotelis Posteriorum Analyticorum*⁵⁴, II, q. 1: “¿Se puede conocer algo?”, donde se responde que con relación a la imagen que se tiene en los sentidos y que versa sobre lo que aparece de una cierta manera,

48 *Policraticus*, VII, 1, p. 95; trad. cit., p. 502.

49 Cf. KENNEDY, L. A. “Late-Fourteenth-Century Philosophical Scepticism at Oxford”, *Vivarium*, v.23, p.124-151,1985.

50 Cf. BROWN, J. V. “Abstraction and the Object of the Human Intellect according to Henry of Ghent”, *Vivarium*, v.11, p.80-104, p.1973.

51 Enrique de Gante: *Summa in tres partes digesta*, Ferrariae, 1646, I, art. 1, q. 1: “Utrum contingat hominem aliquid scire?”

52 *Metafísica*, IV, 5-6.

53 Cf. ZUPKO, J. “Buridan and Skepticism”. *Journal of the History of Philosophy*, v. 31, p. 191-221, 1993.

54 Cf. ECONOMOS, A. **Intellectus and Induction: Three Aristotelian Commentators on the Cognition of First Principles, including an Original Translation of John Buridan’s Quaestiones in duos Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum**, Dissertation submitted... in the Department of Philosophy at Fordham University, New York, 2009. Traducción a partir de la p. 145.

Dios puede conservar esa imagen en los órganos sensoriales sin que la cosa esté presente, y como Dios puede hacer tal cosa si quiere, lo cual no se puede saber, entonces no se puede saber con certeza si la cosa es así en realidad ni siquiera si se ve algo en el exterior⁵⁵.

El escepticismo implícito en la teoría de San Agustín reapareció en diversos filósofos de la época, que lo desarrollaron cada uno de manera diferente. Autores como Juan de Mirecourt (m. ca. 1347), Roberto Holkot (m. 1349), Nicolás de Autrecourt (m. ca. 1369)⁵⁶ y otros, podrían ser considerados como integrantes de un cierto “escepticismo medieval”⁵⁷. Sin embargo, como ha estudiado L. M. De Rijk⁵⁸, este movimiento no fue más que una *falta* de reflexión crítica, por lo que convendría mejor hablar de un “criticismo” radical: eliminación de todas las certezas aparentes para dar relieve a las certezas reales. Los elementos de este criticismo estaban situados en torno a la reflexión sobre el papel del sujeto en el conocimiento y sobre el sentido de la objetividad de lo conocido. El recurso a lo probable no tenía nada que ver con “probabilidad”, sino con “lo que puede ser probado”, lo que se convierte en aceptable porque se basa en razones.

55 Cf. GRELLARD, C. “Comment peut-on se fier à l’expérience ? Esquisse d’une typologie des réponses médiévales au scepticisme”, *Quaestio*, v. 4, p. 113-136, 2004.

56 Cf. BEUCHOT, M. “Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v.15, n.3, p.307-319, 1989; THIJSSSEN, J. M. M. H. “The Quest for Certain Knowledge in the Fourteenth Century: Nicholas Autrecourt against the Academics”, in *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, J. Sihvola (ed.), *Acta Philosophica Fennica*, v. 66, p.1999-2023, 2000.; BEUCHOT, M. “Nicholas of Autrecourt,” In: GRACIA, J. E.; NOONE, T. B. (Eds.). **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**. Malden – Oxford: Blackwell, 2003, p.458-465; GRELLARD, Ch. “Scepticism, Demonstration and the Infinite Regress Argument (Nicholas of Autrecourt and John Buridan)”, *Vivarium*, v.45, p. 328-342, 2007.

57 Cf. MICHALSKI, K. La philosophie au XIVe siècle. Six études, herausgegeben und eingeleitet von K. Flash, Frankfurt, Minerva, 1969, passim. E. A. Moody: “Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt”, *Franciscan Studies*, v.7, p. 113-146, 1947; reimpresso en *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, Berkeley-Los Ángeles: UCLA, 1975, p. 127-160.

58 *La philosophie au moyen âge*, cap. 9: «Scepticisme antique et criticisme médiéval», Leiden, J. Brill, 1985, p. 204-218.

Las raíces de este criticismo se deben, según De Rijk⁵⁹, a cuatro factores que hay que estudiar: primero, la tradición fideísta árabe y judía, que había sostenido la imposibilidad de demostrar la verdad revelada por medio de razones; segundo, la doctrina de la doble verdad, defendida por algunos averroístas, según la cual la razón puede demostrar tesis contrarias a lo revelado; tercero, las teorías del conocimiento de algunos franciscanos, basadas en la tesis agustiniana de que el fundamento de nuestro conocer es la iluminación divina; y cuarto, la doctrina de la contingencia radical del orden creado, que implica el rechazo de la necesidad del pensamiento griego y la afirmación de que sólo es posible lo no contradictorio. Todos estos elementos no desembocaron, sin embargo, en un escepticismo radical, porque éste, como se ha dicho, no pudo darse en la Edad Media cristiana, preservada por la energía de sus creencias religiosas y por la confianza en el espíritu humano⁶⁰.

59 Ibidem, p. 215-217.

60 Del primero de estos factores, la tradición escéptica en el mundo árabe, me he ocupado en otro trabajo: R. Ramón Guerrero: "El escepticismo en el mundo árabe medieval", en: *La ética, aliento de lo eterno. Homenaje al Prof. Rafael A. Larrañeta*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2003, p. 319-333. A diferencia de lo que ocurrió en el mundo latino, el mundo islámico pudo disponer muy pronto de gran cantidad de textos filosóficos, conoció la casi totalidad de las diversas corrientes griegas de pensamiento y realizó una amplia recepción de la filosofía antigua.

Referencias

BACIGALUPO, L. E. La confrontación de San Agustín con el escepticismo y sus probables vínculos con la moral provisional de Descartes, **Pensamiento**, v.55, 127-144, 1999.

BEUCHOT, M. Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt, **Revista Latinoamericana de Filosofía**, v.15, n.3, p.307-319, 1989.

BEUCHOT, M. "Nicholas of Autrecourt," In: J. E. Gracia and T. B. Noone (eds.): **A Companion to Philosophy in the Middle Ages**, Malden – Oxford: Blackwell, 2003, pp.458-465.

BEUCHOT, M. Some traces of the presence of scepticism in medieval thought, in R. Popkin (ed.): **Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue**, Dordrecht: Kluwer, 1996. P.37-43.

BRASA DÍEZ, M. "Quintiliano y Juan de Salisbury", **Estudios Filosóficos**, n.24, p. 86-101, 1975.

BRASA DÍEZ, M. Tres clases de lógica en Juan de Salisbury, Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Akten des VI. In: INTERNATIONALEN KONGRESSES FÜR MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE, Bonn, 1977, Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 1981. vol. I, p. 357-367.

BRASA DÍEZ, M. Las artes del lenguaje en Juan de Salisbury, **La Ciudad de Dios**, n.193, p.19-45, 1980.

_____. Micro y macrocosmos de Juan de Salisbury, **L'homme et son univers au Moyen Âge**. In: SEPTIEME CONGRES INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE MEDIEVALE 1982, **Actes**

du... Louvain-la-Neuve : Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, v. I, p. 347-355.

BROWN, J. V. Abstraction and the Object of the Human Intellect according to Henry of Ghent, **Vivarium**, n.11, p. 80-104,1973.

CALVO, T.: El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón, **Mirar con cuidado (Filosofía y escepticismo)**, Valencia: Universidad de Valencia, 1994, pp. 3-19.

COUSIN, V. **Fragments philosophiques. Philosophie scholastique**, Paris, 1840.

DE RIJK, L. M. **La philosophie au moyen âge**. Leiden : J. Brill, 1985. Cap. 9: **Scepticisme antique et criticisme médiéval**.

ECONOMOS, A. **Intellectus and Induction: Three Aristotelian Commentators on the Cognition of First Principles, including an Original Translation of John Buridan's Quaestiones in duos Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum**, Dissertation submitted... in the Department of Philosophy at Fordham University, New York, 2009.

GARCÍA GUAL, C.; M J, Imaz. **La filosofía helenística: Éticas y sistemas**. Madrid: Ed. Cincel, 1986.

GARCÍA GUAL, C. **Epicuro**. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

GARCÍA-JUNCEDA, J. A. Filosofía y libertad en el *Polycraticus* de Juan de Salisbury, **Fragua**, Madrid, v.7, n.8, p. 1-27,1979.

GARCÍA-JUNCEDA, J. A. **De la mística del número al rigor de la idea. Prehistoria del saber occidental**, Madrid : Ed. Fragua, 1975.

GRELLARD, Ch. Comment peut-on se fier à l'expérience ? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au scepticisme, **Quaestio**, v.4, p. 113-136, 2004.

GRELLARD, Ch. Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme, **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie**, v.54, p.16-40, 2007.

GRELLARD, Ch. Scepticism, Demonstration and the Infinite Regress Argument (Nicholas of Autrecourt and John Buridan), **Vivarium**, v.45, p.16-40, 2007.

JOURDAIN, A. **Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote**, Paris :[Imprimerie et Librairie de Paul Dupont], 1819.

JOURDAIN, Ch. **Sextus Empiricus et la philosophie scolastique**, Paris: Imprimerie et Librairie de Paul Dupont, 1858.

KENNEDY, L. A. Late-Fourteenth-Century Philosophical Scepticism at Oxford, **Vivarium** v.23, p.124-151, 1985.

MICHALSKI, K. **La philosophie au XIVe siècle. Six études**, herausgegeben und eingeleitet von K. Flash: Frankfurt, Minerva, 1969.

MINDÁN MANERO, M. El fundamento de la conducta en el escepticismo griego, **Revista de Filosofía**, v.15, p. 227-242, 1956.

MOODY, E. A. Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt, **Franciscan Studies**, v.7, p.113-146, 1947; reimpresso en *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, Berkeley-Los Ángeles: UCLA, 1975. p. 127-160.

MUNK, S. **Mélanges de philosophie juive et arabe**, Paris:[Imprimerie et Librairie de Paul Dupont], 1857.

NUNES COSTA, M. R. **Maniqueísmo. Historia, filosofía e Religião**, Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

NUNES COSTA, M. R. **O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho**, Porto Alegre-Recife: Edipucrs-Unicap, 2002.

POPKIN, R. P. **La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza**, México: F.C.E., 1983.

RAMÓN GUERRERO, R. San Agustín: Escepticismo y necesidad de la fe, **Anuario Jurídico Escorialense**, v.19, n. 20, p. 445-462, 1987-88.

RAMÓN GUERRERO, R. El escepticismo en el mundo árabe medieval, en: **La ética, aliento de lo eterno. Homenaje al Prof. Rafael A. Larrañeta**, Salamanca: Editorial San Esteban, 2003. p. 319-333.

REALE, G. **Storia della filosofia antica**. 30 ed. Milán: Vita e Pensiero, 1980. vol. III.

ROMÁN ALCALÁ, R. **El escepticismo antiguo: Posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad**. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1994.

SAGAL, P. T. Skepticism in Medieval Philosophy: A Perspective, **The Philosophical Forum** v.14, p.80-92,1982.

THIJSSSEN, J. M. M. H. The Quest for Certain Knowledge in the Fourteenth Century: Nicholas Autrecourt against the Academics, In: SIHVOLA, J. (Editor). **Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition, Acta Philosophica Fennica**, 2000. vol. 66, p. 1999-2023.

ZUPKO, J. Buridan and Skepticism. **Journal of the History of Philosophy**, v.31, p.191-221, 1993.

As Contribuições de Santo Agostinho para o Conceito de Liberdade Individual na História da Filosofia

Marcos Roberto Nunes Costa – Recife/Brasil

Introdução

Em meio às grandes discussões atuais acerca dos fundamentos de nossa cultura, um dos frequentes temas em questão é quanto às origens do conceito de liberdade individual na cultura ocidental, e não é raro encontrarmos a afirmação de que “nos filósofos gregos clássicos não há lugar para liberdade individual”, que “o conceito de liberdade individual na cultura ocidental surgiu a partir da Modernidade”, no início, sob a forma de individualismo subjetivo, transformando-se, mais tarde, em individualismo prático-utilitarista.

Foi a partir dessas afirmações genéricas que resolvemos desenvolver nossa pesquisa, no sentido de procurarmos verificar se a mesma tem sentido ou se, ao contrário, já encontramos os germes de um conceito de indivíduo nos filósofos antigos e medievais, e dentre estes, qual a contribuição de Santo Agostinho para formação do conceito de indivíduo na história da filosofia.

Em síntese, procuraremos verificar quais os princípios da filosofia pagã antiga que contribuíram para o surgimento do individualismo, como o cristianismo incorporou tais princípios e, sendo Santo Agostinho um dos pilares sobre o qual está alicerçado o pensamento cristão ocidental, qual a contribuição que ele deu para sua consolidação.

O problema da liberdade individual na filosofia pagã antiga

Aristóteles: a relação indivíduo-sociedade

Para não nos perdermos na amplitude da filosofia grega clássica, escolhamos como referencial de nossas análises a relação indivíduo-sociedade em Aristóteles, por considerarmos que, nesse pensador, encontramos o apogeu do pensamento político da Grécia antiga.

Em Aristóteles, encontramos os indícios de um conceito de liberdade do indivíduo em sua “teoria do ato voluntário”. Nessa teoria, Aristóteles parte do princípio de que somos capazes de escolher entre alternativas que podem significar algum valor moral, e transforma este ato voluntário em fundamento ético, relacionando-o com a justiça, ou com a felicidade, na Cidade, onde a vontade adquire um conceito de ação. Em outras palavras, Aristóteles entendia que a questão da vontade individual está diretamente associada à ação, e esta se dá na Cidade.

A primeira definição de ato voluntário a que chega Aristóteles é fruto das discussões sobre “o que é que, na alma, origina o movimento”? (ARISTÓTELES, 1946, p. 38), que resulta num longo jogo entre razão (vontade) e desejo (inclinação ou apetite).

Na luta entre a razão e o desejo, na origem do movimento, Aristóteles dá prioridade ao desejo. É o desejo por um objeto ausente que estimula a entrada em cena da razão, calculando as melhores formas de alcançá-lo. Segundo Aristóteles, isso pode acontecer em dois níveis: primeiro, a razão pode interessar-se somente pelo que depende exclusivamente do homem, pelo que está ao seu poder, é a chamada *noûs praetikós* (razão prática); segundo, a razão pode interessar-se pelas coisas, cuja modificação está além de seu poder humano, é a chamada *noûs theôrêtikós* (razão especulativa ou pura).

Dentro da alma humana, a razão só se torna um princípio governante e comandante por causa dos desejos que são cegos e destituídos de razão, e que devem, supostamente, portanto, obedecer à razão. Essa obediência é necessária para a tranquilidade do espírito. Ou seja, “quando o desejo não se submete às ordens da razão, o resultado, em Aristóteles, é o homem vil, que se contradiz e está em desacordo consigo mesmo” (ARENDDT, 1993b, p. 230).

Para Aristóteles, o ato voluntário é aquele em que o agente ou ator conhece, não somente a multiplicidade de alternativas que lhe são oferecidas, mas, também, o princípio motor de sua escolha. Dessa forma, além de ser uma ação, ela implica um conhecimento. Ou seja, Aristóteles associa vontade ao conhecimento ou à razão.

Além de associar a questão da vontade à teoria da ação, e esta à razão, Aristóteles estabelece uma estreita ligação entre ato voluntário e felicidade, onde afirma que o exercício da vontade tem como fundamento maior o bem-estar do indivíduo, que passa por parâmetros gerais da ética, pois, ao promover a ação, esta provoca, ou não, modificações no corpo político. Pois, segundo Newton Bignotto, “se é claro que as ações são individuais, que na maioria das vezes concernem apenas àquele que age, não podemos esquecer que o ator aristotélico é sempre um cidadão que deseja, em última das instâncias, o bem de todos” (1992, p. 330).

Dessa forma, podemos dizer que a teoria da vontade, em Aristóteles, tem um caráter “prático ou realista”, uma vez que, apesar de partir de um princípio interno do conhecimento ou da razão, esta se manifesta na ação, que trará resultados concretos no corpo político.

Ao estabelecer um vínculo entre ato voluntário e felicidade, Aristóteles faz da vontade um instrumento para alcançar um fim, ou um meio, já que a felicidade é um dom supremo - o Bem, e este

só podemos desejá-lo, mas não o escolhemos. Ou seja, segundo Hannah Arendt, para Aristóteles,

deliberamos somente sobre os meios para alcançar um fim que tomamos como certo, que não podemos escolher. Ninguém escolhe felicidade ou saúde como seu objetivo, embora possamos pensar sobre essas duas coisas; os fins são inerentes à natureza humana e são os mesmos para todos. Quanto aos meios, ora temos de descobrir quais são, ora como devem ser utilizados, ora por meio de quem eles podem ser adquiridos. Consequentemente, os meios, e não somente os fins, são também dados; e nossa livre escolha consiste em uma seleção 'racional' entre eles; *proairesis* é o arbítrio entre diversas possibilidades (1993b, p. 232).

Nesse sentido, a ação adquire um caráter prático, aplicável a situações concretas da vida prática, que devem levar ao fim almejado - o Bem.

Para Aristóteles, a escolha prática só revela sua essência quando transformada em escolha das virtudes, ou em prática das virtudes. Em outras palavras, Aristóteles faz uma distinção qualitativa entre a escolha das práticas corriqueiras e as escolhas das virtudes que nos levam ao Bem, que são as verdades éticas que levam à felicidade de todos, que se encontram na política. A ação política é aquela que visa ao bem, sob o impulso do desejo, e mediada pela tutela da razão. A virtude resulta da escolha, onde, “para que a escolha seja legítima, o desejo deve querer aquilo que a razão afirma [...]”. A escolha é o desejo, e a razão um fim [...]. Ela é, por conseguinte, uma razão que deseja e um desejo que raciocina” (ARISTÓTELES, 1946, p. 69).

Ao qualificar a escolha da virtude como essência da felicidade, ou como meio para construção do Bem que se realiza na Cidade, Aristóteles transfere o problema da vontade do âmbito do

indivíduo para a Cidade, onde os indivíduos encontram sua realização, ou plena liberdade, na Cidade; lugar onde se dá a felicidade por excelência, o bem-estar de todos. Com isso, o problema da vontade deixa de ser uma questão individual (psicológica) e passa a ser um problema da Cidade (ético-político). Daí ter dito Newton Biginotto: “A vontade exerce-se através de ações que se desenrolam na *pólis*, e o bem visado confunde-se com o bem de todos”. E conclui: “Para o pensador grego, a liberdade era fundamentalmente um conceito político, uma descrição do regime democrático, que nada tinha a ver com nossas escolhas individuais” (BIGINOTTO, 1992, p. 332).

Com essa breve análise sobre o lugar do indivíduo na sociedade grega antiga, podemos perceber que, em Aristóteles, o indivíduo só encontra sua concretude na Cidade, é só nesta que o indivíduo adquire liberdade, o que significa que a sociedade grega caracteriza-se como uma sociedade holística, onde o valor supremo se encontra no todo e não no singular.

A liberdade individual nas Escolas helenísticas: o indivíduo-fora-do-mundo

Segundo Louis Dumont, uma contribuição importante para o conceito de liberdade individual, e que apesar de só receber o nome de “individualismo” na Modernidade, mas este já o trata assim nos antigos, encontra-se na passagem da sociedade holística grega, para o “individualismo-helenístico”, na antiguidade tardia.

Tentando encontrar resposta a essa questão, Dumont defende a hipótese radical de que o surgimento do individualismo no seio da sociedade holística grega foi uma forma de oposição a esta, sob a forma de indivíduo-fora-do-mundo, ou extramundano.

Segundo Dumont, encontramos uma descontinuidade entre a filosofia clássica e as Escolas do período helenístico. Com estas, temos o deslocamento da construção do mundo político para

o mundo do indivíduo. Para este pensador, “o primeiro passo do pensamento helenístico foi deixar para trás o mundo social; na renúncia dos valores mundanos e busca de valores extramundanos” (DUMONT, 1993, p. 39).

Assim sendo, para Dumont, com as Escolas helenísticas, há uma dicotomia radical entre a sabedoria e o mundo, ou entre saber e ação; pois, mesmo as ações dos sábios não são comparáveis ao saber. Os filósofos gregos, especialmente Aristóteles, pensaram o homem como um ser essencialmente social, “o que seus sucessores helenísticos fizeram foi postular um ideal superior; o do sábio desprezado da vida social, do mundo” (*Idem*, 1993, p. 43).

Quanto a nós, não concordamos com a posição radical de Dumont. Pois não entendemos que tenha havido uma ruptura radical entre a filosofia antiga e as Escolas helenísticas, mas uma mudança progressiva entre esses momentos filosóficos. Os estoicos, por exemplo, reconhecendo que o homem não podia fugir totalmente do mundo, pregavam não uma ruptura com o mundo, mas uma adaptação ao mundo. É certo que davam prioridade ao mundo do saber, onde, mesmo agindo no mundo, o homem devia buscar fora-do-mundo os princípios norteadores de sua vida.

Entretanto, o buscar fora-do-mundo os princípios de sua vida não significa abandonar totalmente o mundo, mas encontrar razões ou forças para viver retamente neste mundo. Por outro lado, a busca de um princípio universal (o Bem) capaz de tornar o homem feliz, apesar das adversidades deste mundo, dava uma certa independência ao mundo interior do homem.

Assim sendo, encontramos em Zenão de Cítio, fundador da *Stoa*, três séculos antes de Cristo, a ideia de que o Bem é o que torna o homem independente de todas as circunstâncias exteriores. O único Bem é interior ao homem. A vontade individual é a fonte da sua dignidade e de sua integridade. Desde que ajuste sua vontade a tudo o que o destino possa reserva-lhe, o homem será salvo e estará protegido de todos os ataques do mundo exterior.

Na *Stoa*, o Bem é transformado na ideia de “lei da natureza”, a qual é identificada com Deus, conforme explica Troeltsch:

A ideia de Deus como lei da natureza universal, espiritual-e-física, que reina uniformemente sobre todas as coisas, e como lei universal do mundo ordena a natureza, produz as diferentes posições na natureza e na sociedade, torna-se no homem a lei da razão, a qual reconhece Deus e, assim, é uma com Ele... (*Apud* DUMONT, 1993, p. 46).

Como no mundo reina Deus, ou a lei natural, ou a razão, a natureza converte-se em razão no homem - lei da natureza absoluta. Por meio da razão, o sábio pode distinguir entre as coisas e as ações exteriores, segundo sua maior ou menor identidade com a lei da natureza, ou a razão; algumas ações são relativamente boas, outras não. Abre-se espaço para um segundo aspecto da lei natural; a lei da natureza relativa.

Os estoicos construíram, assim, uma concepção de uma razão natural interior, encarregada de suprimir ou combater os impulsos ou desejos. “O ideal do sábio é viver de acordo com a natureza, tal como descoberta pela razão, e a vida natural consiste na fuga das paixões, em sua forma mais completa, que é a ataraxia” (ROUANET, 1990, p. 18). O homem é livre de assentir ou não aos seus desejos e, somente na recusa radical de seus desejos, torna-se verdadeiramente livre.

Dessa forma, o homem depara-se com dois níveis da lei: o absoluto e o relativo, que correspondem aos dois estágios da humanidade: o ideal e o real. O primeiro estágio é o “estado de natureza”, onde prevalece o princípio individual da perfeição, como aparece, por exemplo, na *Utopia de Jâmbulos*, obra escrita por Zenão, que coloca o homem num estado semelhante ao homem cristão, antes da queda. Quanto ao estágio real, Sêneca justifica-o como resultado da perversidade dos homens.

Como vimos, o pensamento helenístico desloca, progressivamente, o princípio da realização do indivíduo, do mundo ético-político grego-clássico, para o ideal extramundano, que acentua a individualidade do homem enquanto sujeito fora-do-mundo, enquanto indivíduo universal, através da lei da natureza universal ou da razão.

O problema da liberdade individual no pensamento cristão

A liberdade individual nos primeiros cristãos: o indivíduo-em-relação-com-Deus

Foi no seio da filosofia helenística, com seu individualismo extramundano, de cunho universal-natural, que o cristianismo encontrou espaço para desenvolver seu individualismo extramundano, de cunho universal-transcendental. Segundo Troeltsch, “o mundo helenístico estava tão impregnado dessa concepção, que o cristianismo não teria podido triunfar, a longo prazo, nesse meio, se tivesse oferecido um individualismo de tipo diferente” (*Apud DUMONT, 1993, p. 39*).

A grande diferença entre o pensamento helenístico e o cristianismo é que, no primeiro, temos um indivíduo-fora-do-mundo, em sua relação com a natureza ou a razão natural, no segundo, temos um indivíduo-fora-do-mundo, mas em relação-com-Deus, transcendental e pessoal.

Assim, influenciados pelos movimentos helenísticos; alicerçados nos ensinamentos do apóstolo Paulo e na tradição judaica, os primeiros Padres apologetas iriam construir ou dar continuidade à concepção de indivíduo-fora-do-mundo, adaptando-a às exigências cristãs.

Segundo Troeltsch, o cristianismo radicalizou ainda mais o individualismo universal dos movimentos helenísticos, ao construir um individualismo absoluto transcendental. Isso aconteceu ao colocar o indivíduo na sua relação filial com Deus, e nessa, uma igualdade reunida na pessoa de Cristo. Os cristãos reúnem-se em Cristo, e essa união situa-se no plano da transcendência para além do mundo do homem e das instituições sociais. O indivíduo adquire um valor infinito, totalmente desvinculado do mundo terreno.

Ao proclamarem a fraternidade no amor de Cristo e por Cristo, a igualdade de todos existe puramente na presença de Deus. Donde as palavras de Cristo - “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” - revelam que a ordem mundana é relativizada, na medida em que é em Deus e não no mundo que o homem encontra sua igualdade. Em termos sociológicos, “a emancipação do indivíduo por uma transcendência pessoal, a união do indivíduo-fora-do-mundo numa comunidade na terra, mas que tem seu coração no céu” (TROELTSCH *apud* DUMONT, 1993, p. 44), não só relativiza, mas legitima toda e qualquer instituição social terrena: “O individualismo extramundano engloba reconhecimento e obediência quanto às potências deste mundo” (*Ibid.*). A ordem mundana é relativizada, na medida em que se submete aos valores absolutos.

As instituições sociais, a realeza, por exemplo, são justificadas, não em razão de valores terrenos, mas em relação aos valores absolutos da “ordem divina”. Clemente de Alexandria, por exemplo, escrevendo acerca de Moisés, diz: “Ele foi inspirado pela lei¹ e, assim, é um homem régio”. De qualquer forma, mesmo justificando as instituições sociais como de origem divina, os homens não se identificam como indivíduos, com igualdade e liberdade, nessas instituições, mas em Cristo. Daí que sua individualidade está fora-do-mundo, na sua relação-com-Deus.

¹ É bom observar que aqui Clemente está usando a palavra Lei no sentido de Lei divina e não Lei da natureza, como nos estoicos.

Assim, a subordinação do homem em sociedade, seja ela de qualquer forma ou natureza - aristocracia, democracia, tirania, etc. - não importa, pois, como diz Lactânio: “A justiça é questão de alma e não de circunstâncias exteriores. Ninguém é senhor, nem escravo aos olhos de Deus” (*Div. Instit.*, III, 21). O cristianismo inaugura, assim, um individualismo de cunho transcendental universal, totalmente dissociado da realidade sociopolítica.

As desigualdades vividas nas formas de sociedades políticas são contradições inerentes ao mundo, e em nada perturbam a igualdade em Cristo, são antes sinais, prenúncios de que a igualdade e liberdade do homem só acontecem numa realidade extramundana, no transcendental.

O individualismo subjetivo-singular em Santo Agostinho

O indivíduo-em-relação-consigo-mesmo

Sem fugir da concepção dos movimentos helenísticos, com seu individualismo extramundano de cunho universal-natural, e dos primeiros cristãos, com um individualismo extramundano universal-transcendental, Santo Agostinho impõe uma posição ainda mais radical, com um individualismo extramundano subjetivista, de cunho singular ou particular.

Em Agostinho, a liberdade do homem é experimentada, em primeiro lugar, em sua relação consigo mesmo, com seus desejos, com suas limitações. Só num segundo momento, a presença de outros homens, assim como das instituições sociais e políticas, vai ter sua importância, desde que não anule a individualidade do homem.

Nesse sentido, o individualismo agostiniano é mais radical do que os dos movimentos helenísticos e dos primeiros cristãos, pois nele o indivíduo adquire liberdade extramundana, não através da razão natural universal (dos movimentos helenísticos), nem

através da sua relação com Deus (dos primeiros cristãos), mas em sua relação consigo mesmo, na sua liberdade interior.

Embora não seja considerado um aristotélico², mas um platônico, Agostinho reconhece que as considerações de Aristóteles sobre a natureza dos atos voluntários eram contundentes, entretanto, faltava-lhe afirmar a liberdade da vontade.

Para Agostinho, a liberdade individual é um ato interior, ela é livre antes de mais nada em relação a si mesma, ou seja, a vontade é livre, porque pode querer ou não exercer o direito de escolha, ou seja, antes de mais nada, ela é livre em relação a si mesma. Nisso consiste a liberdade individual do homem: em ser livre em relação a si mesmo, donde deriva que a vontade adquire independência, não em relação à ação dela derivada, mas em relação a si mesma.

Para Agostinho, a vontade opera até mesmo na ausência total da ação: “O querer é uma faculdade interior, que não precisa se expressar em ação para possuir sua essência. Podemos obrigar alguém a fazer alguma coisa, mas nunca a querê-la” (BIGNOTTO, 1992, p. 333).

Em Aristóteles, há um vínculo entre vontade e ação, e entre esta e a Cidade, de tal forma que não se pode falar em liberdade individual, sem evocar, ao mesmo tempo, o mundo político. Em Agostinho, o problema muda de terreno, a liberdade é fundamentalmente uma manifestação da vontade que coloca o homem em contato com suas faculdades interiores, a vontade transforma-se em “livre-arbítrio”.

2 Embora tenha assimilado em maior proporção o pensamento de Platão, Santo Agostinho conheceu algumas obras de Aristóteles, como, por exemplo, *As Categorias*, que leu já em sua juventude durante seus estudos em Cartago. Sobre a influência das obras de Aristóteles no pensamento de Agostinho, ver nossa obra: COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Santo Agostinho**: um gênio intelectual a serviço da fé. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 49-50, onde, por exemplo, mostramos que o aristotelismo teve grande influência na entrada de Agostinho no maniqueísmo, período em que aderiu ao dualismo materialista.

Em Santo Agostinho, o fundamento da liberdade individual é o livre-arbítrio, o qual se encontra na natureza humana e não na sociedade. Assim, diferentemente de Aristóteles, onde a liberdade só tem sentido enquanto conceito político; e dos movimentos helenísticos que construíram um individualismo extramundano universal-natural e, finalmente, dos primeiros cristãos, que construíram um individualismo universal-transcendental, Agostinho proclama um individualismo subjetivo-particular ou singular, centrado na vontade interior - no livre-arbítrio.

Na opinião de Hannah Arendt, Agostinho mudou radicalmente os termos do problema, fez da liberdade a essência da vontade, e não a ação dela decorrente (cf. 1972, p. 188-220). Para Agostinho, o exercício da vontade, ou do livre-arbítrio, não exige uma ação no mundo, mas uma ação interior. A escolha por si só já é uma ação, mesmo que não se manifeste no mundo exterior. Dessa forma, além de transformar o conceito de vontade, este transformou, também, o conceito de ação. Para ele, o querer já é uma ação, pois, mesmo que o homem não concretize uma ação, se a escolheu ou a quis, já a praticou, pelo menos na sua intenção, no seu coração. No entender de Hannah Arendt, “a interioridade da liberdade implicou, assim, a interiorização da ação, que também perdeu seu vínculo necessário com a Cidade e com a política” (cf. *Ibid.*, p. 188-220). Rouanet é da mesma opinião, ao dizer que, em Agostinho, “a liberdade significa estar livre da política, uma liberdade de estar e permanecer fora do domínio da sociedade secular como um todo, algo que jamais se vira no mundo antigo” (1990, p. 59-60).

Só num segundo momento, depois de interiorizar a vontade e a ação, ou colocar o indivíduo-em-relação-consigo-mesmo, Agostinho amplia sua teoria e coloca este sujeito individual em relação com Deus, único juiz capaz de ver e julgar nossa vontade e nossas ações, a partir do princípio da onipresença e onipotência de Deus, conforme veremos mais adiante.

A racionalização da vontade e das ações significa transformar a moral individual em moral das intenções, pois cada ato resulta de uma decisão da vontade, cuja essência não é o “fazer”, mas a intenção.

Mais uma vez Agostinho separa a ação da vontade e coloca toda responsabilidade na intenção, pois,

se ela é boa, mas nos enganamos na hora do agir, o ato é bom, pois a vontade escolheu corretamente; se, ao contrário, nos enganamos na escolha, mas praticamos o bem, ainda assim o ato é ruim, pois a intenção o era [...] a moral é uma moral da intenção, suas fontes são interiores e suas leis, transcendentais (GILSON, 1952, p. 342).

Ao interiorizar a vontade e a ação, Agostinho abandona a ideia grega de que o caminho à felicidade é a ação política. Pelo contrário, esta poderá até ser um obstáculo à “verdadeira felicidade”, ao bem universal – Deus.

Por isso, segundo o mesmo comentador, entre as muitas consequências da moral interior agostiniana, podemos destacar a submissão da política à moral interior, pois, “para Agostinho, devemos obedecer, em primeiro lugar, à nossa própria consciência e, quando houver conflito entre as leis positivas e as leis da razão, devemos escolher a razão” (*Ibid.*, p. 343).

Em Agostinho, seguindo as Escolas helenísticas, há uma relativização do mundo político, pois, a partir da interiorização da moral, somos membros, em primeiro lugar, de uma comunidade universal, que se constrói a partir de princípios da Lei divina, expressos pela razão e, só num segundo momento, de uma Cidade terrestre, fruto das indeterminações exteriores. A esse respeito, Hannah Arendt, analisando a influência

do helenismo, especialmente Epicteto, sobre a moral interior agostiniana, nos diz:

O aparecimento do problema da liberdade na filosofia de Agostinho foi, assim, precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre. Conceitualmente, entretanto, a liberdade de Epicteto, que consiste em ser livre dos próprios desejos, não é mais que uma inversão das noções políticas correntes na Antiguidade, e pano de fundo político sobre o qual todo esse corpo de filosofia popular foi formulado - o declínio óbvio da liberdade no fim do Império Romano - se manifesta com toda clareza no papel que noções tais como poder, dominação e propriedade nele desempenham (ARENDR, 1992, p. 193-94).

Assim, devemos buscar na consciência e em sua relação com a verdade o caminho para compreensão da liberdade, que através da razão transforma nossa vontade em atos morais, ou nossa existência em vida contemplativa, ou busca da beatitude.

O indivíduo-em-relação-consigo-mesmo-e-com-Deus

Apesar de fazer do livre-arbítrio o sujeito moral, Santo Agostinho reconhece que nem sempre o homem consegue, por suas próprias forças, discernir bem, havendo nele uma misteriosa força que o inclina ao mal, aderindo assim ao famoso questionamento paulino, que busca entender “o que é que nos faz praticarmos o mal que não queremos e não fazermos o bem que queremos”, que é a questão que abre o diálogo *Sobre o Livre-Arbítrio*.

E como resposta a esse intrigante problema, Agostinho introduz o conceito de pecado original, cometido voluntariamente por

Adão, o primeiro homem, e transmitido aos seus descendentes que, para ele, danificou a natureza humana, fazendo do livre-arbítrio um bem médio, incapaz de agir por suas próprias forças.

Entretanto, ao defender que a natureza humana está decaída ou manchada, isso não quer dizer que o homem tenha perdido totalmente sua liberdade com o pecado original, ou que nada possa fazer em prol de sua salvação, o que seria puro determinismo, mas tão-somente que perdeu a liberdade de ser plenamente justo ou perfeito.

O que Agostinho defende é que o livre-arbítrio, por conta própria, é insuficiente para o homem alcançar a verdadeira perfeição, a qual somente poderá alcançar com a ajuda da graça divina. Daí é levado a procurar uma causa superior à própria vontade, que a guie ou a impulsione ao Bem. Essa causa superior só pode ser Deus.

Ao introduzir uma força superior, que guia ou atrai a vontade ao Bem, Agostinho é forçado a fazer uma distinção entre livre-arbítrio - próprio do domínio da vontade individual, e liberdade - realização plena da vontade, alcançada em Deus, que comporta em si duas ou três diferenças, conforme observa Pegueroles:

Santo Agostinho às vezes distingue dois graus de liberdade, que chama, de menor e maior, *liberum arbitrium* e *libertas*. Outras vezes, distingue três graus de liberdade: *liberum arbitrium*, *libertas minor* e *libertas maior*. No primeiro caso, *liberum arbitrium* é a possibilidade do bem, *libertas* é a necessidade do bem. No segundo caso, *liberum arbitrium* é o mesmo que voluntário, *libertas minor* é a possibilidade do bem e *libertas maior* é a necessidade do bem (PEGUEROLLES, 1993, vol. II, p. 731)³.

³ Cf. também: GILSON, 1949, p. 202: “Ao introduzir a noção de pecado original Agostinho cria, também, uma distinção entre as palavras liberdade e livre-arbítrio, que até então pareciam ser sinônimos. Para este, o livre-arbítrio já existia com o primeiro homem. É por ele que Adão escolheu a via do mal. Mas ao agir assim, ele perdeu a liberdade de agir bem. Segue-se que os seus descendentes, deixados a si

E tais distinções são de fundamental importância nos embates com os pelagianos, quando, ao refutar as objeções destes de que há uma contradição entre o livre-arbítrio da vontade humana e a graça divina, Agostinho diz que o que o homem perdeu com o pecado original foi a liberdade, ou a necessidade do bem, e não o livre-arbítrio⁴ ou a possibilidade do bem. E é justamente ao livre-arbítrio que a graça deve ajudar, fazendo com que este tenha, não só a possibilidade do bem, mas que lhe restitua a necessidade do bem⁵, pois,

mesmos, conservaram intactos seu livre-arbítrio, para querer livremente o mal. Mas não estavam livres no sentido pleno da palavra, porque não possuíam, desde então, a verdadeira e plena liberdade, aquela que Adão possuía - de usar bem do livre-arbítrio"; (TURRADO, 1995, p. 768): "A verdadeira liberdade não consiste em poder eleger entre o bem e o mal, entre pecar e não pecar, do contrário, Deus não seria livre, porque não pode querer o mal. O ideal da verdadeira liberdade está, pois, em chegar à feliz necessidade de fazer com gosto o bem. Por isso, o principal argumento de Agostinho contra os pelagianos está em sua noção de verdadeira liberdade ou liberdade evangélica, que consiste em querer e fazer só o bem. E, ainda: (MONDIN, 1987, p. 557): "A experiência pessoal e a doutrina cristã ensinaram a Agostinho que o poder do homem em ordem ao bem é extremamente débil, quanto mais forte é a sua inclinação ao mal. Há, além disso, um outro ensinamento bíblico que diz que a verdadeira liberdade é dada ao homem por Cristo. Tudo isto induz Agostinho a fazer uma distinção nítida entre livre-arbítrio e liberdade: o primeiro corresponde ao puro poder de escolher, um poder que, porém, deixado a si mesmo, leva quase sempre à escolha do mal; enquanto a segunda é reservada à capacidade de operar o bem, capacidade que não compete ao homem naturalmente, mas é sempre fruto de um dom especial de Deus".

- 4 Como observa: (JOLIVET, 1932, p. 154), "desde o princípio até o fim de sua vida, manteve sempre Agostinho a realidade do livre-arbítrio, ainda em uma humanidade decaída". Cf., também: (DI STEFANO, 1960, p. 50): "O homem depois do pecado original perdeu a semelhança com Deus, a liberdade perfeita, no entanto nele permanece o livre-arbítrio". Entretanto, como observa: (TRAPÈ, 1987b, p. 189), ainda hoje se acusa Agostinho de ter suprimido a liberdade humana com a teoria da graça. E dentre os nomes atuais de destaque, cita o pensador Karl Jaspers, "que, apesar de ter escrito sobre Agostinho páginas muito bonitas, mas, falando de nosso argumento, disse com todas as letras que ele tinha sufocado a liberdade com a doutrina da graça".
- 5 Relativamente a isso, diz: (SARANYANA, 1999, p. 69): "Santo Agostinho compreendeu muito bem a necessidade da graça para poder sair do pecado e cumprir a Lei de Deus, pois a graça divina restituiu ao livre-arbítrio o poder de fazer o bem. Por conseguinte, a liberdade consiste em usar bem do livre-arbítrio: *libertas vera esta Christo servire*". Cf. também: (MONDIN, 1987, p. 558): "Quando a alma é sanada, a vontade é restabelecida na sua força, na sua verdadeira liberdade. De fato, sanando

quanto ao mal, não existe nenhuma dificuldade em querê-lo sem nenhuma ajuda. Portanto, a graça não anula o livre-arbítrio, mas devolve a este a plena liberdade, que na sua condição decaída só é livre para o mal⁶. Por isso, contra as acusações de haver contradição entre livre-arbítrio da vontade e graça divina, Agostinho diz no *Sobre a Graça e o Livre-Arbítrio*:

Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça, senão que é fortalecida por esta. Posto que assim como a mesma lei não se pode cumprir senão mediante o livre-arbítrio, pela lei se verifica o conhecimento do pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor à justiça; pelo amor à justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça (*De grat. et lib. arb.* 1,1).

Assim, diz Martínez, interpretando Agostinho,

a graça é apenas uma ajuda, e como tal temos de pensá-la. O ajudado é a vontade, é o livre-arbítrio, para que mereça a liberdade. Pois bem: se ela é ajuda, se ela é um dom que se recebe, na recepção

o homem, a graça reconstitui a sua liberdade, porque a *sanatio animae* não é nada mais do que uma *sanatio voluntatis*. É por isso que Agostinho diz que a graça não esvazia, mas reconstitui o livre-arbítrio".

- 6 Na realidade, conforme observa: (EVANS, 1995, p. 189), com o pecado original, o homem perdeu apenas a plena liberdade para o bem, pois, quanto ao mal, ele continua fazendo voluntariamente, ou seja, o homem é verdadeiramente livre apenas para o mal, pois para o bem precisa, necessariamente, da ajuda da graça divina. Ou seja, o que Adão perdeu e transmitiu aos seus descendentes foi a liberdade, não o livre-arbítrio.

mesma desse dom não se suprime a nossa auto-determinação: pelo contrário, o fato mesmo de ser a graça algo recebido supõe a vontade que recebe. Deus quer que recebamos seu convite livremente. A graça é, pois, convite, é apresentação a uma vontade livre. O homem pode livremente consentir ou rechaçar esta ajuda. Porque a graça não viola, não constrange, senão o convida (MARTÍNEZ, 1946, p. 63).

Portanto, se o livre-arbítrio já interioriza a moral agostiniana, a teoria da graça radicaliza ainda mais a liberdade individual, colocando o homem na sua relação direta com Deus, dando um passo à frente, de um indivíduo-em-relação-consigo-mesmo a um indivíduo-em-relação-consigo-mesmo-e-com-Deus.

Referências

AGOSTINHO, Santo [Aurélius Augustinus]. **O livre-arbítrio**. 2. ed. Trad. e not. de Antônio Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Braga, 1990a, 267p.

_____. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. 2. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1990b, vol. I, 414p. , vol. II, 589p.

AGUSTÍN, San. De la gracia y del libre albedrio. In: OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTÍN. Trad. int. e notas de Gerardo Enrique de Vega. 2. ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, vol. VI, p. 223 - 301.

ARISTÓTELES. **Moral a Nicomaco**. Trad. de Patrício Azcárate. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946, 346 p.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 3. ed. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972, 348p.

_____. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. 2. ed. Trad. de Helena Martins, *et. al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a, 195p.

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Trad. de Antonio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b, 392p.

BIGNOTTO, Newton. O conflito da liberdade: Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v.19, n. 58, p. 327-359, jul./set. 1992.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. Santo Agostinho, o mestre do Ocidente. In: **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 2. ed. Trad. e not. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 139-208.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Santo Agostinho**: um gênio intelectual a serviço da fé. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, 216p.

_____. A questão do agir humano em Santo Agostinho. In: SEVERO NETO, Manoel (org.). **Direito, cidadania e processo**. Recife: FASA, 2006. v. 3, p. 57-78.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, 283p.

EVANS, Gillian R. **Agostinho sobre o mal**. Trad. de João Rezende. São Paulo: Paulus, 1995, 270 p.

GILSON, Étienne. **Introduction à l'étude de Saint Augustin**. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949, 370p.

_____. **El espíritu de la filosofía medieval**. Trad. Ricardo Anaya. Buenos Aires: Emecé Editores, 1952, 444p.

JOLIVET, Regis. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Trad. de G. Blanco; O. Iozzia; M. Guirao ; J. Otero ; E. Pironio y J. Ogar. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932, 219 p.

MONDIN, Battista. Libero Arbitrio e Libertà Secondo Sant'Agostino. In: CONGRESSO INTERNAZIONALE SU S. AGOSTINO NEL XVI CENTENARIO DELLA CONVERSIONE, 1986, Roma. ATTI - sezioni di studio II - IV... Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1987, p. 553 - 561.

PEGUEROLES, Juan. Ambigüedad de "*Liberum Arbitrium*" en San Agustín. In: Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomas de Aquino. Barcelona: Editorial Balmes, 1993, vol. II, p. 759 - 762.

ROUANET, Sérgio Paulo. **A razão cativa**: as ilusões da consciência de Platão a Freud. 3. ed. São Paulo : Brasiliense, 1990, 316 p.

SARANYANA, Josep-Ignasi. San Agustín (354-430). In: _____. **Historia de la filosofía medieval**. 3 ed. Pamplona: EUNSA, 1999, p. 56-77.

TURRADO, Argimiro. El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas especialmente en la "Ciudad de Dios" de S. Agustín. **Revista Agustiniana**, p. 733-789, 1995.

Identidade Narrativa nas Confissões do livro X de Santo Agostinho

Suelma de Souza Moraes – São Paulo/Brasil

Este estudo analisa a problemática das *Confissões*, que associa aspectos do discurso interior com a abordagem no quadro da teoria narrativa, que é dada a partir do conceito de *identidade narrativa*.¹ Para o desenvolvimento deste estudo, a hermenêutica é considerada o instrumento para a leitura do livro X das *Confissões*. Para tanto, será examinada a relação que existe, no texto narrativo de Agostinho, entre a interpretação da Escritura e a constituição do si.

Comprendre, c'est se comprendre devant le texte. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde. La compréhension est alors tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clé. Il serait à cet égard plus juste de dire que le soi est constitué par la "chose" du texte.²

Esta hermenêutica pode se aplicar perfeitamente às *Confissões*, pois as *Confissões* é o lugar do esforço que Agostinho tem para compreender a si mesmo, expondo-se em um texto escrito.

1 RICOEUR, Paul. **O si mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991, p.137-166.

2 P. Ricoeur. **Du texte à action. Essais d'hermeneutique II**. Paris: Éd. Du Seuil, 1986, p.116-117.

A enunciação do *si* na interdiscursividade do livro X das *Confissões* e da *Escritura*

As *Confissões* foram escritas por volta de 397 a 401.³ A obra passa principalmente por um período de discussões contra o materialismo maniqueísta e, conforme Pierre Courcelle,⁴ o livro X pode ter sido escrito especialmente em resposta às calúnias lançadas sobre o autor Agostinho e àqueles que partilhavam da mesma fé.

A narração do livro recorre em grande parte à correlação da fonte primária, a Bíblia, com textos de Cícero e romances por vezes citados, nas *Confissões*, cercados de intratextualidade. É possível identificar tanto as obras anteriores às *Confissões* quanto antecipações de obras posteriores, de conteúdos entrelaçados à composição da narrativa. A obra tem um estilo de escrita complexo e de difícil conceituação, pois é ao mesmo tempo narrativo, meditativo e reflexivo no conjunto da obra. As *Confissões* ultrapassam os gêneros literários, filosóficos e teológicos de sua época, o que torna difícil um enquadramento da obra e, por outro lado, apresentam uma leitura inovadora até o nosso século, em que ainda despertam interesse e discussões.

As *Confissões* suscitam, logo de início, algumas dificuldades sobre a hermenêutica, por serem consideradas um texto de difícil conceituação de gênero literário e conteúdo filosófico e teológico.

O texto do livro X das *Confissões* é o ponto de partida, porque ele é a realidade imediata que revela a mediatidade do conteúdo da memória, da realidade do pensamento e das vivências no confronto da tentação, que exige uma interpretação para compreensão.

3 BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 226.

4 COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1968. Courcelle aponta para a necessidade da redação do livro X das *Confissões* de colocar questões doutrinárias contra as calúnias lançadas pelos donatistas contra Agostinho (p. 26, 245).

O texto tem um sujeito narrativo, autor e personagem, Agostinho, que apresenta modalidades e formas da própria autoria, como mestre de retórica e bispo. O texto como enunciado apresenta problemas das funções do texto e dos gêneros do texto. Há dois elementos que determinam o texto como enunciado: a sua ideia (intenção) e a realização dessa intenção. O sujeito, autor do texto, Agostinho, constrói um texto com inter-relações dinâmicas desses elementos, que determinam o caráter do texto. Para atingir um fim específico, ele reproduz os textos da *Escritura* (do apóstolo Paulo, do evangelista João, do salmista Davi) na voz de Deus e cria um texto emoldurador (comenta, interpreta, avalia etc.). A esta dualidade de planos e sujeitos dos textos literários surge peculiaridades: o seu texto, as *Confissões*, passa a ser a composição original, que reflete todos os outros textos concatenados para realizar o enunciado, como por exemplo: *As relações dialógicas entre os textos e no interior de um texto. Sua índole específica (não linguística). Diálogo e dialética*.⁵

Ao analisar a dialética do texto, percebemos que a introdução do livro X é feita por meio de uma prece em que Agostinho utiliza a *Escritura*⁶ como fundamento do texto, ao intercalar paráfrases ou uma reescritura dos textos bíblicos redigidos em forma de prece. Como exemplo, textos bíblicos sobrepostos que podemos reconhecer na sua escrita quase que literalmente reproduzidos na obra de Agostinho e interpretados em uma segunda voz nas *Confissões*, quando não intercaladas. Embora, no texto original da obra de Agostinho, não tenhamos referências das citações bíblicas, mas é possível identificá-las, inseridas no texto.

No decorrer do livro X, é notória a referência constante a textos bíblicos, o que torna este capítulo em reescritura, fonte da relação

5 BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. Introdução e tradução do russo por Paulo Bezerra; prefácio à edição francesa de Tzvetan Todorov. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 307-309.

6 Observar no texto original do latim as referências bíblicas escolhidas por Agostinho.

bíblica interna com as *Confissões*, sobre a qual frequentemente se interpõem diálogos de interpelações e respostas.

O desenvolvimento da escrita narrativa é, no mínimo, intrigante. A relação como o autor constrói a presença implícita de textos bíblicos ao desenvolver o papel da memória. A própria intenção da escrita se revela, nesse âmbito, de ausência e presença em direção à memória do esquecimento, provocando o leitor a considerar a presença da ausência implícita não somente na escrita, mas implícita no desenvolvimento filosófico-teológico em sua exposição sobre a memória do esquecimento. O leitor, para se reportar ao que está presente, e ao mesmo tempo ausente no texto, terá de procurar na Escritura a interpretação para a compreensão das *Confissões*. Conforme Peter Brown,⁷ esse era o modo muito utilizado por Ambrósio, como Escritura “velada” por Deus, para “exercitar” o investigador, que somente o homem perspicaz seria capaz de apreender o sentido mais profundo, o “espírito”. No entanto, Agostinho não era um especialista técnico da Escritura. Não era formado nas escolas de manuseio dos idiomas bíblicos, como o aramaico semita e o hebraico.⁸ Porém, sua formação era de mestre em retórica.⁹ Agostinho herda essa forma de escrita. Contudo, opta por discernir a complexidade de sua própria visão sobre alguns aspectos fundamentais de seu pensamento. Desse modo, ele vai mais longe e trabalha a multiplicidade da linguagem dos sinais, uma vez que atribuía à multiplicidade de imagens a imperfeição da consciência humana. Assim, ele adota uma linguagem interpretativa para os sinais, que trazia à tona as obscuridades do ser humano, como fonte interna do conhecimento indireto. A própria intenção da escrita também se revela nesse âmbito: a Escritura, nas *Confissões*,

7 BROWN, 2005, p. 324-326.

8 *Obras completas de San Agustín*, XL. Escritos varios (2º). Introducciones, Version, Notas e Indices de Teodoro C. Madrid. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, MCMXCV. p. 610.

9 AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental**. Tradução de João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34/Duas Cidades, 2007, p. 36-60.

faz a mediação entre o abismo que existe entre o ser humano e a face de Deus.

Agostinho desenvolve uma dialética interna dialógica, demonstrada no livro X, uma forma mais contundente do cristianismo, quando introduz, em paralelo a sua escrita, a Escritura quase que literalmente citada (a encarnação do Verbo), em busca da interioridade, para não apenas preparar a verdade, mas expressar a fé no campo prático da ação.

A arte de sua escrita não se limita a um processo epistemológico indiferente, mas o motivo é o desejo de compreender a si mesmo que procede de sua inquietude existencial, que tem como fundamento a presença divina, do Mesmo, o imutável.

Outro dado a considerar é que, no diálogo narrativo, em que Agostinho utiliza a Escritura como aporte para a razão e a verdade nas *Confissões*, o percurso apresenta uma dialética diferencial em relação aos neoplatônicos. A Escritura torna-se o alcance capaz como autoridade e, ao mesmo tempo, uma forma humilde para atrair as multidões.¹⁰

A forma de narrar é sempre um texto em diálogo com outros textos, por vezes justapostos, ou até mesmo textos dentro de textos que se expandem em novos textos, como quando traz o texto bíblico para dentro das *Confissões*, construindo assim um novo texto literário.

Ao contexto textual, verifica-se a intertextualidade que nos remete para o processo de construção do texto narrativo e uma interdiscursividade que desenvolve o sentido da narrativa no dialogismo constitutivo de discursos internos entre a Escritura e as *Confissões*, que tecem novos “fios dialógicos”. Há que se levar em consideração a inter-relação semântica (dialética) e dialógica de textos entrelaçados à narrativa. A própria compreensão da narrativa

10 *Confissões* VI, v, 8.

integra o sistema dialógico, que inevitavelmente traz uma polifonia de discursos indiretos de participantes do texto de vozes responsáveis e interpelativas na construção narrativa.¹¹

Ao estilo hermenêutico, há sempre uma interdiscursividade entrelaçada à escrita e não necessariamente uma intertextualidade à interdiscursividade, em que se observa a dinâmica da dialética na narrativa, o que torna necessário refletir sobre o movimento da narrativa e as diversas vozes do discurso em direção à identidade narrativa das *Confissões*.

A hermenêutica abordada será a hermenêutica escritural, na dimensão em que se interroga pelo papel da Escritura na interpretação que Agostinho dá a sua própria existência. Entendemos que a Escritura comanda a interpretação da existência em Agostinho. Para se interrogar de forma válida sobre a hermenêutica escritural, é necessário procurar pelo elo entre o sujeito e a Escritura. Essa relação pode ser considerada sob dois aspectos complementares: por um lado, questiona-se como o sujeito tem acesso a uma leitura fecunda da Escritura; por outro, como essa leitura modifica a interpretação de si mesmo e do mundo. Existe uma interação essencial entre a interpretação da Escritura e a interpretação pelo leitor de sua própria vida e, mais largamente, do mundo e da História.¹² A subjetividade moderna encontra aqui um de seus lugares de nasença, tal como se extrai das *Confissões*, embora diferente de todas as outras formas do subjetivismo moderno; isso porque o “eu” que se interroga sobre o sentido de sua existência, sob o olhar de Deus, é fundamentalmente um sujeito que se reconhece em Deus.¹³ A Escritura é uma nova compreensão de si, o que caracteriza uma reinterpretação de si mesmo ligada à confissão.

11 BAKHTIN, 2003, p. 331-335.

12 BOCHET, 2004, p. 9-16.

13 Idem, p. 263.

A Escritura comanda a interpretação agostiniana de existência. É à luz da Escritura que ele interpreta sua própria vida; é ainda por meio dessa luz que ele se interroga sobre o sentido da História. Tal aproximação da hermenêutica agostiniana não exclui interesse de outras aproximações. Embora frequentemente seja afirmado que a hermenêutica agostiniana é muito marcada pelo neoplatonismo, a influência dos livros platônicos não é contestável, mas importa relativizar, mostrando como a leitura da Escritura é importante para as outras leituras: ela lhes confere seu justo lugar.

Essa perspectiva pode renovar a aproximação do pensamento agostiniano. De um lado, ela aprofunda um domínio pouco estudado: a hermenêutica escritural de Agostinho. De outro, ela relativiza toda a pesquisa das fontes que relegam a um segundo plano a relação de Agostinho com a Escritura ou ainda toda aproximação que introduziria dentro da obra agostiniana uma dicotomia entre os limites da filosofia e da teologia, ou seja, leituras que qualificam as *Confissões* como um trabalho filosófico ou teológico.

Portanto, os “fios dialógicos” são essenciais na trama do livro X das *Confissões*, para interpretar e compreender o coro de vozes em sua obra. É necessário um exercício hermenêutico mais complexo do que aquele que se obtém na identificação de intertextos, mais visíveis à disposição do leitor. A essa forma de diálogo e reflexão sobre si mesmo, nota-se grande intercâmbio entre o sujeito narrativo que reflete nos textos que ele conhece, as ideias que ele combate e os textos bíblicos que lhe são fontes permanentes de iluminação e clareza de pensamento.

Assim, as *Confissões* têm a possibilidade de interpretação e aproximação dos textos bíblicos e dos textos filosóficos para os leitores da época de Agostinho, bem como para o leitor contemporâneo.

A enunciação do si nos atos do discurso¹⁴

O modo de diálogo de discurso narrativo se interpõe em três planos: primeiro, o “ego” (Agostinho) que fala para alguém, “tu” (Deus); segundo, o “ego” (Agostinho) que dialoga com a Escritura na segunda pessoa do plural, em que a narrativa assume o “nós” (*É certo que agora vemos como por um enigma*); e terceiro, o “ego” em direção ao “si” mesmo, que assume a terceira pessoa no diálogo, quando sua descrição é determinada pelo contexto do uso dialógico reflexivo.

A questão será analisar como o “eu – tu” pode se exteriorizar em um “ele”, sem perder a capacidade de designar a si mesmo e como ‘ele’ da referência identificante pode interiorizar-se em um sujeito que se diz ele próprio.

O próprio ato de inter-relação dialógica no discurso do “eu” com o “tu” constitui uma ética do si, *quando dizer é fazer algo*, em que há um comprometimento do locutor e interlocutor agentes na narrativa, em que o próprio empenho das partes já demanda uma ação de intencionalidade recíproca, enunciada na alteridade, em que cada sujeito narrativo (Deus e Agostinho) é responsável por uma ação.

Desse modo, começamos a avançar em direção à ipseidade do locutor ou do agente que tem como contrapartida um avanço comparável na alteridade do parceiro da reflexividade da consciência de si. Na narrativa, existe sempre um “quem fala”, mas ele privilegia a primeira pessoa (“eu”) e a segunda (“tu”) do discurso e exclui a terceira (“ele”). A narrativa das *Confissões* tem algumas peculiaridades, pois o próprio personagem revoga a si a negação do “eu” em função de sua alteridade. Contudo, não significa a exclusão do sujeito da ação.

14 RICOEUR, 1991, p. 55-72.

Para Ricoeur, há duas conquistas da enunciação, a saber:

1. não são os enunciados nem mesmo as enunciações que referem, mas, lembramos mais acima, os sujeitos falantes, usando recursos do sentido e da referência do enunciado para trocar suas experiências numa situação de interlocução;
2. a situação de interlocução só tem valor de acontecimento, uma vez que os autores da enunciação são postos em cena pelo discurso em ato e, com os enunciadores em carne e osso, sua experiência do mundo, sua perspectiva sobre o mundo, a qual um outro não pode substituir.¹⁵

Outro dado a percorrer na enunciação é o acontecimento do “hic” e “nunc”, o “já” e o “agora”. Esse dado é uma *sui-referência* do sujeito, especialmente no livro X das *Confissões*: o agora designa todo o acontecimento contemporâneo da enunciação. É a conjunção entre o presente vivo da experiência do fenômeno no tempo e qualquer instante da experiência cosmológica.

A narrativa marca enfaticamente que a confissão quer revelar o acontecimento no presente: *Mas quem ainda agora sou, precisamente no momento das minhas confissões*.¹⁶ Todos os estados de dores, fragilidade, insuficiência e de lugar público de sua confissão são revelados no “agora”, “hic” e “nunc”. A memória recebe uma metáfora espacial, o aí da memória¹⁷, a própria memória torna-se pública; todos os “eus” são abertos em função da procura da alteridade, que carrega certa ambiguidade ao estabelecer a abertura a todos aqueles que no “agora” querem saber *quem ele é*, e em função da abertura em direção à procura de Deus. O “eu” sofre claramente a intenção de um deslocamento para o si, o si é a sua ancoragem, seu porto seguro, porém, em virtude de sua própria alteridade, o “eu” é peregrinação na terra, permanece com seu estatuto de inquietação, a

15 RICOEUR, 1991, p. 64.

16 *Confissões* X iii, 4.

17 *Confissões* X, viii, 12; 14; xvi, 22.

temporalidade humana, em que apenas é possível sempre lançar sua âncora para o porto seguro: “Eis, Senhor, que eu lanço em ti a minha inquietação, a fim de que viva, e considerarei as maravilhas da tua Lei (Salmo 54,23). Tu conheces (Tobias 3,16; 8,9; Salmo 68,6; João 21,15-16) a minha incapacidade e a minha fragilidade (Salmo 68,6): ensina-me (Salmo 142,10) e cura-me (Salmo 6,3).¹⁸

Da identidade narrativa à constituição do si em *Confissões X*

A *identidade narrativa* dá sua contribuição para a constituição do si no livro X *Confissões*, com a mediação que exerce na dialética entre a mesmidade e a ipseidade ao investigar o si relatado. O quadro narrativo expõe a tensão existente entre “o que sou” e “quem sou” diante da alteridade na busca do conhecimento de si e de Deus, em que o autor/personagem traz para discussão o acontecimento no presente “já” e “agora” (“hic” e “nunc”, “não o que fui, mas o que já sou e o que ainda sou”)¹⁹ de um diálogo interno com o “ainda-não” (“nondum”) como entrelaçamentos que amarram a sua constituição no tempo: “É certo que agora vemos como espelho, em enigma e ainda não face a face (1Cor 13,12) e, por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti”²⁰ – o que implica uma relação entre o si, a ação e o tempo em busca da constituição do si.

No desenvolvimento no quadro narrativo, a questão principal é saber se é possível perguntar sobre quem é o sujeito que se interroga, e se é pertinente a procura por sua unidade no *cogito existencial*. Desse modo, se for possível procurar pela identidade do sujeito, queremos investigar a dialética entre a mesmidade e a ipseidade sob dupla vertente da prática e da ética no quadro narrativo do livro X das *Confissões*.

18 *Confissões X*, xliii, 70.

19 *Confissões X*, vi, 6.

20 *Confissões X*, v, 7.

De acordo com Ricoeur, a identidade narrativa é a identidade de um personagem que se constrói em articulação com a unidade temporal da história narrada. Por sua vez, a unidade temporal resulta de uma síntese heterogênea de concordância discordante da qual os acontecimentos são integrados no encadeamento da própria intriga.

O acontecimento narrativo é definido pela relação com a própria operação de configuração: o narrador participa da estrutura instável de concordância, agencia os fatos, participa da narrativa enquanto personagem ativo e perde toda a sua neutralidade no texto, porque participa da própria intriga ao construir sua própria identidade. A concordância discordante é a própria tensão da composição narrativa, característica da própria intriga: ele-personagem, enquanto fonte de discordância, ele-narrador e personagem surge como fonte de concordância, quando faz avançar a história no resgate da intriga. Ele, o autor e personagem, é que apresenta as potencialidades de desenvolvimento para a unidade da narrativa. O paradoxo da intriga, que antes apontava para a própria queda, resgata o personagem e inverte o efeito de contingência, dando-lhe salvação.²¹

Conforme Ricoeur, a configuração narrativa desenvolve uma tríade descritiva da ação que implica um ponto de vista prescritivo: descrever, narrar, prescrever, e cada momento da tríade implica em uma relação específica entre a constituição da ação e a constituição do si.²²

Como pano de fundo, a literatura e a narrativa servem como estágio preparatório laboratorial à ética e à moral, para analisar o texto em que são testados valores, avaliações e julgamentos. Assim,

21 RICOEUR, 1991, p. 169-170.

22 Idem, 1991, p. 139.

temos uma retrospectiva em direção ao campo prático e uma prospectiva em direção ao campo da ética.²³

A trama das *Confissões* é representativa enquanto a ação constitui o si, que busca a felicidade. A escrita constitui a narrativa sob a racionalidade narratológica, que deriva de uma pré-compreensão da trama, entre intriga e personagem.²⁴

Contudo, antes de nos centrarmos no problema da identidade narrativa, que é proposto como abordagem para o pano de fundo das *Confissões*, é necessário abordar a intenção filosófico-teológica que dissocia e confronta o uso do conceito de identidade, as duas significações consideráveis da identidade, conforme se entende por idêntico *o mesmo* o equivalente do *idem* ou do *ipse* latino. A equivocidade do termo idêntico estará no centro das reflexões sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa.

A hipótese é que esse é um aspecto importante para compreender as *Confissões* até então desconsiderado por vários autores. Na maioria das vezes, a leitura desconsidera o campo de abordagem da teoria narrativa e sua intencionalidade; e também estabelece um gênero filosófico que, ou insere as *Confissões* a partir de uma leitura que incorrerá em uma identidade que não pode ser vista em sua individualidade e de um esvaziamento totalizante do “eu sou” na completa dissipação, ou insere as *Confissões* dentro de um gênero que as qualifica como obra autobiográfica, e o “eu” passa a assumir o papel preponderante na sua escrita, como se partisse apenas de dados cronológicos e dados históricos objetivos, como diante simplesmente de um relato histórico, sem levar em consideração a questão da reflexão, de como o *si* constrói sua identidade na relação com o outro. A *Confissão* talvez já antecipe em sua complexidade a discussão sobre a distinção entre o *ipse* e o *idem*, que conduza à constituição *do si* e que, ao mesmo tempo, implique na alteridade

23 Id. , 1991, p. 167.

24 Id. , 1991, p. 171.

em um grau íntimo de compreensão de si mesmo: “O *si-mesmo como um outro* sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra, que uma passa bastante na outra” (RICOEUR, 1991, p. 14).

Portanto, primeiro é necessário estabelecer a definição sobre os termos da *mesmidade* e *ipseidade* e qual a contribuição de Paul Ricoeur, quando apresenta algumas limitações aos estudos sobre a identidade pessoal, pelo fato de não distinguir *mesmidade* de *ipseidade*, as duas formas distintas de permanência no tempo. Consequentemente, os estudos sobre identidade pessoal desconhecem a importância que a teoria narrativa assume na mediação entre esses dois polos da identidade.

Após a definição, é necessário averiguar se, e de que modo, o problema da identidade pessoal se constitui na contemplação entre os dois usos do conceito do *idem* e do *ipse* nas *Confissões* e a necessidade da aproximação da identidade narrativa.

Mesmidade e ipseidade

Identidade-*idem* e *mesmidade* têm sido o polo da identidade que se caracteriza pela permanência do mesmo ao longo do tempo.

Em primeiro lugar, a *mesmidade* equivale à identidade numérica. Por meio da operação de identificação, identificamos e “reidentificamos” por um nome invariável uma coisa como sendo a mesma uma, duas, inúmeras vezes. Nesse caso, identidade significa unicidade.

Em segundo lugar, a *mesmidade* equivale à identidade qualitativa, que sugere, em outras palavras, a semelhança extrema, em que se torna indiferente a troca de um pelo outro.

Diante desse conceito, já se pode observar a fragilidade da *similitude*, no caso de grande distância no tempo. Ricoeur afirma que

é necessário apelar para outro critério, o qual depende de outra noção de identidade.

Há um terceiro componente, a continuidade ininterrupta entre o primeiro e o último, ao considerarmos o mesmo indivíduo, de modo que, apesar de algumas dessemelhanças, que implicam em mudanças, recorreremos a um critério anexo ou substitutivo da similitude que nos permite dizer que estamos diante da mesma coisa.

A questão-chave para Ricoeur é que o tempo é sempre o fator de dessemelhança, de afastamento e diferença.²⁵

Toda a problemática sobre a identidade pessoal na tese de Ricoeur é mostrar que, de um lado, a mesmidade gira em torno da busca de um invariante relacional, dando-lhe a significação forte de permanência (RICOEUR, 1991, p. 143), e de outro, a sua tese será que:

Nossa tese constante será que a identidade no sentido do *ipse* não implica nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não mutante da personalidade. E isso se efetivamente a própria ipseidade trouxesse modalidades próprias de identidade (RICOEUR, 1991, p. 13).

Feita a análise conceitual da identidade-mesmidade, Ricoeur procura, nos termos opostos, uma forma de permanência no tempo que se deixe ligar à questão *quem?* Como irreduzível a toda pergunta *o quê?* Uma forma de pergunta que seja uma resposta à pergunta: “*Quem sou eu?*”

A reflexão segue em direção ao caráter como uma das formas descritivas e emblemáticas.

O caráter pode ser entendido como “o quê?” “do quem?”, como um conjunto de disposições adquiridas que permite identificar e

²⁵ RICOEUR, 1991, p.13.

reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo. A sua história revela o processo de sedimentação de alguns hábitos; as disposições adquiridas ligam-se também às “identificações com” alguma coisa ou alguém. A identidade se constrói à medida que há uma identificação com seus valores, mitos etc. Essa dimensão pressupõe a alteridade. A figura emblemática da ipseidade se transforma na “identificação com”, que pressupõe um momento de avaliação, julgamento pelo qual se constroem valores.

Nesse sentido, coexistem mesmidade e ipseidade, e a pergunta “quem sou eu?” deixa-se substituir pela pergunta “o que sou?”. É essa polaridade que sugere a intervenção da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal, à moda de uma mediação específica entre o polo de caráter, em que *idem* e *ipse* tendem a coincidir. É o polo da manutenção de si, em que ipseidade liberta-se da mesmidade. A ipseidade revela uma forma dinâmica de permanência no tempo, resultante de um comprometimento ético, no qual o indivíduo atesta a si as suas ações, seus valores e seus princípios. A ipseidade refere-se ao “quem” singular diferente. Isso se faz por processo de interiorização do si que se identifica com um caráter, mas é mais do que um caráter imutável no tempo. Trata-se de um “quem” ou o si capaz de refletir, construir-se e de vir a ser. A teoria narrativa é solicitada a entrar e confrontar as interrogações sobre a identidade pessoal, a fim de explorar a fronteira comum com a teoria da ética.²⁶

A teoria narrativa procura a identidade ao longo da história de uma vida, nas conexões que ligam os acontecimentos decorrentes no tempo e que fazem da história uma unidade de sentido. A identidade narrativa é equivalente à identidade de um personagem, que se constrói em articulação com a unidade da história narrada.

Ao narrador é dada a possibilidade do que conta como ação, como delimita o início e o fim de suas ações, de decidir as responsabilidades,

²⁶ RICOEUR, 1991, p. 143-166.

de desenvolver uma unidade de sentido. Portanto, o encadeamento da narrativa perde sua neutralidade impessoal. Ele autor, narrador, personagem participa simultaneamente na sua retrospectiva e construção da unidade da identidade dos personagens. O narrador não é mais uma entidade distinta de sua história narrada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem.²⁷

De um lado, a identidade narrativa inclui uma dimensão ética fundamentada nas decisões que os personagens carregam, o que exige uma dimensão no campo prático, para que a ação narrada seja equiparada à ação descrita; por outro lado, é necessário compreender de que forma a narrativa pode servir de apoio à interrogação ética “quem sou eu?”

A teoria narrativa propõe discutir e refletir sobre a complexidade dos encadeamentos e desencadeamentos práticos no conjunto das ações, uma vez que a história de uma vida desenrola-se em duplo movimento de valores existenciais de ideais e valores com os quais nos identificamos.

A memória é inserida à teoria narrativa como fundamentalmente reflexiva e dá-se aí, no campo da memória, a importância do livro X. É por meio da memória que Agostinho faz todo o seu percurso de reflexão sobre “o que sou?”, “quem sou?”, em que busca a conexão proposicional pela memória “de que modo sou”, a fim de revelar o enigma “não quem fui, mas quem já sou e quem ainda sou”.

Quais são os aspectos a serem observados na narrativa das *Confissões* para o desenvolvimento da dialética entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus? De que modo o *idem* e o *ipse* se conectam e se distinguem nas *Confissões*, a partir de uma aproximação da narrativa?

²⁷ Idem, 1991, p. 175.

A similitude

A similitude aponta para três termos fundamentais do conceito de identidade narrativa: unidade, identidade numérica, que representa a mesma coisa, o mesmo; qualidade, que representa a semelhança extrema e quantidade, da continuidade ininterrupta. Esse conceito de similitude apresenta em sua base uma fragilidade em relação à permanência do tempo. O conceito de identidade narrativa supõe que seja possível estabelecer uma distinção entre o *ipse* e o *idem*. É certo que o *ipse* pode apresentar um núcleo mutante próprio de sua identidade, visto que um não anularia o outro, e a permanência, ainda assim, continuaria a existir, ou seja, a própria alteridade na constituição do si.

A *similitude* na narrativa aponta para o problema da unidade, ao constatar a temporalidade humana, de modo que a vontade no espírito percebe a sua dispersão em relação a Deus e uma presença mais a si mesma, o que causa a falta de unidade. A narrativa apresenta o seguinte problema: o conflito no próprio espírito, a distância no tempo, enquanto dispersão e peregrinação, e a dissipação de si em relação à busca de sua unidade, o mesmo.

O problema pode ser observado na narrativa quando Agostinho afirma o conflito do próprio espírito.²⁸ E atribui a esse conflito a ignorância, o desconhecimento de sua capacidade de resistir às tentações, e isso traz a ruptura de sua comunhão com Deus, ou seja, de sua unidade, colocando-o ao mesmo tempo num estado de permanência a si mesmo, que se trata da presença a si mesmo. Aqui temos o problema-chave da narrativa: o próprio personagem é a causa da dispersão. A ele se atribui a falta de unidade e peso em virtude das tentações. Logo, a narrativa mostra que há uma separação de identidades.

²⁸ CONFISÕES X, v. 7.

A narrativa aponta para o obstáculo entre Deus e o homem: as diferenças – Deus, alguém que não pode ser ultrajado, pois ele é o mesmo, o imutável; o homem, ao contrário, observa em si mesmo a mutabilidade e fragilidade perante as tentações.

A narrativa procura evidenciar os opostos, mas ao mesmo tempo pede por uma relação de identificação “com” e “em direção à” luz divina. Apesar do obstáculo identificado na narrativa, o texto é permeado por uma presença permanente de iluminação para o conhecimento.

Diante dessas dificuldades, a prece deve ser o direcionamento para os questionamentos e as respostas para conhecer a Deus *tal como* se é conhecido por Deus. Temos uma hipótese: o desenvolvimento para direcionar o percurso do enigma se encontra dentro de um círculo hermenêutico no livro X, e isso só é possível pela observação da correlação entre a narrativa e o conteúdo filosófico-teológico.

A aproximação da identidade narrativa no livro X das *Confissões*

A constituição da identidade narrativa de Agostinho tem como lugar da intriga o livro X das *Confissões*, em que o autor e personagem Agostinho tem a intencionalidade de revelar quem é.

Mas com que fruto o querem saber? Acaso desejam congratular-se comigo, ao ouvirem quanto me aproximo de ti, mercê da tua graça, e orar por mim, ao ouvirem quanto me atraso, por causa do meu peso? Revelar-me-ei a tais pessoas (CONFISSÕES X, iv, 5).

A identidade narrativa do personagem está intimamente ligada à memória. A memória é desenvolvida de tal modo que insere a questão profunda do ser humano, de como pensar a sua existência.

A existência do personagem é pensada de um lugar próprio, do “Aí” da memória, em que Agostinho combina os conteúdos da memória de si mesma, a partir de um deslocamento temporal e espacial. A memória faz o entrecruzamento entre a História e a ficção que tem como base a Escritura. O ato de narrar não pode ser compreendido sem a Escritura, pois ela é o fundamento da constituição de sua existência.

A história no texto narrativo compreendido passa pela recordação da memória de si mesma de conteúdos próprios de seu passado-presente ontológico, que constitui o narrador no presente do presente como filho do homem Adão e que o direciona para a memória do futuro-presente, em que busca pela presença do esquecimento da imitação, ou seja, da sua constituição como filho do homem Cristo. Esse desenvolvimento narrativo já marca a própria condição de uma ficção, em que a realidade é desenvolvida na narrativa sob o olhar da suspensão da relação com o mundo, mas que não o exclui da representação na realidade dinâmica da qual parte enquanto condição humana.

Desse modo, a Escritura entra como mediação no processo narrativo ao se entrelaçar a tessitura do texto das *Confissões* em permanente diálogo de respostas e interpelações sobre *quem é*. O texto narrativo mostra que Agostinho tem uma intimidade com os textos da Escritura e, quando elabora seu pensamento, ele interpreta a própria existência a partir da relação entre a fé interpretativa das Escrituras e os conteúdos da compreensão de sua história.

Questão enigmática da identidade

O modo de diálogo de discurso narrativo se interpõe em três planos: primeiro, do “ego” (Agostinho) que fala para alguém “tu” (Deus); segundo, o “ego” (Agostinho) que dialoga com a Escritura na segunda pessoa do plural, em que a narrativa assume o “nós” (*É certo que agora vemos como por um enigma*); terceiro, em direção a “si”

mesmo, que assume a terceira pessoa no diálogo (*Dirigi-me, então, a mim mesmo e a mim mesmo disse: “Tu quem és?”*). E isso configura uma dialética interna do personagem.

A questão enigmática sobre a identidade se abre quando a narrativa apresenta na prece a inquietação existencial do personagem, o desejo profundo de conhecer a Deus *tal como* por ele se é conhecido.

Como fonte de análise, a prece tem de ser investigada na sua interdiscursividade, no jogo dialético que a estrutura narrativa das *Confissões* propõe. É importante investigar a primeira frase da prece em correlação ao texto bíblico, que se interpõe em diálogo com a escrita.

Encadeamento da intriga

O encadeamento da intriga se desenvolve sob três perspectivas:

1. Conhecer a Deus tal como por ele se é conhecido:

“Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça tal como sou conhecido por ti” (CONFISSÕES X, i, 1).

2. Revelar quem ele é, para os curiosos da vida alheia, que desconsideram a verdade de Deus, e para aqueles que compartilham da mesma fé e caridade:

Que gente curiosa de conhecer a vida alheia e que indolente em corrigir a sua! Por que querem ouvir de mim *o que sou* e não querem ouvir de ti o que eles são? (...) assim também eu me confesso a ti, Senhor, de tal modo que o ouçam os homens, aos quais não posso provar se é verdade aquilo que confesso; mas acreditam-me aqueles a quem a caridade abre os ouvidos (CONFISSÕES X, iii, 3).

(...) Mas quem ainda agora sou, precisamente no momento das minhas confissões, desejam sabê-lo muitos que me conhecem, e não me conhecem

aqueles que ouviram alguma coisa, vinda de mim ou a meu respeito, mas cujos ouvidos não estão junto do meu coração, *onde eu sou tudo aquilo que sou* (CONFISSÕES X, iii, 4).

Mas com que fruto o querem saber? Acaso desejam congratular-se comigo, ao ouvirem quanto me atraso, por causa do meu peso? *Revelar-me-ei* a tais pessoas. Com efeito, não é pequeno fruto, Senhor, meu Deus, que muito te deem graças por nossa causa, e que muitos te implorem por nós. Que um espírito fraterno ame em mim o que ensinas a amar e que lamente em mim o que ensinas a lamentar. Que faça isso um espírito fraterno, não um estranho, não o dos filhos alheios, cuja boca falou vaidade e a sua destra é a destra da iniquidade, mas esse espírito fraterno que, ao aprovar-me, se alegra por causa de mim e, ao desaprovar-me, se entristece, porque, quer me aprove quer me desaprove, me tem amor. *Revelar-me-ei* a tais pessoas: respirem os meus bens, suspirem os meus males (CONFISSÕES X, iv, 5).

Este é o fruto das minhas confissões, *não já como fui, mas como sou* (...) *Revelarei*, pois, a tais pessoas, a quem me mandas servir, *não quem fui, mas quem já sou e quem ainda sou*, mas não me julgo a mim mesmo. E que assim seja ouvido (CONFISSÕES X, iv, 6).

3. Interrogar a si mesmo: “Tu quem és?” (CONFISSÕES X, vi, 9):

“Dirigi-me, então, a mim mesmo e a mim mesmo disse: “Tu quem és?” ” (*Confissões X*, vi,9).

O encadeamento da intriga passa a ser observado na dinâmica textual em que a prece (*Confissões X*, i, 1) está conectada ao parágrafo (*Confissões X*, v, 7). Nesse contexto narrativo, podemos observar que a prece foi introduzida ao texto literalmente no discurso narrativo, agora o texto bíblico foi tecido como o nó (*nondum*) do enigma.

O acontecimento é marcado pela aporia da memória, que abre com a tensão no próprio espírito (*ipse est*) no agora (*nunc*) e no ainda não (*nondum*), com a dupla afirmação com concordância/discordância que inscreve o homem em dois polos de permanência: primeiro encadeamento, em que o homem deveria conhecer a si mesmo, mas não é capaz de fazê-lo, e simultaneamente há um reconhecimento da potência criadora de Deus em relação ao homem daquilo que ele é capaz de dizer e fazer e daquilo que não é capaz de fazer diante da infinitude que lhe é aberta no próprio espírito por Deus. Em relação com a dialética interna da narrativa, o autor amplia o quadro de ação do personagem na construção narrativa. Pois existe alguma coisa no próprio espírito que ele desconhece, mas é capaz de conhecer alguma coisa em Deus que ignora de si mesmo.

Encadeamento central: o personagem é fortemente marcado pela insuficiência ontológica no acontecimento do agora (*nunc*), existe um espelho em enigma, de um ainda não (*nondum*), face a face. O personagem é um peregrino e, por isso, vê como problema a presença a si mesmo, é a própria presença de si que o distancia de Deus: do face a face, do desejo de aproximação e *intentio* de unidade de semelhança de identidade.

O personagem é marcado por dois traços da alma humana, *distentio animi/distensão da alma* e *intentio/unidade*, que estão fortemente ligados ao movimento da alma, à memória, à ação e ao tempo na narrativa. O fato de se ver distante de Deus, peregrino, é o tempo da *distentio animi*, o tempo que o distende no pecado e que suscita a resistência, leva-o ao afastamento de si mesmo, ou seja, ao desconhecimento do domínio de si mesmo, pelo que não sabe a que tentação pode ou não resistir. É na relação com a presença de Deus que o personagem pensa sua existência.

A *intentio* e a *distentio animi* no livro X estão sob um tempo cosmológico e tempo *kerigmático*, do agora (*nunc*) e do ainda não (*nondum*) do sentido da alma, no mundo com Deus. É sob a perspectiva

desse tempo que o personagem se coloca como a intriga de querer revelar quem é.

Quais são os acontecimentos que desencadeiam a intriga? A inquietude existencial é o primeiro desencadeamento. Ela se apresenta quando o homem não se conhece inteiramente, e reconhece a própria incompreensão acerca de si mesmo. O *ipse est* (si-próprio) na criatura reflete a própria falta de conhecimento de si mesmo, e procura pela razão de sua existência, da força de sua natureza.

De um lado, o homem não se conhece inteiramente, pois nem o próprio espírito (*ego animus*) que está no homem é capaz de conhecê-lo. Não sendo capaz de conhecer o que é próprio de si, reconhece Deus como o único conhecedor de si, ao mesmo tempo em que introduz uma *confessio laudis*, no reconhecimento (*Domine... qui fecisti eum*) de que Deus o fez e, portanto, é o seu conhecedor, e não somente o seu conhecedor, mas também quem o fez. Por outro lado, afirma conhecer alguma coisa de Deus ignorada de si mesmo. É pela mediação do olhar do outro, “Deus”, da percepção da presença divina, que Agostinho volta o olhar para si mesmo, ou seja, um outro se instala na reflexão sobre seu discurso, ao falar para Deus sobre a ausência da coisa ignorada em si mesmo.

Após ter a consciência do próprio desconhecimento e conhecimento de algo ausente, mas presente no outro, coloca como enigma a visão por meio de um espelho no agora (*nunc*), o presente enigmático, em que se pode ver somente por meio de si mesmo e não numa visão direta de face a face com Deus, em que o outro pode ser visto diretamente; o que apresenta como primeiro problema é o *nondum*, um ainda-não da face de Deus, que tem como obstáculo o próprio espelho, que revela a si mesmo, à distância, a presença e a ausência a si mesmo e em relação a Deus. A própria imagem se torna um problema a ser perseguido como causa e solução do problema.

Referências

CONFISSÕES... [de Aurelius Augustinus (Santo)]. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante; revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antonio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 1984.

_____. **Confissões**. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel, Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2.ed. 2004.

_____. Obras de San Agustín – Texto bilingüe – **Las Confessiones**, edición crítica y anotada por el padre Angel Custodio Vega, O. S. A. De la real academia da la historia, del instituto de España y del consejo superior de investigaciones científicas. Sexta edición (7ª. Del autor), Madrid: Biblioteca de autores cristinianos, 1974.

AUERBACH, Erich. Ensaio de literatura ocidental. Tradução de João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34/Duas Cidades, 2007.

BOCHET, Isabelle. Le Firmament de L'écriture. L'herméneutique augustinienne. *Collection des Études augustiniennes*, 172. **Institut d'Études Augustiniennes**, Paris, 2004.

BROWN, Peter Robert Lamont. Santo Agostinho uma biografia; tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin**. Paris: Éditions E. de Boccard, 1968.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**; introdução e tradução do russo Paulo Bezerra; prefácio à edição francesa Tzvetan Todorov, 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007 (Da memória e da reminiscência, p.107-113).

_____. **Do texto à ação** – ensaios de hermenêutica II; tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ-S-Editora, 1989.

_____. **Du texte à action**. Essais d'hermeneutique II. Paris: Éd. Du Seuil, 1986. p.116-117.

_____. **O si mesmo como um outro**. tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

O Monismo Político de Egídio Romano

Sérgio Ricardo Strefling – Pelotas/Brasil

A questão das relações entre Igreja e Estado provocou debates prolongados durante toda a Idade Média, principalmente nos séculos XIII e XIV, em que a Igreja dotada de um domínio próprio temporal encontrava-se em convívio com um Império que abraçava os mesmos súditos e apoiava-se sobre bases jurídicas derivadas do cristianismo. Diversas teorias surgiram para tentar resolver os conflitos oriundos das relações entre o poder civil e o poder eclesiástico. Alguns defenderam o dualismo político, ou seja, a autonomia dos dois poderes, claro que com determinadas subordinações ou imbricações. Outros defenderam o monismo político, a saber, a existência de um único poder no sentido coercivo. Marsílio de Pádua, em sua obra *Defensor Pacis* (1324) demonstra que o único poder é o do governo da *Civitas* (Estado), identificado com a *Ecclesia* (conjunto dos fiéis), sendo a hierarquia sacerdotal apenas uma parte dentro do Estado. Neste estudo, abordaremos a teoria monista de Egídio Romano, que é oposta a tese de Marsílio, e por isso mesmo, por este fortemente criticada.

Egídio Colonna, discípulo de Santo Tomás de Aquino e herdeiro da tradição agostiniana, foi chamado de *Doctor Fundatissimus* e sendo natural de Roma, passou a ser nomeado Egídio Romano. Antes de concluir os estudos universitários, em 1277, aconteceu a famosa condenação das 219 teses, por parte de Estevão Tempier, Bispo de Paris. Nessa apressada condenação, estavam incluídas

algumas teses de Tomás de Aquino¹. Por defender o mestre, foi excluído da Universidade.

Entre 1279 e 1285, Egídio regressa à França, onde é convidado por Filipe III para ser preceptor do jovem príncipe Filipe. Escreve e dedica-lhe o livro intitulado *De regimine principum*, inspirado na *Ética Nicomaquéia* e na *Política*, de Aristóteles, bem como no próprio *De regimine principum*, de Santo Tomás e Ptolomeu de Lucca. Torna-se amigo do Cardeal Benedito Caetani, que na época desempenhava várias funções diplomáticas na França e depois será o Papa Bonifácio VIII. Por sua notável produção intelectual, Egídio obteve o título de *magister theologiae*, na Universidade de Paris, e, em 1295, foi nomeado Arcebispo de Bourges pelo Papa Bonifácio VIII. Acompanhou de perto a luta entre o Papa Bonifácio e o Rei Filipe IV e forneceu ao Sumo Pontífice sólido e amplo material teórico para a defesa da hierocracia². Interessava ao rei a afirmação da autonomia do poder temporal ante o espiritual e o reconhecimento da soberania de cada reino dentro de suas próprias fronteiras. Ao Papa convinha reafirmar o primado absoluto do próprio poder, situando a

1 “Egídio não hesitou em tomar a defesa do mestre, já falecido, e criticou de público o bispo. Este, em resposta, censurou-lhe oficialmente diversas proposições, ao todo 51, apresentadas por um grupo de professores, e solicitou aos professores o exame da obra de Tomás de Aquino, pois pretendia corrigi-la. Egídio ridicularizou a petulância dos mestres e, sabendo que entre as doutrinas tomistas a serem condenadas encontrava-se a da unidade das formas, não apenas defendeu Tomás, mas contra-atacou, publicando o *Liber contra gradua et pluralitatem formarum* e acusando a posição de Tempier de contrária a fé católica. Intimidado, recusou retratar-se. Pouco depois era excluído da universidade, sem haver concluído os estudos” DE BONI, L. Alberto. In: EGÍDIO Romano. **Introdução Sobre o Poder Eclesiástico**. Petrópolis: Vozes, 1989, p.11. Cf. GILSON, Étienne. **La Philosophiae au Moyen Âge**. 12.ed. Paris: Payot, 1952. P.507-509.

2 “Amigo do rei e do Papa, viu-se arrastado à polémica durante a disputa entre ambos. Em guerra contra a Inglaterra, Filipe taxara os bens eclesiásticos, provocando protestos de Bonifácio. Foi o início de uma longa contenda que, ultrapassando os limites da pergunta sobre os impostos, questionou o âmbito da autoridade do Papa e do rei, a relação entre os dois poderes e a própria instituição do poder. Egídio ficou decididamente ao lado do Papa, compondo na ocasião a obra *De ecclesiastica potestate*” (DE BONI, *op.cit.*, 1989, p.12).

autoridade civil como mera executora de ofícios, para os quais foi instituída pela autoridade religiosa.

A obra que aqui vamos comentar é o *De ecclesiastica potestate*³, provavelmente redigida entre 1301 e 1302, na qual sistematizou filosófica e teologicamente o pensamento político hierocrático e analisou a origem, natureza e funções da autoridade espiritual e das suas relações com o poder secular. Este tratado contribuirá, de modo significativo, para a Bula *Unam Sanctam*, de Bonifácio VIII⁴.

O *De ecclesiastica potestate* não está na mesma linha temática do “espelho dos príncipes” que Egídio também cultivara em seu *De regimine principum*, mas em uma linha polémica. Não pretende expor, como em um “espelho”, as virtudes do bom governante, nem desenvolver características do Estado perfeito à luz do *corpus aristotélico*, principalmente da *Ética a Nicômaco* e da *Política*, mas tratar do poder eclesiástico e das suas prerrogativas na ordem temporal e espiritual. Em seu *De regimine principum*, a Igreja desaparece por completo, mas no *De ecclesiastica potestate*, ela adquire todo o protagonismo⁵.

3 Citaremos no texto a versão portuguesa de Cléa Pitt e Luís De Boni, publicada pela Editora Vozes (1989) e no rodapé utilizaremos o texto latino de Richard Scholz, publicado pela Editora Aalen (1961).

4 “(...) Es comprensible que El Papa Bonifácio VIII se haya sentido interpretado por las teorías desarrolladas en el tratado de Egídio y que, al formular la *Unam Sanctam* – que de las bulas es la que presenta más contenido político – o bien haya recurrido al tratado de Egídio o haya solicitado del mismo Egídio su participación en la redación del documento. Sea como fuere, no era frecuente que una teoría política lograra introducirse en forma tan inmediata en formulaciones oficiales, como sucedió en este caso. Según parece, el público de la época no aceptó el tratado de Egídio sin reservas. La tradición manuscrita y la posterior utilización del tratado de Egídio muestran que quedo relegado detrás de algunos tratados de desarrollo menos lineal y por ello, en cuanto a su aplicación, menos chocantes, como el tratado *De regimine Christiano* de Santiago de Viterbo, discípulo de Egídio. Pero la coherencia con que Egídio há desarrollado su teoría papal hace que el texto resulte particularmente valioso” (MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Média**. Buenos Aires: Biblos. 1993, p.110).

5 SARANYANA, Josep. **A Filosofia Medieval**. São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2006, p.368

Egídio pode ser considerado como o primeiro a traçar, formular e defender uma teoria completa sobre o absolutismo papal. Para ele, a amplidão do poder eclesiástico culmina e resume-se em uma só pessoa, ou seja, no Papa, e neste concentra-se toda a soberania. Faz a distinção entre a perfeição pessoal e a perfeição de estado e, apelando para Aristóteles e São Paulo, afirma que o Papa possui tal perfeição de estado que julga a todos e que, em seus atos, não é julgado por ninguém, a não ser por Deus, uma vez que a perfeição de estado do que é espiritual é superior e, por isso, pode julgar o que é inferior.

Com evidência, e por razões provindas dos sentidos, demonstramos cabalmente que o homem espiritual julga tudo, e ele mesmo, enquanto tal, não é julgado por ninguém (1Cor 2,15). Aquele, pois, que é espiritual conforme a perfeição pessoal, enquanto pessoal e conforme a medida da consciência, não é julgado pelos outros e poderá julgar as outras coisas. Enquanto que aquele, que, segundo o estado é espiritual e segundo a jurisdição e a plenitude do poder é perfeito no mais alto grau, esse será o homem espiritual que tudo julgará, e não poderá ser julgado por ninguém. (...) Se o estado do Sumo Pontífice é santíssimo e espiritualíssimo e tal espiritualidade consiste na eminência do poder, foi bem dito que o Sumo Pontífice, sendo de todo espiritual, segundo o estado e a eminência do poder, julga e domina tudo e ele mesmo não poderá ser julgado, dominado e igualado por ninguém⁶.

6 “Sensibiliter itaque et per rationes exortas a sensibus liquido ostendemus, quod spiritualis homo iudicat omnia et ipse secundum quod huiusmodi a nemine iudicatur. Qui ergo est spiritualis secundum perfectionem personalem, ille secundum quod huiusmodi et secundum mensuram consciencie, non iudicatus ab aliis, poterit alia iudicare. Qui autem secundum statum est spiritualis et perfectus in summo secundum iurisdicionem et plenitudinem potestatis, erit ille spiritualis homo qui omnia iudicabit et ipse a nemine poterit iudicari” *De ecclesiastica potestate*, I,2.

Na dedicatória de sua obra, Egídio se dirige ao Papa Bonifácio VIII utilizando uma formulação que revela total submissão, segundo a qual reconhece que o Papa está colocado em seu lugar pela graça de Deus.

Ao santíssimo Padre e Senhor, seu senhor singular, senhor Bonifácio, por divina Providência Sumo Pontífice da sacrossanta e universal Igreja Romana, frei Egídio, sua humilde criatura, por comiserção Arcebispo de Bourges, primaz da Aquitânia, com toda sujeição se oferece para beijar-lhe os pés bem-aventurados, e humildemente coloca aos mesmos bem-aventurados pés a obra que segue⁷.

Na sua obra em favor do poder papal, o autor retoma alguns dados naturais de Aristóteles, como, por exemplo, as ideias da índole gregrária e da sociabilidade do homem, mas, mais do que isso, retoma os dados da Revelação no que diz respeito ao fim último do homem a ser atingido pelo *homo renatus*, que mediante o batismo atinge a felicidade eterna. Mas o batismo é dado pela Igreja e só através dele é que o homem participa dessa sociedade que lhe propicia a salvação eterna. Ora, essa sociedade que é a Igreja, foi fundada por Cristo, confiando-a a Pedro, o seu vigário. Cristo organizou monarquicamente a sua Igreja que congrega todos os fiéis, sob a direção do Papa. Egídio identifica todo o poder da Igreja com o poder do Papa.

No Sumo Pontífice há a plenitude do poder, não de qualquer modo, mas quanto ao poder que há na Igreja, pois todo o poder que há na Igreja concentra-se no Sumo Pontífice. Dizemos entretanto ‘todo poder que há na Igreja’ porque, se

7 “Sanctissimo patri ac domino suo domino singulari domino Bonifacio, divina providencia sacrosancte Romanae ac universalis ecclesie summo pontifici, frater Egidius, eius humilis creatura, eadem miseratione Bituricensis archiepiscopus, Aquitanie primas, cum omni subiectione seipsum ad pedum beatorum, infrascriptam compilationem de ecclesiastica potestate eisdem beatis pedibus humiliter offerentem”. *De ecclesiastica potestate*, prólogo.

há algum poder que Cristo reteve para si e não comunicou à Igreja, tal poder não está no Sumo Pontífice, como por exemplo, o poder de Cristo que podia dar o efeito do sacramento sem o sacramento⁸.

A doutrina de Egídio Romano era uma mescla de agostinismo e tomismo, onde para Aristóteles cabia somente um modesto lugar. Nem sempre percebemos que no seu *De ecclesiastica potestate*, ele atribui ao batismo uma significação máxima e decisiva enquanto importante fato jurídico. Nenhum escritor da alta Idade Média outorgou tanta atenção a *regeneratio* como Egídio. Considerando que a Bula *Unam sanctam* se apoia tão fortemente nesta obra é necessário destacar particularmente este ponto de vista. A *regeneratio* que o homem experimenta em si pelo batismo, é o fundamento e a estrutura deste escrito. O nosso autor concebia o batismo como um novo nascimento jurídico. Como consequência o *homo animalis* foi de novo relegado ao papel subordinado que tinha na cosmologia cristã tradicional. Ao mesmo tempo ganhou grande destaque a concepção do *homo renatus*. A observância das normas eclesiais era, neste sistema egidiano, um pressuposto para a salvação da alma do cristão⁹.

Este sacramento também é universal para qualquer geração e para qualquer sexo, uma vez que ninguém pode obter a salvação sem ele, ou de fato, ou pelo desejo. E como este sacramento

8 “In summo autem pontífice est plenitudo potestatis non quocumque modo, sed quantum ad posse, quod est in ecclesia, ita quod totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in summo pontífice. Dicimus autem totum posse, quod est in ecclesia, quia si est aliquod posse, quod Christus retinuit sibi et non communicavit ecclesie, non oportet, quod tale posse sit in summo pontífice, ut puta quia Christus dare poterat effectum sacramenti sine sacramento”. *De ecclesiastica potestate*, III, 9.

9 ULLMANN, W. Escritos sobre teoria política medieval. Buenos Aires: Eudeba, 2003. p.196-197.

existe na Igreja, a Igreja é católica, isto é, universal, e a mãe de todos, já que ninguém pode obter a salvação, se não se sujeitar à Igreja e não for seu filho¹⁰.

Deve-se entender que a recepção do batismo não era de nenhuma maneira o pressuposto para uma autoridade legítima ou para a aquisição de uma propriedade. Mas, pelo contrário, segundo Egídio, o batismo fundamenta a obrigação de observar as normas eclesiológicas, enquanto isto signifique definir uma sociedade e o ordenamento da vida dos cristãos. Desta forma, entende-se que os direitos dos cidadãos só podem ser exercidos sob a autoridade de Cristo e para isto é necessário submeter-se a lei de Cristo, o que acontece pela regeneração do batismo¹¹. Como esta tese fundamental está inseparavelmente unida à tese da autoridade monárquica do papa, Egídio retoma a doutrina cristã primitiva e da alta Idade Média e entende que Cristo, ao fundar a Igreja, instituiu também, ao mesmo tempo, a autoridade monárquica do papa como sucessor de Pedro. A ideia que o autor quer defender é a supremacia da Igreja sobre os vários reinos. Citando Dionísio, diz que é *lex divinitatis* (lei da divindade) que as realidades ínfimas se reduzam às superiores mediante as intermédias. Essa lei fundamenta toda a ordem do universo e aqueles que dizem o contrário não entendem a força do argumento dionisiano e consideram que a Igreja apenas tem algum domínio, devido à doação de Constantino.

Pois, se só nas coisas espirituais os reis e os príncipes estivessem sujeitos à Igreja, não haveria gládio sob gládio; Não haveria coisas temporais sob coisas espirituais, não haveria ordem nos

10 “Est etiam universale hoc sacramentum omni generacioni et omni sexui, cum nullus posset consequi salutem sine eo vel in re vel in voto. Et quia sacramentum hoc datur in ecclesia, ideo ecclesia, ideo ecclesia est catholica idest universalis, et est mater omnium cum nullus possit consequi salutem, nisi sit subiectus ecclesie et nisi sit eius filius” *De ecclesiastica potestate*, II, 7.

11 ULLMANN, *op.cit.* p.198-199.

poderes, não se reduziriam as coisas ínfimas às superiores passando pelas intermediárias. Se, pois, estas coisas foram estabelecidas, é preciso que o gládio temporal esteja sob o espiritual, é preciso que existam reinos sob o vigário de Cristo e de direito, embora alguns de fato ajam de modo contrário; é preciso que o vigário de Cristo tenha domínio sobre as coisas temporais¹².

O filósofo de Roma utilizava os princípios gêmeos da hierarquia e da graça para argumentar que todas as relações humanas legítimas de comando, tanto sobre outros entes humanos no que diz respeito à jurisdição ou ao governo, como em relação às coisas no que diz respeito à propriedade, dependem de sua subordinação ao comando do papa. Baseando-se nos escritos de Dionísio, o Pseudo-Areopagita, Egídio concebia a hierarquia como a pluralidade reduzida à unidade, pela sujeição mediada do inferior ao superior. A unidade última ou única era, evidentemente, Deus, do qual dependia toda a hierarquia da criação, dos altos anjos ao mais inferior dos entes inanimados. Nosso filósofo utilizava o mesmo princípio para argumentar que a hierarquia de entes humanos sobre entes humanos e sobre a propriedade dependia similarmente do único, que era a fonte da justiça destas relações, ou seja, o papa, como vigário de Cristo na terra¹³.

Assim como no governo de todo o mundo há uma fonte, um só Deus, no qual há todo poder, do qual derivam e ao qual se reduzem todos os poderes, assim também no governo dos homens, e em

12 "Nam si solum spiritualiter reges et principes subsent ecclesie, non esset gladius sub gladio, non essent temporalia sub spiritualibus, non esset ordo in potestatibus, non reducerentur infima in suprema per media. Si igitur hec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicário Christi regna existere; et de iure, licet aliqui de facto contrarie agant, oportet Christi vicarium super ipsis temporalibus habere dominium". *De ecclesiastica potestate, I, 4*.

13 BRETT, Annabel. Filosofia Política. In: MCGRADY, A.(org). **Filosofia Medieval**. Aparecida: Idéias & Letras, 2008, p.341.

toda a Igreja militante é preciso que haja uma só fonte, uma cabeça na qual esteja a plenitude do poder, na qual esteja todo poder sobre o Corpo Místico, que é a Igreja, com quem estejam ambos os gládios, porque do contrário não haveria nela todo poder¹⁴.

Egídio, concebendo que filosoficamente é evidente que o espiritual está sobre o temporal, desenvolve argumentos diversos para demonstrar que o poder sacerdotal é superior ao poder real. Primeiro, porque cabe à realeza pagar dízimos à Igreja. Segundo, porque a autoridade sacerdotal é que abençoa a real. Terceiro, porque o sacerdócio precedeu o reino temporariamente quanto à instituição. Quarto, porque, na ordem do universo, é o governo espiritual que rege o governo corporal. Egídio retoma a afirmação "omnis potestas a Deo" (Rm 13,15), mas, a partir de uma concepção de Dionísio, explica que o poder vem de Deus de modo ordenado, ou seja, os poderes inferiores são instituídos pelos superiores. Isto quer dizer que Deus instituiu a Igreja, e a Igreja instituiu o poder civil¹⁵.

Erram os que dizem que o Sacerdócio e o Império, ou o Sacerdócio e o poder real vieram tanto um como o outro diretamente de Deus, pois, por ordem de Deus, o primeiro rei no seio do povo fiel foi constituído através do Sacerdócio. De fato, inicialmente o povo judeu, que era então o povo fiel e ao qual sucedeu o povo cristão,

14 "Hiis itaque prelibatis adaptemus hoc ad propositum et dicamus, quod sicut in gubernacione tocius mundi unus est fons, unus est Deus, in quo est omnis potencia, a quo omnes alie potencie derivantur, et in quo omnes potencie reducuntur, sic et in gubernacione hominum et in tota ecclesia militante oportet, quodo unus sit fons, unum sit caput in quo sit plenitudo potestatis, in quo sit omnis potencia quase super corpus mysticum sive super ipsam ecclesiam, apud quem sit uterque gladius quia aliter non esset in eo omnis potencia". *De ecclesiastica potestate, III, 2*.

15 GILSON, *op.cit.*, p. 507-509.

era regido através de juizes, que eram instituídos pelos sacerdotes. (...) Todos os reis cristãos, todos os príncipes fiéis devem refletir de onde veio o poder régio e como o Senhor mandou que fosse constituído um rei sobre o povo fiel; e descobrirão clara e manifestamente que tal poder foi constituído através do sacerdócio. Portanto, o poder régio não veio também diretamente de Deus como o sacerdotal, mas aquele veio através deste e, conseqüentemente, debaixo deste¹⁶.

O Papa, chefe supremo da *Ecclesia-Christianitas*, é o Vigário de Cristo e, por isso, o detentor da *plenitudo potestatis*. Por isso, é da sua competência explicitar a doutrina cristã e proporcionar aos fiéis os meios necessários para alcançarem a vida eterna, os quais não pertencem à missão dos reis. Portanto, os reis dependem do Papa. Sendo assim, a superioridade papal é causa e fundamento do poder temporal, bem como tem o Pontífice direito de exercer o domínio sobre todas as pessoas, uma vez que está clara a sua superioridade. E esse domínio foi-lhe dado pelo próprio Jesus Cristo. A Igreja tem as duas espadas, uma para o uso, e outra à sua disposição. O reino só possui uma espada, cujo uso lhe é permitido por uma disposição da Igreja.

Mas o poder régio não seria constituído sob o poder eclesiástico, a não ser que as coisas temporais, que estão sob o poder do rei, estivessem colocadas sob o poder do Sumo Pontífice. Daí,

16 "Errant itaque dicentes, quod eque immediate a Deo sint sacerdotium et imperium vel sacerdotium et potestas regia, cum iubente Deo primus rex in populo fidelit fuit per sacerdotium institutus. Regebatur quidem primo populus Iudaicus, qui erat populus tunc fidelis, cui nunc succedit populus christianus, primo per iudices qui per sacerdotem intituebantur. (...) Omnes reges christiani, omnes fideles príncipes debent in se advertere, unde venit potestas regia et quomodo mandavit dominus, quod constitueretur rex super fidelit populo; invenient autem clare et manifeste, ut patuit, quod talis potestas fuit per sacerdotium instituta. Non ergo eque immediate a Deo est hec potestas et illa, immo est hec per illam, et per consequens est hec sub illa". *De ecclesiastica potestate, II, 5*.

quanto ao que se referia no começo deste capítulo, que o Sumo Pontífice não tem senão um dos gládios, dizemos que o poder terreno só tem o gládio material, mas o gládio espiritual de modo algum o tem, nem para o uso, nem à sua disposição; já o poder eclesiástico tem ambos os gládios: o espiritual para uso, e o material à disposição¹⁷.

Os monarcas possuem um poder mediato, isto é, vem de Deus através do Sacerdócio. O poder real é inferior e pode errar; por isso cabe à autoridade superior corrigi-lo e puni-lo. Deixando clara essa orientação, Egídio conclui o seu monumental projeto em favor da hierocracia, identificando o poder eclesiástico com o poder do Papa e lembrando que este é sem limites. O Papa sozinho é a própria Igreja, pode entender-se isso como uma cabeça que está isolada do corpo, tem-se aqui, a ideia máxima da hierocracia medieval e a tese de que o poder é um só.

Assim também na questão, porque nenhum outro, exceto o Sumo Pontífice, tem todo o poder que há na Igreja, recebe o poder eclesiástico com medida, enquanto que o Sumo Pontífice, porque tem todo poder que há nela, recebe-o sem medida. Ouçamos, portanto, todos igualmente o fim do exposto. Teme a Igreja e observa os mandamentos dela: a isso se ordena o homem. Deve-se temer a Igreja e devem-se observar seus mandamentos, ou seja, o Sumo Pontífice, que está no ápice da Igreja e pode ser chamando de "a Igreja", deve ser

17 "Sed non esset potestas regia sub potestate ecclesiastica constituta, nisi et ipsa temporalia, quibus preest potestas regia, essent sub potestate summi pontificis collocata; et quod tangebatur in promordio huius capituli, quod summus pontifex non habet nisi alterum gladium, dicemus, quod terrena potestas habet gladium materiale tantum, et nullo modo Nec ad usum nec ad nutum habet spiritualem; sed potestas ecclesiastica habet utrumque gladium, ut supra tetigimus, spiritualem ad usum, materiale ad nutum". *De ecclesiastica potestate, II, 5*.

temido e seus mandamentos devem ser observados, porque o poder dele é espiritual, celeste e divino, isto é, sem peso, número e medida¹⁸.

Roche afirma que, segundo Egídio, não existe assunto que não possa ser definitivamente objeto de consideração papal. Desaparece deste modo qualquer tipo de autonomia do poder temporal no exercício de suas funções. A execução de um determinado poder poderá ter como sujeito o príncipe, mas sempre será um poder delegado ou derivado. A autoridade radica em quem delega, e o fato da delegação e da existência do delegado em nada a diminui. Quem exerce um poder por delegação não é sujeito em sentido estrito desse poder, ainda que o exerça. Corresponderá sempre ao poder espiritual, portanto, decidir quando, onde e como há que intervir. O *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano culmina, deste modo, um processo que vai desde a distinção entre ambos os poderes no século V, distinção compatível com a afirmação de uma maior dignidade do poder espiritual, com a confusão do temporal e do espiritual, com a dissolução do temporal no espiritual, com a redução do temporal ao espiritual¹⁹.

Bertelloni salienta que depois do *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano, a expressão *plenitudo potestatis* só podia significar

18 “Sic et in proposito, quia nullus alius habet omne posse quod est in ecclesia, quilibet alius a summo pontífice accepit posse ecclesiasticum ad mensuram, summus autem pontifex, quia habet omne posse quod est in ecclesia, dicitur accepisse omne posse ecclesiasticum non ad mensuram. Finem ergo loquendi omnes pariter audiamus: Ecclesiam time et mandata eius observa, hoc est enim omnis homo, idest ad hoc ordinatur omnis homo. Ecclesia quidem est timenda et mandata eius sunt observanda, sive summus pontifex, qui tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesia, est timendus et sua mandata eius sunt observanda, sive summus pontifex, quia tenet apicem ecclesie et qui potest dici ecclesie et qui potest dici ecclesia, est timendus et sua mandat sunt observanda, quia potestas eius est spiritualis, celestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura”. *De ecclesiastica potestate*, III, 12.

19 ROCHE, Pedro. Dos poderes, una autoridad: Egídio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval Cristiano. In: ROCHE, Pedro (org.). **El pensamiento político en la Edad Media**. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, p.138-139.

a redução total do poder temporal ao espiritual e a consequente transformação do poder temporal em um simples modo accidental do exercício do absoluto poder papal. Essa redução total do poder temporal ao espiritual implicava a eliminação de toda entidade ontológica do poder temporal e a consequente anulação de um poder legítimo e diferente do poder espiritual²⁰.

Concluindo, podemos afirmar que para Egídio, se por *auctoritas*, entendemos soberania, fonte do direito e por *potestas*, sua execução, então existem dois poderes. Ainda que delegado, existe o poder temporal e é conveniente que exista, porém a sua consistência carece de substantividade como acontece com toda a realidade delegada à margem de quem delega. Egídio admite dois poderes, enquanto funções distintas, mas defende uma só autoridade, soberania ou plenitude de poder. Souza e Barbosa lembram-nos que Egídio Romano, baseando-se nas teses dos papas Inocêncio III e Inocêncio IV, considera que o Bispo de Roma pode interferir, quando há falta de juiz secular, nos casos de omissão ou parcialidade da autoridade civil, nas questões que dependem do tribunal eclesiástico, nos momentos de vacância do trono imperial e nos territórios papais. Também nos casos de dízimo, de herança ou dote ligados ao sacramento do matrimônio, além disso, nas situações *ratione peccati*, pois o Papa é o responsável pelo bem espiritual dos fiéis, sendo assim, também pode intervir numa guerra ou quando um tratado de paz for rompido por príncipes cristãos e sempre que surgirem questões ambíguas ou difíceis ou *extra leges*.²¹ Esta plenitude do poder concentra-se no Papa e, neste sentido, a posição de nosso autor é de demonstrar um monismo político. Outros autores como João Quidort e Tomás de Aquino defenderam a dualidade do poder, reconhecendo certa autonomia e autoridade em ambos. Egídio destaca-se como o principal teórico de uma teocracia pontifícia.

20 BERTELLONI, F. “Sobre las fuentes de la Bula Unam sanctam”. In: PENSIERO Politico Medievale, v.II Bologna: Pàtron Editore, 2004. p.126.

21 Cf, SOUZA, J.; BARBOSA, J. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p.166-167.

Referências

AEGIDIUS ROMANUS. **De ecclesiastica potestate**. Edição latina por Richard Scholz, Aalen, 1961.

_____. **Sobre o poder eclesiástico**. Tradução de Cléa Lejbman e Luís De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

BERTELLONI, Francisco. Sobre las fuentes de la Bula Unam Sanctam. In: **Pensiero Politico Medievale**. Bologna: Pàtron Editore, 2004, p.126.

DE BONI, Luís. **De Abelardo a Lutero. Estudos sobre filosofia prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

GILSON, Étienne. **La Philosophie au Moyen Âge**. 12.ed. Paris: Payot, 1952.

MCGRADY, A. S. (org.). **Filosofia Medieval**. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Tradução de Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1993.

ROCHE, Pedro. Dos poderes, una autoridad: Egídio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval Cristiano. In: ROCHE, Pedro (org.). **El pensamiento político en la Edad Media**. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, p.113-140.

SARANYANA, Josep- Ignasi Saranyana. **A Filosofia Medieval. Das origens patrísticas à escolástica barroca**. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006.

SOUZA, José A.; BARBOSA, João M. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

ULLMANN, Walter. **Escritos sobre teoria política medieval**. Tradução de Marcelino Barbutto. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

_____. **Medieval Political Thought**. New York: Penguin Books, 1965.

**“Los sarracenos y judíos creen
que nosotros creemos...”
Ramon Llull y el problema de la
percepción percibida de los infieles**

Alexander Fidora – Barcelona/Espanha

Introducción

Es bien sabido que con la traducción de los textos islámicos que contribuyeron al *corpus islamo-latinum* durante el siglo XII y con la posterior intensificación de las actividades misioneras, sobre todo durante la primera mitad del XIII, aumentó considerablemente la información sobre el Islam en el mundo latino.

De esta manera, los teólogos cristianos de los siglos XIII a XV, disponiendo de diversas traducciones latinas de los textos fundacionales del Islam así como también de informes redactados por misioneros como Giovanni di Piano Carpini, iban adquiriendo una visión cada vez más completa –no necesariamente más correcta– de las doctrinas de la religión musulmana.

Este incremento significativo de información entre los teólogos y filósofos latinos no se limitaba a las doctrinas de los musulmanes en sentido estricto, sino que conllevó, al mismo tiempo, un mayor conocimiento de la información que éstos –los musulmanes– manejaban, no ya sólo de su propia religión, sino también respecto de la fe cristiana. Así, junto con las doctrinas islámicas, llegó a Occidente también la crítica del Islam a la religión cristiana, sea ya por las referencias al cristianismo que ofrece el mismo Corán o por las objeciones que tuvieron que enfrentar los misioneros cristianos

y que recogieron, posteriormente, en sus relatos. Se configura así un nuevo campo de saber de los cristianos acerca de la información de los no-cristianos sobre su fe.

La percepción percibida: de la polémica a la hermenéutica

Una de las reacciones más famosas suscitada por este nuevo saber es el tratado *De rationibus fidei* de Tomás de Aquino. Escrito poco después de su obra apologética principal, la *Summa contra gentiles*, este tratado intenta responder a las instancias de un tal Cantor Antiochenus – supuestamente un misionero dominico activo en Oriente. Al principio de la obra, Tomás de Aquino resume los datos que le presenta el Cantor de Antioquia relativos a cómo los así llamados ‘infiel’ retratan la religión cristiana. Refiriéndose a las palabras del Cantor, dice así:

Como nos cuentas, lo que los infieles combaten y ridiculizan es lo siguiente: a saber, dices que los sarracenos se ríen (*irrident Saraceni*) de que digamos que Cristo es Hijo de Dios, pues Dios no tiene mujer; y opinan que estamos locos porque profesamos tres personas en Dios, pensando que con esto profesamos tres dioses. [...] Y echan en cara a los cristianos comer cada día en el sacramento del altar a su Dios, y que el cuerpo de Cristo, aunque fuese tan grande como una montaña, ya debería haberse consumido del todo.¹

1 Tomás de Aquino, *De rationibus fidei*, 1: “Irrident enim Saraceni, ut dicis, quod Christum Dei filium dicimus, cum Deus uxorem non habeat; et reputant nos insanos, quod tres personas confitemur in Deo, per hoc aestimantes nos tres deos profiteri. [...] Improperant etiam Christianis, quod cotidie in altari comedunt Deum suum, et quod corpus Christi, si esset ita magnum sicut mons, iam deberet esse consumptum.”

Según el Cantor, los musulmanes exhiben una imagen deformada de los aspectos doctrinales y prácticos más característicos del Cristianismo, a saber, la Trinidad, la Cristología, la soteriología y el rito eucarístico, denunciando éste último como teofagia.²

Es para refutar esta representación distorsionada del cristianismo que el Aquinate redacta *De rationibus fidei*. De acuerdo con sus principios filosófico-teológicos, esta refutación tiene que ser apologética en sentido estricto, es decir, no puede probar las doctrinas y la legitimidad de las prácticas del cristianismo, sino que únicamente puede invalidar las objeciones que se le hacen y mostrar que las doctrinas cristianas no son imposibles ante la razón humana, si bien la sobrepasan.

Cabe advertir que a pesar de su talante defensivo, la apologética de Tomás de Aquino no está exenta de tonos polémicos. Así, en *De rationibus fidei* el Aquinate insiste una y otra vez en que la información errónea que ponen en circulación los musulmanes responde a un claro esfuerzo de degradación y ridiculización de la fe cristiana: la *irrisio infidelium*. Es más, parte de su estrategia de invalidación de los argumentos musulmanes consiste en exponer que éstos mismos son ridículos: “Primum igitur considerandum est derisibilem esse irrisionem qua nos irrident – En primer lugar hay que decir que es ridícula la ridiculización con la cual nos ridiculizan.”³

Contrasta con esta reacción la valoración que por los mismos años haría Ramon Llull (1232-1316) de la información de los ‘infiel’ acerca del cristianismo. Así, desde sus primeras obras se puede observar un interés auténtico en cómo perciben e interpretan los musulmanes las doctrinas y prácticas específicas del cristianismo.

2 Véase sobre este último tópico, entre otros textos, la *Crónica* de Guillermo de Nangis: *Chronique latine de Guillaume de Nangis, de 1113 à 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368*, Editor H. Géraud, vol. I, París 1843, p. 363.

3 Tomás de Aquino, *De rationibus fidei*, 3.

En su temprano *Llibre de contemplació en Déu*, de 1271-73, por ejemplo, Llull aborda este asunto con el foco puesto en el tema de la Encarnación,⁴ que, como acabamos de ver, también está en el centro de la discusión en *De rationibus fidei*. En una alocución a Dios, Llull dice lo siguiente:

Si lo vostre aveniment conté tot ordonament e tota saviea, so que·ls infeels creen de nosaltres cathòlics conté tota fullía e tot desordonament; car con ells oen que nos deyem que la divinal essencia es ajustada ab natura d'ome, cuiden-se que nos cream que la deitat s'alterás e·s mudás en natura d'omenitat: e con ells oen que nos deym que vos agués fam e set e calt e fret e treball e mort, cuiden-se que nos creegam que la deitat agués fam e set e que murís.⁵

Como se refleja en esta cita, Llull analiza la percepción de las doctrinas y prácticas cristianas por parte de los musulmanes desde una perspectiva comunicativa. En su interpretación, no se trata de una información manipulada con la que los musulmanes quieren degradar y ridiculizar el cristianismo; más bien estamos ante una cuestión de hermenéutica, como se desprende claramente de la expresión: “cuando ellos oyen que nosotros decimos” (*con ells oen*

4 Para un análisis de la cuestión doctrinal que está en juego, cf. Jordi Gayà, “*Ipsi non credunt, quod credamus sicut credimus*. Cristología luliana en *Arbor scientiae*, XIII”, en: Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda y Peter Walter (eds.), *Arbor scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, Turnhout 2002, p. 273-286.

5 Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Déu*, cap. 53, núm. 25, ed. Antoni Alcover (ORL 2), Palma 1906, p. 281. Traducción: “Del mismo modo que Vuestro adviento está lleno de orden y de sabiduría, así lo que creen los infieles de nosotros está lleno de locura y de desorden. Porque cuando ellos oyen que nosotros decimos que la divina esencia se une a la naturaleza humana, piensan que nosotros creemos que la divinidad se altera y se muda en naturaleza humana. Y cuando oyen que decimos que Vos tenéis hambre y sed y calor y frío y sufrimiento y que padecéis la muerte, piensan que creemos que la divinidad tiene hambre y sed y que muere.”

que nos deyem), que Llull repite en varias ocasiones. En consecuencia, la fórmula de Tomás de Aquino “se rien de que digamos” (*irrident quod nos dicimus*), se convierte en “piensan que nosotros creemos” (*cuiden-se que nos cream*).

Con todo, también Llull reconoce que la información manejada por los musulmanes está distorsionada; pero, según él, esta deformación no resulta de la *irrisio infidelium*, o sea de una voluntad denigradora de los musulmanes, sino, como dice seguidamente en el *Llibre de contemplació*, de un engaño situado en el plano gnoseológico: “[...] con oen parlar de la vostra encarnacio, cuiden que nosaltres creegam que la deitat se pervertís en humanitat: e axí romanen, Sènyer, enganats los infeels, e innoren la disposicio e la manera en la qual los feels crestians creen en vostra encarnacio”.⁶

Esta explicación gnoseológica se repite en otros capítulos del *Llibre de contemplació*, como, por ejemplo, en el capítulo 42, donde Llull recurre, nuevamente, a la categoría del engaño para explicar la dificultad que tienen algunos en aceptar el rito eucarístico: “Car en so que en la hostia no poden ymaginar carn ni sanc segons los .v. senys corporals, per assò esdevenen descreents que fer se pusca; mas d'aquest engany saidaríen si ells anaven per la via de la potencia racional”.⁷

La percepción musulmana de determinadas doctrinas y prácticas del cristianismo estaría, pues, sujeta a un engaño de fondo debido a una mala disposición de la potencia racional, el cual, a su vez, les lleva a afirmar la imposibilidad de ciertas creencias.

6 *Ibid.*, cap. 53, núm. 25, p. 281. Traducción: “[...] cuando [los infieles] oyen hablar de Vuestra Encarnación, piensan que nosotros creemos que la divinidad se pervierte en humanidad: y por eso, Señor, los infieles están engañados e ignoran la disposición y la manera según la cual los fieles cristianos creen en vuestra Encarnación.”

7 *Ibid.*, cap. 42, núm. 14, p. 212. Traducción: “Dado que en la hostia no pueden imaginar ni carne ni sangre con los cinco sentidos corporales, por eso no creen que se pueda hacer; ahora bien, de ese engaño saldrían si fuesen por el camino de la potencia racional.”

Ante tal situación, la obligación del interlocutor cristiano debería ser, de acuerdo con Llull, explicar de manera clara y exhaustiva su fe a los no-cristianos – una obligación con la cual el cristiano cumple mal a causa de su ofuscación por el pecado original. Así, en el *Llibre del gentil* de 1274-83 Llull escribe:

Per lo nostre peccat, nosaltres crestians son negligents a significar e a demostrar nostra creenssa als infeels, e ells an dur coratge e gros enteniment a entendre nostra ley. On nos no creem aquella encarnació que ells se cuyden que cream, e la creenssa que nos creem en la encarnació del Ffill de Deu es altra que ells no cuyden; e per assó no-ns podem avenir, e contrastam-nos sobre diverses opinions.⁸

Llegar a la congruencia entre lo que los musulmanes opinan acerca de los contenidos de la fe cristiana por un lado y la fe cristiana como es vista por los cristianos mismos por el otro, es, según Llull, indispensable para establecer un acuerdo y “avenirse”. Como se desprende de la última cita, se trata de una tarea que implica el esfuerzo de ambas partes: la buena disposición para explicar la fe y una disposición no menos buena para entenderla.

Desde esta perspectiva, la consciencia de cómo ambos lados se perciben el uno al otro, lejos de ser motivo para irrisiones mutuas,

8 Ramon Llull, *Llibre del gentile dels tres savis*, III, 8, ed. Antoni Bonner (NEORL 2), Palma 2001, p. 131. Traducción: “Por nuestro pecado, nosotros, los cristianos, somos negligentes y no explicamos y demostramos nuestras creencias a los infieles; y ellos tienen el corazón duro y el entendimiento demasiado grueso para entender nuestra ley. Porque nosotros no creemos en aquella Encarnación de la cual ellos piensan que nosotros la creemos; y la creencia que nosotros creemos de la Encarnación del Hijo de Dios es diferente de lo que ellos piensan. Y por eso, no nos podemos avenir, y nos encontramos en un conflicto de opiniones.”

es para Llull una condición hermenéutica imprescindible para producir un acercamiento entre los representantes de diferentes religiones.⁹

La percepción de la fe del ‘otro’ como problema epistemológico

Al largo de los años, la fórmula “piensan que nosotros creemos” (*cuiden-se que nos cream*) se convertiría en un motivo central en el pensamiento interreligioso de Llull. La encontramos sobre todo en sus escritos latinos, donde se expresa de manera especialmente incisiva. Así, en una de las obras más importantes de Llull sobre la misión, esto es, el *Liber de passagio* de 1292, dedicado al Papa Nicolás IV, se hallan varias referencias a este recurso apologético:

Iterum credunt [Saraceni] quod nos credimus Deum fuisse alteratum in incarnatione et quod fuit Deus passus in passione Christi. Et multa alia opinantur, quod credamus, quae non credimus. Ita quod, si ipsi Saraceni scirent nostrum modum credendi, multi ad fidem nostram venirent; et maxime illi, qui sunt magni inter ipsos in scientia.¹⁰

9 Véase sobre el valor hermenéutico de este principio Fernando Domínguez, “Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage”, en: Klaus Jacobi (ed.) *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübinga 1999, p. 263-290, sobre todo p. 267-268.

10 Ramon Llull, *Liber de passagio*, Quomodo Terra Sancta recuperari potest, ed. Fernando Domínguez (ROL 28), Turnhout 2003, p. 329. Traducción: “[Los sarracenos] creen que nosotros creemos que Dios fue alterado en la Encarnación y que sufrió en la pasión de Cristo. Y muchas otras cosas opinan que creemos, y que en realidad no creemos. Por lo tanto, si estos sarracenos conocieran nuestro modo de creer, muchos de ellos vendrían a nuestra fe; y sobre todo aquéllos que son grandes conocedores de las ciencias.”

Y sigue el texto en la misma línea, extendiendo la mirada ahora también a los judíos:

Saraceni et Iudaei credunt quod nos credamus de benignissima trinitate et incarnatione Filii Dei haec, quae non credimus, opinantes, quod nos credamus tres deos esse distinctos in essentia et natura, et in tempore et in locis diversis, ita quod dicunt, quod Pater fuit ante Filium, quia generans, et sic distinctus est a Filio in essentia, in tempore et in loco. [...] Et dicunt, nos implicare in Deo contradictionem ita, quod sit in ipso compositio et non compositio.¹¹

Comparando la formulación catalana de nuestro recurso apologético con su versión latina, salta a la vista que en latín su contenido se llega a expresar con un grado de precisión y una agudeza superiores: si más arriba hemos observado la transformación de la expresión tomasiana de “irrident quod dicimus” en “cuiden-se que nos cream”, ahora se advierte una transformación ulterior que lleva de “cuiden-se que nos cream” a “credunt quod nos credamus”. Esta traducción no es tan inocente como podría parecer, ya que el verbo catalán “cuidar” se corresponde con el latín “cogitare”, es decir, pensar u opinar, y no, o al menos no en un primer sentido, con “credere”. Lo que Llull quiere subrayar con esta fórmula, aparentemente circular, es que estamos ante creencias sobre creencias, es decir “second-order-beliefs”.

11 *Ibid.*, Tractatus de modo convertendi infideles, III, p. 342. Traducción: “Los sarracenos y los judíos creen que nosotros creemos (*credunt quod nos credamus*) cosas de la Santísima Trinidad y de la Encarnación del Hijo, que de hecho no creemos, en tanto que creen que nosotros creemos en la existencia de tres dioses que se distinguen por esencia y naturaleza, hallándose en tiempos y lugares diversos. Así dicen que el Padre fue antes que el Hijo, dado que lo engendra, de manera que es distinto del Hijo en esencia, tiempo y espacio. [...] Y dicen que nosotros colocamos una contradicción en Dios, en tanto que en él habría composición y no la habría.”

Este juego de perspectivas llega a su máxima complicación en el *De fine*, de 1305, un libro capital para entender el ideario misionero de Llull; todo el apartado de esta obra dedicado a los musulmanes gira entorno a lo que éstos creen, erróneamente, sobre las doctrinas y prácticas cristianas. Encontramos aquí frases como la siguiente: “Ipsi [Saraceni] non credunt quod credamus in incarnatione sicut credimus, ex eo quia credunt quod credamus quod Deus diviserit se in tres partes”.¹²

Esta frase resume la compleja estructura de los “second-order-beliefs”, que son, de hecho, ellos mismos objeto de la creencia de Llull acerca de ellos (Llull cree que los musulmanes creen que los cristianos creen...). Aunque Llull no llega a problematizar este último aspecto, es decir, que su propia percepción de la percepción de los musulmanes es una creencia de tercer orden que tematiza la creencia de segundo orden de los musulmanes sobre las creencias de primer orden de los cristianos, hay que constatar que el cuadro que presenta de la problemática epistemológica es altamente diferenciado.

Ahora bien, como hemos dicho antes, la traducción de “cuidar”, es decir, pensar u opinar, por “credere” no es nada inocente. Al equiparar formalmente el “credere” de los musulmanes acerca de la religión cristiana con el “credere” de los cristianos en su fe, Llull sugiere que se trata de formas de conocimiento comparables, si no idénticas. En otras palabras, al usar el verbo “credere” indiscriminadamente para ambos fenómenos, Llull no distingue entre el hábito intelectual de la *opinio* y el hábito espiritual de la *fides*.¹³

12 Ramon Llull, *De fine*, I, 2, ed. Alois Madre (ROL 9), Turnhout 1981, p. 255.

Traducción: “[Los sarracenos] no creen que nosotros creemos en la Encarnación tal y como creemos, ya que creen que nosotros creemos que Dios se dividió en tres partes.”

13 Se trata de una distinción bien asentada en tiempos de Llull. De hecho, parte de la controversia entre Bernardo de Claraval y Pedro Abelardo, que llevó a su condena en el Concilio de Sens (1141), giraba entorno a la definición de Abelardo de la fe como un acto estimativo o de *existimatio*, que Bernardo interpretó como mera opinión. Cf. Peter Dinzelbacher, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1998, p. 241.

Para Llull, tanto la opinión de los musulmanes sobre la fe de los cristianos como la fe de los cristianos en su religión son creencias; lo único que las diferencia es que una es de primer orden, mientras que la otra es de segundo. Con esa identificación, Llull retoma indirectamente el concepto platónico de la *doxa*: es decir, la opinión –sea religiosa o secular– que tanto puede ser verdadera como falsa.¹⁴ Y de la misma manera que en el mundo griego se le contraponen a la *doxa* la *episteme*, Llull, en el pasaje que hemos citado más arriba, y en otros más, introduce los conceptos de “scire” y de “scientia” como correctivos: “Si ipsi Saraceni scirent nostrum modum credendi, multi ad fidem nostram venirent; et maxime illi, qui sunt magni inter ipsos in scientia.” Es decir, la congruencia entre la creencia que tienen los musulmanes acerca de las doctrinas cristianas por un lado, y la creencia de los cristianos vista por ellos mismos por el otro, sólo puede realizarse si sobre el plano epistemológico estas creencias se convierten en un saber discursivo, en *scientia*.

Esto queda más patente aún si consideramos el contexto más amplio en el cual se ubica el recurso apologético del “credunt quod credamus”, a saber la divisa luliana del “[infideles] nolunt dimittere credere pro credere” – “los infieles no quieren cambiar un creer por otro creer”. De esta suerte, el tema de “credunt quod credamus” se halla en estrecha relación con la famosa anécdota que Llull narra en *Liber de fine* y en otros escritos suyos acerca de un misionero cristiano que convence a un rey musulmán de la falsedad del Islam. Al pedirle a este misionero seguidamente que demuestre la verdad del cristianismo, éste –que tal vez sea una caricatura de

14 Esta particular definición de la fe, con la cual Llull se distingue claramente de sus contemporáneos, está presente en sus obras desde el inicio de su producción filosófico-teológica. Cf., por ejemplo, Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Déu*, cap. 154, núm 7, Ed. Antoni Alcover (ORL 4), Palma 1910, p. 324: “Fe es cosa qui pot esser en veritat o en falsetat [car fe no detría en cosa en la qual] pot hom haver creensa; e raó, Sènyer, null temps no está si no en veritat. On, so per que creensa pot esser en veritat o en falsetat, es per so car fe no detría enfre ver e fals: mas car raó detría enfre ver e fals, per assò cové que tot so qui sia raó sia ver.”

Ramon Martí– confiesa que la verdad cristiana es tan sublime que no puede ser demostrada. El rey africano, nada satisfecho con esta respuesta, se burla de dicho misionero, tomando sus palabras como una broma (*pro trufa habuit*).¹⁵

Curiosamente es aquí donde reaparece el tema tomasiano que hemos apuntado al principio de este artículo: la *irrisio infidelium*.¹⁶ Para Llull, lo que ridiculiza la fe cristiana no son las malformadas representaciones musulmanas de sus doctrinas y prácticas, como la eucaristía teófaga, sino la impotencia de los cristianos de presentar su religión adecuadamente. De acuerdo con Llull, el problema fundamental no es, pues, la representación deformada en sí, sino la presentación desinformada que está en su origen; ya que, a sus ojos, sin una explicación racional, o sea filosófica, de las doctrinas, resulta imposible corregir la percepción distorsionada que de ellas tienen los otros.

15 Ramon Llull, *De fine*, op. cit., I, 2, p. 256 y, sobre todo, I, 5, p. 267: “Accidit, quod Tunicio fuit quidam rex Saracenus, qui Miramamoli vocabatur. Et adhuc non est diu, unus religiosus christianus arabice huic probavit, quod Saracenorum lex erat falsa; et hoc est facile ad probandum. Tunc rex sibi dixit, quod christianorum fidem approbaret; et ipse deinde se faceret christianum, et omnes alios de sua patria faceret baptizari. Dictus religiosus non erat multum litteratus in philosophia nec in theologia, et respondit, quod christianorum fides non erat probabilis, sed credibilis tantum. Et tunc rex pro trufa habuit dicta sua; et dixit ei, quod nolebat credere pro credere dimittere, sed bene credere dimitteret pro intelligere veritatem.”

16 Cf. Vincent Serverat, “La ‘irrisio fidei’. Encore sur Raymond Lulle et Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 90 p. 435-448, 1990. Como apunta Serverat, el aspecto irrisorio también se subraya en la versión de esa anécdota contenida en Ramon Llull, *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, ed. Eugène Kamar, “Projet de Raymond Lull *De acquisitione Terrae Sanctae*. Introduction et édition critique du texte”, *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 6 (1961), pp. 103-131, aquí p. 127: “Ulterius sciebat loqui hebraice iste frater et inter alios cum quodam Judaeo valde hebraico litterato et magistro Barcinonae frequentius disputabat; qui Judaeus aliquoties mihi dixit; nam pluries dixerat illi fratri, quod si in fide sua promittebat se intelligere quod credebat, ipse se faceret christianum. Et frater respondebat quod intelligere non poterat; quare Judaeus remansit sicut erat, *spernendo legem nostram* tamquam improbabilem et non veram.” (El subrayado es mío.)

A modo de conclusión

Para concluir estas reflexiones sobre las diferentes perspectivas que se cruzan y entrelazan en la visión luliana del encuentro del Cristianismo con el Islam, y también con el Judaísmo, quisiera llamar la atención sobre la actualidad de la cuestión que he expuesto.

El problema que aparece en Tomás de Aquino y en el cual profundiza Lull desde un planteamiento hermenéutico, no es sólo medieval, por así decirlo. Se da, de forma casi idéntica, en las ciencias religiosas, y sobre todo en la religión comparada, de nuestros días. Así, en un artículo poco conocido de Raimon Panikkar, el célebre filósofo y teólogo catalán, fallecido el 26 de agosto de 2010, plantea el siguiente dilema. Pongamos que unos etnólogos describen de manera exhaustiva las costumbres y los ritos de una tribu animista. Aunque lo hagan de acuerdo con los más altos estándares científicos de su disciplina, es más que probable que los miembros de dicha tribu no se reconozcan en su descripción. Existe, por lo tanto, una incongruencia entre la percepción y descripción ajena por un lado y la autopercepción y autodescripción por el otro. Ahora bien, para Panikkar, como para Tomás y Lull, esta incongruencia debe ser superada si se quiere llegar a una comprensión de las religiones que posibilite una aproximación tanto teórica como práctica a las diferentes confesiones.¹⁷

Como hemos visto, la estrategia del Aquinate para eliminar esta discrepancia entre descripción ajena y autodescripción consiste

17 Cf. Raimon Panikkar, "Verstehen als Überzeugtsein", en: Hans-Georg Gadamer y Paul Vogler (eds.), *Neue Anthropologie, Band VII: Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil*, Stuttgart/Munich 1975, pp. 132-167, aquí pp. 144-145: "Untersuchen wir beispielsweise die Bräuche irgendwelcher 'animistischer' Stämme und beschreiben sie in allen Einzelheiten, wobei wir zugleich auch den logischen Zusammenhang zwischen ihnen zeigen usw. Da mögen wir 'M ist p' fast wie ein Photograph wiedergeben; übersehen wir jedoch die andere (tiefer liegende) Ebene, auf der der Wahrheitsanspruch sich erhebt, dann erreichen wir nicht wirklich die Sache, die wir beschreiben. Mit anderen Worten, die Gruppe M wird sich mit unseren rein phänomenologischen Erklärungen nicht zufrieden geben."

en denunciar la percepción deformada de los infieles como *irrisio infidelium* y refutar sus objeciones; Ramon Lull, en cambio, busca transformar las representaciones tanto del otro como suya en un saber sólido, avalado por la reflexión filosófica; para él, la *irrisio infidelium* no es la representación malformada por parte de los musulmanes, sino la presentación deficiente del cristianismo que no se sustenta en una base epistemológica segura. La estrategia de Panikkar para producir la congruencia entre hetero- y autodescripción de las doctrinas y ritos religiosos se resume, por su lado, en la siguiente frase: "La primera, si bien no la única condición para la validez de una interpretación es que el interpretado se reconozca en ella."¹⁸

A mi modo de ver, esta propuesta de resolver el antagonismo entre hetero- y autopercepción es altamente problemática en tanto que acaba otorgando un claro primado metodológico a la autopercepción como último criterio de verdad.¹⁹ Con todo, el ejemplo de Panikkar muestra hasta qué punto el problema de hetero- y autopercepción de las doctrinas y de los ritos religiosos que desarrolla Lull sigue siendo un punto candente y de gran interés, también filosófico, para el debate contemporáneo sobre cómo acercarse a las religiones.

18 *Ibid.*, p. 145: "Die erste, wenngleich nicht die einzige Bedingung für die Gültigkeit einer Interpretation ist also die, dass sich der Interpretierte darin wiedererkennt."

19 Para una discusión más detenida del planteamiento de Panikkar, véase Alexander Fidora, "Dubbio ed epoché: La fenomenologia del dialogo religioso di Raimon Panikkar a confronto", en: Ermenegildo Bidese et al. (Eds.), **Il Dio della ragione e le ragioni di Dio**, Milán: [s.n.], 2009. 2 vols., vol. II, p. 247-264.

Referència

RAMON LLULL, **Llibre de contemplació en Déu**. Editor: Antoni Alcover (ORL 2), Palma, 1906. Cap. 53, n. 25

_____. **Llibre del gentil e dels tres savis**, III, 8, ed. Antoni Bonner (NEORL 2), Palma, 2001.

_____. **Liber de passagio**, Quomodo Terra Sancta recuperari potest, ed. Fernando Domínguez (ROL 28), Turnhout, 2003.

_____. **De fine**, I, 2, ed. Alois Madre (ROL 9), Turnhout, 1981

_____. **Llibre de contemplació en Déu**, cap. 154, núm 7, ed. Antoni Alcover (ORL 4), Palma, 1910

_____. **Liber de acquisitione Terrae Sanctae**, Editor: Eugène Kamar, "Projet de Raymond Lull *De acquisitione Terrae Sanctae*. Introduction et édition critique du texte", *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 6, 1961. p. 103-131.

DINZELBACHER, Peter. **Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers**, Darmstadt: [s.n.], 1998.

DOMÍNGUEZ, Fernando. Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage", en: Klaus Jacobi (ed.), **Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter**, Tübingen: [s.n.], 1999. p. 263-290

FIDORA, Alexander. Dubbio ed epoché: La fenomenologia del dialogo religioso di Raimon Panikkar a confronto, en: Ermenegildo Bidese et al. (eds.), **Il Dio della ragione e le ragioni di Dio**, 2 vols., Milán, 2009, vol. II, pp. 247-264

GAYÀ, Jordi. Ipsi non credunt, quod credamus sicut credimus. Cristologia luliana en *Arbor scientiae*, XIII, en: Fernando Domínguez Reboiras, Pere Villalba Varneda y Peter Walter (eds.), **Arbor scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull**. In.: INTERNATIONALEN KONGRESSES AUS ANLASS DES 40-JÄHRIGEN JUBILÄUMS DES RAIMUNDUS-LULLUS-INSTITUTS DER UNIVERSITÄT FREIBURG I. BR., Turnhout, 2002. **Akten des...**, Turnhout: Instituts der Universität Freiburg i. Br, 2002. p.273-286.

NANGIS, Guillermo de. **Chronique latine de Guillaume de Nangis**, de 1113 à 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1368, Editor: H. Géraud, Paris: [s.n.], 1843. Vol. I

PANIKKAR, Raimon. Verstehen als Überzeugtsein, en: Hans-Georg Gadamer y Paul Vogler (eds.), **Neue Anthropologie**, Band VII: Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil, Stuttgart/Munich, 1975, p. 132-167.

SERVERAT, Vincent. La 'irrisio fidei'. Encore sur Raymond Lulle et Thomas d'Aquin, **Revue Thomiste**, n.90, 1990, p. 435-448.

La Interpretación del Prólogo de San Juan en Juan Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa¹

Klaus Reinhardt – Trier/Alemanha

Es bien sabido que existe una cierta afinidad espiritual entre Nicolás de Cusa y Juan Escoto Eriúgena.² Al fin de la edad media, Nicolás de Cusa (1401-1464) reasumió la grandiosa visión del universo que Eriúgena, basándose en un platonismo cristiano marcado por San Agustín y Pseudo-Dionisio Arepagita, presentó en los albores de esta época, a mediados del siglo IX, en su obra *Periphyseon (De divisione naturae)*.

No es fácil probar un influjo directo de Eriúgena en el Cusano. Eriúgena, ya en su tiempo un pensador solitario, en la edad media se hizo sospechoso del panteísmo de modo similar que Amalrico de Bena, condenado en 1210 por la iglesia. Pocos años después, en el año 1225, el papa Honorio III en una carta dirigida a los obispos de Francia dio la orden de recoger todos los ejemplares de la obra “*Perifisis*” (*Peri physeon*) “que rebosan de los gusanos de una perversidad herética” y de quemarlos.³ No extraña pues que el influjo de Eriúgena en la edad media quedó restringido.

1 Este estudio se basa en una ponencia presentada en la “International Conference Eriugena Cusanus” en Lublin (Polonia), 22-24 de septiembre de 2009.

2 Cf. Riccati, “Processio”, 9; Bauchwitz, *El Neoplatonismo de Juan Escoto*; id., *A caminho do silêncio*.

3 *Chartularium universitatis Parisiensis I*, 106-107. Cf. Lucentini, *Le annotazioni di Nicola Cusano*, 19-21; Beierwaltes, *Theophanie*, 105. Cf. también la referencia de Beierwaltes (p. 105-106) a una carta de Johannes Keck al Cusano de principios de 1450: „Et certe, Vercellensi (nota del autor: Senonensi?) concilio si tuus spiritus quondam affuisset, nullatenus illud Johannem Scotum librorum beati Dionysii translatores condemnasset.“

Sin embargo, en la *Apologia doctae ignorantiae* compuesta en 1449, el Cusano defendió dos veces la teología de Eriúgena. En el apartado 30 elogia a “Johannes Scotigena”, junto con otros comentadores de la *Mystica theologia* de Dionisio, como el monje Máximo (= Maximus Confessor), Hugo de s. Víctor, Roberto de Lincoln y el abad de Vercelli (= Thomas Gallus), reconociendo que estos han preparado la teología de la docta ignorancia.

Por segunda vez, en el apartado 43 de la *Apologia*, el Cusano vuelve sobre el libro *Periphyseon* de Escoto Eriúgena, advirtiendo del peligro de hacer accesible a gente de ingenio débil determinados libros como son las obras de Dionisio, de Mario Victorino “ad Candidum Arrianum”, la “Clavis physicae Theodori” (= Honorius Augustodunensis), „Johannis Scotigenae Periphyseos“, además las obras de David de Dinanto, los comentarios de Iohannes de Mossbach a las proposiciones de Proclo y obras similares.

Con estos testimonios elogiosos de la obra de Eriúgena no extraña que el Cusano ha poseído, leído y utilizado obras de Eriúgena. Afortunadamente, a pesar de las prohibiciones eclesiásticas se conservaron algunos manuscritos de la obra principal de Eriúgena *Periphyseon*. Además sobrevivió esta obra también en la *Clavis physicae* de Honorio Augustodunense que contiene la versión II (según la edición de Jeauneau) del primer libro de *Periphyseon*. En cuanto sepamos, tres manuscritos de la obra eriugeniana se encontraron en la posesión del cardenal, por lo menos durante algún tiempo:

London, British Library, Additional 11035, f. 9r-85v: *De divisione naturae* lib. I. El códice fue copiado a finales del siglo XI en el monasterio trevirense de San Eucario (hoy San Matías) y conservado allí hasta los años 1550/1575.⁴ El texto lleva notas marginales de un autor anónimo del siglo X/XI, editadas por Paolo

⁴ Iohannis Scotti seu Eriugeneae Periphyseon Liber I, p. VII-VIII (descripción del códice por E. Jeauneau).

Lucentini, y además otras notas marginales de Nicolás de Cusa, editadas por Josef Koch.⁵

Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6734 : [Honorius Augustodunensis] *Clavis physicae*.⁶ Las notas marginales del Cusano fueron editadas por Paolo Lucentini.⁷

Bernkastel-Kues, Bibliothek des Cusanus-Hospitals, cod. Cus. 202, f. 1-202: [Honorius Augustodunensis] *Clavis physicae*. El códice fue escrito en el siglo XV.⁸ Si bien carece de notas marginales, su presencia en la biblioteca del cardenal demuestra una vez más el interés de éste por la obra.

A continuación voy a dejar a parte las notas marginales cusanas a las obras *Periphyseon* y *Clavis physicae*,⁹ centrándome en otro género literario que une a nuestros dos autores, es decir la exégesis bíblica. Tanto Juan Escoto Eriúgena como Nicolás de Cusa no eran solamente filósofos, sino también intérpretes de la Biblia, aunque no eran biblistas en el sentido estricto de la palabra como por ejemplo Rabano Mauro o Nicolás de Lira. Los dos, el Eriúgena y el Cusano, parten de la convicción de que la verdad divina se ha manifestado tanto en la Sagrada Escritura como en la naturaleza y la razón humana, así que fe bíblica y razón no se excluyen, sino se complementan. Por consiguiente, los comentarios bíblicos y los sermones son testimonios importantes de su pensamiento.¹⁰

⁵ Beierwaltes, *Theophanie*, 107-108. Las glosas del siglo XI han sido editadas por P. Lucentini (*Platonismo medievale*, 113-124). Las otras glosas, identificadas por Raymond Klibansky como cusanas, han sido editadas por Josef Koch; véase *Kritisches Verzeichnis*, MFCG 3 (1963) p. 84-100.

⁶ Descripción en CCCM 161, p. LXV-LXVI.

⁷ Lucentini, *Le annotazioni di Nicola Cusano*, 19-48, las anotaciones han sido publicadas primeramente en Lucentini, *Platonismo medievale*, 77-109. - Jeauneau, CCCM 161, no menciona el manuscrito.

⁸ Cf. MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung*, 188. Jeauneau y Lucentini no mencionan este manuscrito.

⁹ Cf. Beierwaltes, *Theophanie*.

¹⁰ Hay de Juan Escoto Eriúgena glosas al Antiguo Testamento: *Glossae divinae historiae*. No es probable que Nicolás de Cusa conocía estas glosas..

A continuación me centraré en la exposición del prólogo al evangelio de San Juan, que fue interpretado por los dos autores, preguntando si Eriúgena ha influenciado al Cusano.

Permítanme algunas observaciones preliminares sobre los textos.

Eriúgena trató dos veces el evangelio de San Juan. En primer lugar intentó un comentario a este evangelio, que quedó incompleto (abarca solamente los versículos 1,11-29; 3,1-4,28a; 6,5-14) y fue transmitido, según se sepa, en un único ejemplar, el códice 81 de la Bibliothèque de ville de Laon. Esta copia es de gran valor. Era muy probablemente el ejemplar de mano de Juan Escoto Eriúgena; fue escrita bajo la supervisión del maestro y llegó a finales del siglo IX o comienzos del X a la catedral de Laon, donde Anselmo de Laon (+1117) lo utilizó para la *Glossa ordinaria*. Todavía más resonancia en la teología de la edad media y moderna obtuvo otra exposición eriugeniana del evangelio de San Juan, es decir su sermón sobre el prólogo de San Juan. No forma parte del comentario, sino es una homilía independiente, destinada probablemente para la tercera misa de Navidad cuya lectura evangélica es precisamente el prólogo de San Juan: “Al principio era el Verbo ... y el Verbo se hizo carne.” Esta homilía, llamada según las palabras iniciales “Vox spiritualis”, tuvo en la edad media mucha difusión. Sin embargo, no se consideraba obra de Eriúgena; hasta Erasmo fue atribuido a otros autores, preferentemente a Orígenes.¹¹

Las dos exposiciones del evangelio de San Juan no son productos accesorios del pensamiento de Eriúgena. Dom Cappuyns comparó la obra de Eriúgena con un tríptico, en cuyo centro está *Periphyseon* y en las alas laterales las *Expositiones super caelestem hierarchiam de*

11 La homilía „Vox spiritualis“ cita a Dionisio; esto es para muchos autores medievales un argumento de que Dionisio Areopagita era un discípulo de San Pablo. Cf. Jeauneau en CCCM 166, p. VIII : « La légende dionysienne du Corpus areopagiticum et la légende origénienne de la Vox spiritualis se prêtèrent ainsi un mutuel et fallacieux appui. »

Pseudo-Dionisio por una parte, por la otra el comentario al evangelio de San Juan y la homilía sobre el prólogo.¹² En nuestro tiempo se revalorizaron estos dos escritos. Aparecieron gracias a los esfuerzos de Edouard Jeauneau dos ediciones críticas del texto latino. Después de haber publicado en 1969 y 1972 en la colección de las *Sources chrétiennes* las dos exposiciones al evangelio de San Juan con introducción, comentario y traducción francesa,¹³ Jeauneau volvió a editar en 2008 el texto latino en una forma revisada en la colección *Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis*, vol. 166.¹⁴

A continuación nos restringimos a la homilía sobre el prólogo de San Juan. La homilía empieza con un elogio del autor del prólogo, el apóstol y evangelista Juan.¹⁵ Este es para Eriúgena el modelo del verdadero teólogo, como lo ha demostrado A. Kijewska en un excelente estudio.¹⁶ La interpretación de Juan parte del símbolo del águila que pertenece a los cuatro seres vivientes que rodean el trono de Dios (Ez 1,5; Apc 4,6) contemplando su gloria. En la homilía Eriúgena distingue bien esta visión contemplativa de Dios por San Juan del conocimiento de Cristo que confesó San Pedro en Cesárea de Filipo habiendo recibido una revelación divina (Mt 16,16-17) y del conocimiento místico que obtuvo San Pablo arrebatado hasta el tercer cielo (II Cor 12, 1-4) y del cual habla Dionisio Areopagita, el supuesto discípulo de San Pablo. Extraña que Eriúgena quien se orienta tanto en el Areopagita, conoce un grado del conocimiento de Dios que sobrepasa el saber del Areopagita y de su maestro Pablo. Solamente el apóstol y evangelista Juan recibió la gracia de la divinización, como lo indica ya el nombre: Iohannes significa gracia

12 Cappuyns, Jean Scot Erigène, 182. Ver también Jeauneau (ed.), Jean Scot, Homélie sur le prologue, 49, y Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, I, 183-195.

13 Jean Scot, Homélie sur le prologue (1969) y Jean Scot, Commentaire sur l'évangile de Jean (1972).

14 Iohannis Scotti seu Eriugenae Homilia super „In principio erat verbum“ et commentarius in evangelium Iohannis (2008)

15 Para la edad media Juan, hijo de Zebedeo, apóstol y evangelista, era autor del evangelio, de las cartas canónicas y del libro de la Apocalypsis.

16 Kijewska, The Eriugenian Concept of Theology.

de Dios. Por consiguiente, sólo Juan podía hablar más o menos adecuadamente de las cosas divinas. Lo que hizo en el prólogo según Eriúgena de una manera perfecta. El prólogo se distribuye en dos partes. Los versículos 1 – 5 tratan del monte, es decir, de las alturas de la teología. Esta es en primer lugar (versículo 1-2) la generación eterna del Verbo por el Padre y después en los versículos 3-5 la eterna creación del mundo en el Verbo divino. A las alturas celestes siguen en los versículos 6-14 los bajos terrestres. La luz divina se difunde sobre la tierra y aparece primeramente en la predicación del Bautista, luego en la encarnación del Verbo, a fin de que haga a todos los hombres hijos de Dios.

En esta homilía se hallan muchos pensamientos que Eriúgena ya ha expuesto en otros escritos. La peculiaridad de la homilía consiste en haber ordenado los dispersos pensamientos en una visión logocéntrica y cristocéntrica coherente del prólogo de San Juan. El principio del mundo según Gn 1,1, comentado por Juan Escoto extensamente en el segundo libro de *Periphyseon*, remonta en la homilía a sus orígenes en la eterna generación divina. Esta es la cumbre de la teología. Debida a la profundidad de la meditación y a la fuerza de sus imágenes, la homilía de Eriúgena pertenece a los ejemplos más sobresalientes de una teología poética en la edad media.¹⁷

Preguntémosnos a continuación, si los pensamientos de Eriúgena obtuvieron repercusión en Nicolás de Cusa.

A primera vista parece que podemos dar una respuesta positiva. En un sermón para la fiesta de la Navidad „*Verbum caro factum est*“, el sermón XIX predicado en la Navidad de 1438 en Coblenza, Nicolás cita extensamente el inicio de la homilía „*Vox spiritualis*“.¹⁸

17 Dronke, “Theologia veluti quaedam poëtria.”

18 Según Jeauneau (*Sources chrétiennes* 151, p. 220-221; CCCM 166, p. LXIV-LXXI) la cita cusana tiene una peculiaridad; el Cusano lee: “Unde Origenes super *In principio erat verbum: Vox altivoli volatilis.*” Todos los demás teólogos, menos Vicente de Beauvais, y los manuscritos de la homilía eriugeniana (que son 73) leen: “Unde Origenes ... *vox altividi volatilis* » (Jeauneau, CCCM 166, p. LXX). La primera lectura

Al investigar el sermón con más detenimiento, nos encontramos bastante desilusionados. No extraña que el Cusano atribuya, como la mayor parte de los teólogos medievales, el sermón a Orígenes. Más grave es que Nicolás cita la homilía, como lo demuestra el aparato de las fuentes en la edición crítica de los sermones cusanos, según una colección de sermones compuesta por el papa Clemente VI (Petrus Rogerii); ahí se encuentran también las otras citas del Cusano, y esto en el mismo orden.¹⁹ Aquí conocemos el método de trabajo del joven Cusano. En sus primeros sermones el Cusano utilizó muchas veces extractos de obras y colecciones que le parecían importantes, dejando para más tarde el análisis y la interpretación. Pero de todas formas queda claro que el Cusano al extraer dicho pasaje de la homilía “*Vox spiritualis*” lo consideró como algo muy importante. De esta manera siguió la línea iniciada ya en sus primeros sermones que veía en el prólogo de San Juan el centro de la teología en general.

Ya en su primer sermón (Sermo I), tenido en la fiesta de la Navidad de 1430 (a lo mejor ya 1428) en la corte del príncipe elector en Coblenza, ha introducido el tema del prólogo de San Juan “*In principio erat Verbum*” explicándolo en una forma ciertamente todavía rudimentaria, pero anticipando ya su pensamiento futuro. Como dice Kurt Flasch,²⁰ „las primeras frases“ son de gran importancia para la comprensión de un autor. De hecho, encontramos en el primer sermón los pensamientos que determinan toda la obra cusana: la convicción de que las diversas cosas de mundo radican en el principio divino único, la trascendencia, incomprehensibilidad e inefabilidad del principio, su carácter dinámico-trinitario. En este sermón se encuentra

acentúa la capacidad del águila para volar altamente, la segunda su capacidad para ver altamente. Jeauneau atribuye la versión „*altividi*“ a un defecto del copista.

19 Un manuscrito de esta colección de sermones de Pedro Rogerio se encuentra en París (Paris, Bibliothèque S. Geneviève, 240, f. 348rb-350vb), otro en Trier (Biblioteca municipal, 118, f. 286r-288v).

20 Cf. Flasch, Nikolaus von Kues. *Geschichte*, 21-22, 34.

también la idea de la importancia filosófica del prólogo de San Juan; inspirándose en la afirmación de San Agustín que ya los filósofos paganos llegaron al conocimiento del Logos divino y, si bien en un sentido restringido, de la encarnación, el Cusano llega ya en el primer sermón a la convicción de que el teólogo cristiano puede utilizar los conocimientos de la filosofía pagana, convicción que profundizó en su pensamiento posterior. Para esto recurrió al evangelio de San Juan y sobre todo al prólogo. San Juan es para él el teólogo sin más. Sin distinguir, como lo hace Eriúgena, el conocimiento de Dios de Juan del de Pablo y Pedro, denomina ya en su primer sermón a Juan como el apóstol virginal, iniciado en los misterios de Dios, quien gracias a un privilegio divino podía reposar al seno de Jesús experimentando sus misterios que predicó en su evangelio, subiendo como un águila.²¹ Por otra parte, el Cusano no habla de una divinización de San Juan.

En el sermón para la Navidad de 1438 „*Verbum caro factum est*“, el Cusano amplía el elogio de San Juan citando varios teólogos. Entre estas citas se encuentra la de la homilía „*Vox spiritualis*“. Refiriéndose a la visión de los cuatro seres vivientes en el profeta Ezequiel (Ez 1,5; cf. Apc 4,6), Nicolás se centra ante todo en el águila altivolante explicando así los altos y bajos de la teología joana.

El tema del prólogo de San Juan preocupa al Cusano no sólo en muchos sermones, sino también en los demás escritos. Rudolf Haubst estudiaba la presencia del evangelista Juan en el Cusano con muchos detalles en su obra „*Die Christologie des Nikolaus von Kues*“ (1956)²², llegando a la conclusión de que más de 50 de los aproximadamente 300 sermones parten de un versículo tomado de los escritos joaneos, y muchos entre ellos de un versículo del prólogo al evangelio.

21 Sermo I, n. 1, lin. 40-44: Hic enim symmysta virgo Johannes speciali privilegio in cena e divino illo sacratissimo pectore haec hauriens secreta, aquila altissime volans, haec scribit, quae in Evangelii lectione cuncti audistis.

22 Haubst, *Die Christologie*, 22-38.

Cuáles son las ideas del prólogo que han determinado el pensamiento cusano?

En primer lugar hay que indicar las primeras palabras del prólogo: „*In principio erat Verbum*“. El Cusano las aprovecha para hacer reflexiones sobre la generación eterna del Hijo y sobre la relación entre Hijo y Padre. En general el Cusano sigue la tradición, como lo hace también Eriúgena. San Agustín es la gran autoridad. Para el Cusano se añaden de los tiempos después de Eriúgena, Thierry de Chartres, Tomás de Aquino, el maestro Eckhart y Raimundo Lulio. Sin embargo, el Cusano no pone el énfasis en la generación eterna del Hijo ni tampoco en el nacimiento temporal por la Virgen María, sino más bien en el nacimiento espiritual del Logos o de Cristo en el alma.

Mientras que el Cusano en sus primeros sermones de Navidad siguió el esquema medieval del triple parto de Cristo, orientándose en los relatos de los evangelios de infancia, abandona hacia 1444 este esquema prefiriendo la imagen de la filiación divina. A lo mejor lo motivó la lectura del comentario al evangelio de San Juan del maestro Eckhart para estudiar los textos de San Juan que unen la filiación divina de los fieles con la filiación singular de Cristo.²³

Esto sucedió en la obrita *De filiatione Dei* compuesta en 1445.²⁴ El lema de este escrito es el versículo del prólogo de San Juan: “Mas a cuantos le recibieron dioles poder de venir a ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre.” Según Nicolás de Cusa San Juan, denominado otra vez el teólogo supremo, quiere decir con esto que el hombre recibe del rayo eterno de la divinidad el poder de ser hijo de Dios (n. 51,6-9). La sentencia principal del teólogo Juan es según el Cusano la afirmación de que el Logos o la Razón eterna que estaba al principio en Dios dio al hombre la luz de la razón que funda su similitud con Dios. Por la predicación de los profetas y al fin por

23 Cf. Reinhardt, *Das Thema der Gottesgeburt*; cf. también Reinhardt, *Gottes Geburt in der menschlichen Seele*.

24 Cf. Schwaetzer, *L'importance d'Eckhart*.

la venida de Cristo fue revelado que los hombres al aceptar en su razón el Verbo divino se hacen capaces de ser hijos de Dios en el Hijo eterno (n. 52). Como se ve, para Nicolás la sentencia principal del prólogo no es la generación eterna del Verbo ni tampoco el hecho histórico de su encarnación, sino más bien la inmanencia del Logos en cada hombre. El hombre que reflexiona sobre su propio origen, la razón, y que se abre en la fe a la razón absoluta, es capaz de ser hijo de Dios. La fe en Jesucristo muestra al fiel con certeza absoluta que esto es posible.

Estas ideas seguían preocupando al Cusano. En los años 1444-1446, es decir poco antes o después de la redacción del *De filiatione Dei*, el Cusano intentó a responder a la pregunta de un amigo (*Responsio de intellectu evangelii Ioannis*²⁵) explicando cómo según el versículo 4 del prólogo la razón divina es vida (*Quomodo ratio divina sit vita*). Para esto el Cusano reasume una idea pronunciada ya en el Sermón XIX, que dice que las creaturas están preconcebidas en el Logos divino teniendo por eso en él su vida. La *Responsio* ya no habla de 'praeconceptio', sino simplemente de la 'ratio absoluta' en que todas las creaturas están contenidas.

Las especulaciones de Nicolás de Cusa sobre el prólogo de San Juan llegan a su cumbre en el escrito *De aequalitate*, compuesto a principios del año 1459t.²⁶ El título *De aequalitate* hace pensar en un tratado filosófico sobre la idea de la igualdad. Pero en la mayoría de los manuscritos el opúsculo lleva el título: *vita erat lux hominum* (La vida era la luz de los hombres, Jn 1,4). Sólo en la retrospectiva del *De venatione sapientiae*²⁷ el Cusano habla de su escrito sobre la igualdad. De hecho, la obrita está llena de reflexiones sobre el

25 Nicolaus de Cusa, *Responsio de intellectu evangelii Ioannis*: h X, 1 (Opuscula II,1), p. 95-109. Versión alemana: Nikolaus von Kues: *Die Erkenntnis des Johannesevangeliums*.

26 Nicolai de Cusa *De aequalitate*, h X,1, p. 1-49. Cf. Lentzen-Deis, *Den Glauben Christi teilen*, 144-156; Schwaetzer, *Aequalitas*.

27 *De venatione sapientiae*, cap. 23 (h XII, n. 70,16).

concepto de la igualdad, como está realizado en Dios mismo, en la relación de Dios a los hombres y en la relación entre los hombres. Pero, como el Cusano subraya en la dedicación, quería dar con este opúsculo una introducción a sus sermones cuya publicación estaba preparando; quería conducir al tema central de los sermones, la mediación de Dios y los hombres en Jesucristo. Este misterio según él es manifestado con la mayor claridad posible en el evangelio del teólogo Juan (*De aequalitate*, n. 2). Las consideraciones filosófico-teológicas sobre el concepto de la igualdad tienen el objetivo de ejercitar la mente para que pueda comprender la mediación entre Dios y el hombre, en cuanto es posible. El lector al volver tras los ejercicios filosóficos al evangelio de San Juan comprenderá mejor el mensaje evangélico de que Jesús es el hijo de Dios (n. 32). En el evangelio Juan presenta este mensaje de una forma narrativa, mientras que en el prólogo utiliza una forma estrictamente teológica. El prólogo es para el Cusano la 'summa evangelii' según el entendimiento del teólogo Juan (n. 36). A continuación (n. 37) el Cusano habla de la 'summa evangelii' que había predicado en todos sus sermones, también cuando el tema del sermón no era un versículo del evangelio de San Juan. De esta manera el prólogo de Juan se convierte en el canon dentro del canon de la Biblia y en el canon de la teología en general.²⁸ Por consiguiente, el escrito *De aequalitate* desemboca en una breve exposición del prólogo de Juan (n. 33-36).

En este prólogo está resumida toda la historia de la creación y salvación. Esta empieza con el Padre que se comprende a sí mismo perfectamente y al mismo tiempo todo lo otro. El Cusano se refiere explícitamente a lo que al principio del *De aequalitate* subrayó como algo nuevo en comparación del texto del *De beryllo*, es decir que el intelecto quiere ser conocido no solamente por sí, sino también por

28 Cf. Haubst, *Die Christologie*, 15-21; Haubst subraya que también los escritos de San Pablo han influenciado bastante a Nicolás de Cusa.

lo otro.²⁹ En el Verbo consubstancial al Padre están implicados todos los seres participando a su vida. El Verbo eterno en que todo está creado se hizo carne en Jesús. La encarnación del Logos no afecta solamente a Jesús como individuo. Por la fe en el Logos encarnado el hombre ve aquella luz que le ilumina desde siempre incitándolo al desiderio infinito de Dios.³⁰ Adoptando una idea de Agustín, el Cusano dice que los hombres consiguen por gracia ser lo que Cristo es por naturaleza, es decir, hijo de Dios. La participación de los fieles en la filiación de Dios es según el Cusano el sentido principal del prólogo. A lo mejor no es por pura casualidad que el Cusano no titula sus tres últimas exposiciones del prólogo con los versículos habitualmente usados ‘In principio erat verbum’, o ‘Verbum caro factum est’, sino que pone en el centro lo dicho sobre la razón como vida y sobre la posibilidad de la filiación de Dios.

Al comparar la exposición cusana del prólogo con la eriugeniana, se notan varios parecidos, sobre todo la concentración en el tema de la filiación de Dios. Hugo Rahner en su estudio sobre el nacimiento de Dios en el alma, digno de ser leído también hoy, ha denominado a Juan Escoto Eriúgena el eslabón entre la doctrina patrística y la medieval.³¹ Para él la doctrina de Eriúgena es „el primer intento de un pensador occidental, de incluir las doctrinas paleocristianas en un sistema místico de la divinización del hombre”.³² Eriúgena juntó según Hugo Rahner como primero la tradición latina de Ambrosio y Agustín con la mística griega que conoció ante todo a través de Máximo el Confesor. Hugo Rahner persigue la evolución ulterior solamente hasta el maestro Eckhart. Evidentemente Nicolás de Cusa que conocía bien el comentario de Eckhart al evangelio de San Juan ha continuado esta tradición.

29 De aequalitate n. 3,1-2 ; cf. n. 34, 1 sqq.

30 Cf. Lentzen-Deis, Den Glauben Christi teilen, 146.

31 Hugo Rahner, Die Gottesgeburt, 71-76.

32 Ibid. p. 71. „der erste Versuch eines abendländischen Denkers, die altchristlichen Lehren von der Gottesgeburt in ein mystisches System der Vergöttlichung des Menschen einzubauen.“ Cf. también McGinn, Die Mystik im Abendland. Band 2, 176.

Comparado con Eriúgena, el Cusano prefiere un estilo sobrio; faltan imágenes poéticas. Nicolás exige de la mente humana „el esfuerzo del concepto“ de la igualdad; solamente por este camino el hombre llegará a una cierta comprensión de Dios.³³ Al mismo tiempo el Cusano, partiendo del prólogo de San Juan, ha propulsado la cristocéntrica del pensamiento todavía más consecuentemente como Eriúgena.³⁴ Todo su pensamiento desemboca en la doctrina de la filiación de Dios, entendida como participación de igualdad en la filiación del Verbo o de la Ratio.

33 Con esto no se niega que también Eriúgena destaca el carácter racional de la exégesis bíblica. Véase Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, I, p. 194.

34 Para esto, el Cusano no se basa solamente en San Juan, sino también en San Pablo. Cf. nota 28.

Referència

Fuentes:

Chartularium universitatis Parisiensis I, Eds. H. Denifle, E. Chatelain (Paris 1889).

Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon. Liber I, ed. E. A. Jeauneau, Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis (=CCCM) 161, Turnhout: Brepols, 1996.

Iohannis Scotti seu Eriugena Homilia super „In principio erat verbum” et commentarius in evangelium Iohannis. Editiones novas curavit E. A. Jeauneau adiuvante Andrew J. Hicks. CCCM 166. Turnhout: Brepols, 2008.

[Iohannis Scotti seu Eriugena] Glossae divinae historiae. **The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena**. Edited with introduction by John. F. Contreni and Padraig P. Ó Néill. Tavarnuzze-Firenze: SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 1997.

JEAN SCOT, **Homélie sur le prologue de Jean**. Ed. E. Jeauneau. Paris: Sources chrétiennes 151, 1969.

JEAN SCOT, **Commentaire sur l'évangile de Jean**. Ed. E. Jeauneau. Paris : Sources chrétiennes 180, 1972.

NICOLAUS DE CUSA, [Marginalien zu Clavis physicae] Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues, **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft**, v.3, p. 16-100, 1963.

NICOLAI DE CUSA **opera omnia** iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (= h):

- h X, 1 **De aequalitate** (Vita erat lux hominum) et appendicem Responsio de intellectu evangelii Ioannis (Quomodo ratio divina sit vita) edidit Ioh. Gerardus Senger. Hamburg: Felix Meiner, 2001.

- h XII: **De venatione sapientiae. De apice theoriae**. Ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansly et Iohannes Gerardus Senger. Hamburg: Felix Meiner, 1982.

- h XVI-XIX: **Sermones I-IV**. Hamburg: Felix Meiner, 1970-2005.

NIKOLAUS VON KUES. Die Erkenntnis des Johannesevangeliums, übersetzt von Helmut Pfeiffer, herausgegeben von Harald Schwaetzer. **Litterae Cusanae**, v.1, n.2, p. 67-70, 2001.

_____. Die Erkenntnis des Johannesevangeliums, übersetzt von Helmut Pfeiffer, herausgegeben von Harald Schwaetzer. **Litterae Cusanae**, v.1, n.2, p. 67-70, 2001.

Estudios:

BAUCHWITZ, Oscar Federico, El Neoplatonismo de Juan Escoto, el Eriúgena, en: **O Neoplatonismo**, Org. Por: O. F. Bauchwitz. Natal. [S.l.: s.n.], 2001. P.11-24.

_____. **A caminho do silêncio**. A filosofia de Escoto Eriúgena. Rio de Janeiro: [s.n.], 2003.

BEIERWALTES, Werner Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio, en: **Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus**. Hg. von K. Reinhardt und H. Schwaetzer, Regensburg 2007, p.103-133.

CAPPUYNS, Maïeul J. **Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée.** Louvain-Paris : [s.n.], 1933.

DRONKE, Peter, "Theologia veluti quaedam poetria." Quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot, en : R. Roques (ed.), **Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie**, Paris, 1977.

FLASCH, Kurt, Nikolaus von Kues. **Geschichte einer Entwicklung.** Frankfurt, 1998.

HAUBST, Rudolf, **Die Christologie des Nikolaus von Kues.** Freiburg i. Br. 1956.

KIJEWSKA, Agnieszka, The Eriugenian Concept of Theology: John the Evangelist as the Model Theologian, en: **Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutic.** Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies. Held at Leuven and Louvain-la-Neuve June 7-10, 1993. Ed. by Gerd Van Riel, Carlos Steel, James McEvoy. Leuven, 1996. p.173-193.

LENTZEN-DEIS, Wolfgang, **Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues.** Stuttgart, 1991, 144-156.

LUCENTINI, Paolo, Le annotazioni di Nicola Cusano alla Clavis physicae, en: P. Lucentini, **Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo.** Louvain-la-Neuve, 2007, 19-48,

LUCENTINI, Paolo, **Platonismo medievale. Contributi per la storia dell Eriugenismo,** Firenze, 1979. p.77-109.

MARX, Jakob, **Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel.** Trier, 1905

MCGINN, Bernard, **Die Mystik im Abendland.** Band 2: Entfaltung. Freiburg i. Br., 1996.

RAHNER, Hugo, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen, en: H. Rahner., **Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Kirchenväter** (Salzburg 1964) 11-87.

REINHARDT, Klaus, Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues, en: **Nikolaus von Kues als Prediger.** Hrsg. von K. Reinhardt und H. Schwaetzer, Regensburg, 2004, p.61-78.

REINHARDT, Klaus. L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart, en: M.-A. Vannier (dir.), **La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues,** Paris : [s.n.], 2006. p.85-99.

REINHARDT, Klaus. Gottes Geburt in der menschlichen Seele nach den Predigten des Nikolaus von Kues zum Fest Mariä Verkündigung, en: **Meister-Eckhart-Jahrbuch**, v. 4, p.35-48, 2010.

REINHARDT, Klaus. La conception du Christ par la Vierge Marie selon les sermons de Nicolas de Cues pour la fête de l'Annonciation, en : Colloque « **La christologie chez Eckhart et Nicolas de Cues** (Metz 2010) » (en prensa).

RICCATI, Carlo, „Processio“ et „Explicatio“. **La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues.** Napoli: [s.n.], 1983.

RUH, Kurt, **Geschichte der abendländischen Mystik. Band I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts.** München, 1990.

SCHWAETZER, Harald, L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de filiatio Dei, en: M.-A. Vannier (dir.); **La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues**, Paris, 2006.

_____. **Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate.** Zweite, durchgesehene Auflage. Hildesheim, 2004.

O Olhar e a Reflexão sobre o Outro em De visione dei de Nicolau de Cusa

Maria Simone Marinho Nogueira – Campina Grande/Brasil

O *De visione dei* foi escrito, em 1453, num contexto polêmico acerca de uma possível via de apreensão de divino e é composto por vinte e cinco capítulos cuidadosamente intitulados e articulados¹. É um dos textos de Nicolau de Cusa que não foi escrito em forma de diálogo, mas, assim mesmo, é bastante representativo do caráter dialógico da sua filosofia². O próprio título da obra já aponta para

-
- 1 Para uma contextualização histórico-filosófica do *De visione dei*, veja-se: HOPKINS, 1996 (o estudo centra-se no *De visione dei*, mas faz referência aos vários textos cusanos no que toca à experiência mística. Também apresenta e discute as várias interpretações da *Mystica theologia* de Dionísio, no século XV); (HOYE, 2004) (aborda a temática do amor exatamente dentro do contexto da polémica gerada pela interpretação da *Mystica Theologia* do pseudo-Dionísio); (BEIERWALTES, 2005, p. 255-281) (além do estudo sobre a teologia mística no Cusano, podemos encontrar referências a outros textos sobre o contexto do *De visione dei*); (SCHMIDT, 1989, p. 25-47) (para o conteúdo das cartas e sua relação com a polémica acerca da teologia mística); (TROTSMANN, 2005, p. 167-187) (embora só se refira a Nicolau de Cusa na conclusão, faz interessantes e detalhadas considerações sobre os textos de Gerson e de Vicente d'Aggsbach); (D'AMICO, 2004, p. 731-743) (a autora concentra-se na carta de 14-9-1453 e analisa a posição de Nicolau de Cusa frente à polémica da interpretação da *Mystica Theologia* do pseudo-Dionísio).
 - 2 Para uma visão acerca do caráter dialógico da obra cusana, leia-se o belíssimo artigo de: (ANDRÉ, 2005, p. 15-38). Neste estudo, p. 16-17, quando o autor escreve sobre uma das vias possíveis para abordar o caráter dialógico da obra de Nicolau de Cusa, diz: "Así, si recorremos la forma de elaboración de su obra, vemos un conjunto de escritos que asumen expresamente la forma del diálogo. Desde el *De Deo abscondito*, pasando por el *De genesi* y escogiendo como momento alto los cuatro diálogos del *Idiota*, hasta llegar al *De possesset*, al *De non aliud*, al *De ludo globi* y, por fin, al *De apice theoriae*, vemos que la forma dialógica de presentación ha sido una de las formas que más ha privilegiado en la elaboración de sus textos. Además, otros escritos, que no asumen de modo explícito el diálogo como modo de expresión son también profundamente dialógicos en su formulación, como es

este caráter, uma vez que o genitivo utilizado pelo autor permite uma dupla compreensão do título: *visio dei* é tanto a visão que os homens têm de Deus (genitivo objetivo) quanto a visão que Deus tem das criaturas (genitivo subjetivo). Aliás, Beierwaltes compara o sentido deste duplo genitivo com um passo do *Sermão 12* de Mestre Eckhart que diz: “O olho com o qual eu vejo Deus é o mesmo olho com o qual Deus me vê: meu olho e o olho de Deus são um único olho e uma única visão e um único conhecer e um único pensar”³. Neste duplo aspecto, a obra articula-se do início ao fim nos vários matizes em que se expressa a experiência que podemos ter do divino, incluindo, neste experienciar, o olhar, o amor e o outro. Neste movimento, quer dizer, ao tencionar revelar aos Irmãos de Tegernsee o acesso mais fácil à teologia mística, como afirma na pequena apresentação da obra antes do Prefácio, o que é narrado é o próprio percurso feito pelo pensador alemão, ou seja, é a sua própria reflexão sobre o tema que ali é apresentada.

Posto isso, relatemos, então, a experiência proposta em o *De visione dei*. Tentemos resumir a cena narrada no Prefácio: Nicolau

el caso del *De visione Dei*, todo construido como un soliloquio con Dios. En algunos casos Nicolás de Cusa eligió la forma estilística del tratado, pero aún ahí, como sucede con frecuencia en el *De coniecturis*, la presencia del otro con el cual se dialoga insinúase siempre en sus respectivas formas discursivas. Y no podemos también olvidar que una grande parte de su obra especulativa se ha condensado en textos epistolares, por una parte, y en sermones, por otra parte. Ora tanto en el primer caso como en el segundo, nos vemos una vez más, ante formas distintas, pero convergentes en sus rasgos esenciales, de realizar el pensamiento y el discurso como diálogo”.

3 “Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selb ouge, dâ inne mich got sihet: mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen (Pred. 12, DEW I 201, 5-8, ed., Quint)”. (MESTRE ECKHART *apud* BEIERWALTES, 1978, nota 2, p. 146). Também para a duplicidade semântica da expressão *visio dei* esclarece-nos André: “[...] el genitivo subjetivo y objetivo del título señala, de una forma muy concisa, toda la dialéctica del sentido sobre la que estamos tratando. La visión de Dios, en sentido subjetivo, es la creación, pues los entes son solamente porque Dios los ve, pero la visión de Dios es también, en sentido objetivo, el retorno hacia ese fundamento, puesto que la mirada finita ve la mirada infinita que la mira y que así la constituye”. 1993, p. 103-124, p. 108.

de Cusa envia à Abadia de Tegernsee o seu livro juntamente com um quadro que representa a figura de alguém que tudo olha ao seu redor e que ele chama de “ícone de Deus”. A peculiaridade desse quadro centra-se na arte com que foi pintado, podendo, por isto, significar, metaforicamente, a visão de Deus. A pintura representa uma face cujos olhos acompanham todo e qualquer movimento que se realize à sua volta, de tal forma que se alguém se desloca, seja para que direção for, percebe que o olhar do quadro o acompanha. Do mesmo modo, se duas ou mais pessoas se deslocam para direções diferentes, cada um saberá por si e pela revelação do seu interlocutor que os olhos do quadro acompanham todos simultaneamente. Logo, o que há de característico naquela pintura não é o fato de ser um rosto, muito menos de este rosto possuir olhos, mas sim, o fato de estes olhos não abandonarem aqueles que para eles olham⁴.

Além disso, há uma outra particularidade naquela imagem: o olhar presta atenção, ao mesmo tempo, em cada um dos seus contempladores, como se olhasse, exclusivamente, para um só e daí encontrarmos já no Prefácio as seguintes considerações:

E, enquanto assim considera, vê como aquele olhar não abandona nenhum porque ele terá tanto cuidado como se se preocupasse só com aquele que experiencia ser visto e com nenhum outro de um modo tal que aquele que olha não pode conceber que ele tenha um cuidado assim com qualquer outro⁵.

4 Cf. *De visione dei*, h VI, Prefácio, p. 5-7. Os textos de Nicolau de Cusa são citados a partir da Edição crítica de Heidelberg (sigla: h), à exceção de: *De docta ignorantia* (ed. de H. G. Senger, identificada por «ed. minor»), a *Correspondência* com o Mosteiro de Tegernsee (ed. de E. Vansteenberghe) e a *Carta a Albergati* (ed. de G. von Bredow). Estamos utilizando a tradução do *De visione dei* de: (ANDRÉ, 1988), com algumas pequenas modificações.

5 “Et dum attenderit, quomodo visus ille nullum deserit, videt, quod ita diligenter curam agit cuiuslibet quasi de solo eo, qui experitur se videri, et nullo alio curet, adeo quod etiam concipi nequeat per unum, quem respicit, quod curam alterius agat». *De visione dei*, h, v.4, n.5-8, p. 6. (ANDRÉ, trad., p. 137).

Deduz desta segunda percepção que o quadro olha com um cuidado diligentíssimo (*diligentissimam curam*) como se a menor das criaturas fosse a maior de todo o universo⁶. Deste modo, a experiência sensível proposta pelo bispo de Brixen, explicada no Prefácio do *De visione dei*, une a simplicidade de uma experiência visual com a mais alta e profunda especulação que o ser humano pode fazer: refletir de forma que possa experienciar sua relação com o divino e, por extensão, com o mundo e com os outros homens. Atentemos para o que há de novo na proposta cusana: não se trata do quadro em si, isto é, da perspectiva assumida na composição dos olhos que parecem olhar tudo em seu redor (imagens como esta, ele diz no Prefácio, encontram-se muitas e muito bem representadas)⁷; o que é invulgar e o que torna o *De visione dei* um texto importante, não só do ponto de vista de uma abordagem sobre o olhar, mas também, do ponto de vista de uma história da mística do olhar, é a relação que Nicolau de Cusa estabelece entre uma simples experiência e a especulação mística, cruzando, num horizonte de sentidos, os sentidos de uma metáfora fundadora e, ao mesmo tempo, capaz de expressar o amor e, por extensão, a alteridade.

Neste sentido, o *De visione dei* limita-se, explicitamente, à experiência mística do homem com o divino e, muito embora Nicolau de Cusa não deixe de abordar o tema do “outro” na sua filosofia, no

6 Sobre essa forma de “cuidar”, expressa Kremer: «[...] Wenn Gott, wie Cusanus unaufhörlich betont, keine Kreatur und erst recht keinen Menschen verläßt, wenn er die aufmerksamste Fürsorge (diligentissima cura) sogar dem geringsten Geschöpf gegenüber (minima creatura) hegt, als sei es das größte und das gesamte Weltall, dann kommt darin nicht einfach Bejahung, sondern vor allem die hohe Wertung einer jeden Kreatur und insbesondere des Menschen von seiten Gottes zum Ausdruck”. 1989, p. 227-252, p. 232.

7 As imagens referenciadas por Nicolau de Cusa parecem não mais existir hoje. De toda forma, em um estudo de Stock, podemos encontrar uma análise detalhada de imagens semelhantes as que são citadas no *De visione dei* e de como Nicolau de Cusa soube aproveitar as características estéticas que as mesmas proporcionavam numa especulação místico-religiosa. (Cf. STOCK, 1989, pp. 50-68). Para a importância da arte na obra do Cusano, veja-se, também, o Cap. XI da dissertação de: (ANDRÉ, 1997, p. 675-736). Veja-se também o texto de: (TRITZ, 2005, p. 197-230), que no final do estudo apresenta algumas reproduções de quadros do século XV.

texto em epígrafe, o que está em questão é a relação homem-Deus. Por outro lado, assim como o *De docta ignorantia* permite-nos refletir sobre o conhecimento do homem ao abordar o conhecimento do máximo absoluto, pensamos que o *De visione dei* também autoriza-nos a pensar a nossa relação com o outro ao abordar a nossa relação com Deus. Não será esta, em última instância, a meta de uma ética do amor? E não será, mais ainda, o objetivo de um pensamento filosófico que se expressa de modo dialógico, mesmo quando não se apresenta em forma de diálogo e que procura incluir, na sua filosofia, o outro e a diversidade que este comporta, fazendo um apelo, através do amor de Deus, à razão humana e à excelência do homem em relação às outras criaturas? Pensamos que sim e, acreditamos, realmente, que a questão do amor em Nicolau de Cusa e, neste caso, em o *De visione dei*, permite-nos ultrapassar a relação homem-Deus e repensar a nossa relação com o outro a partir e por causa do amor de Deus que aqui se revela em todas as suas formas através da metáfora do olhar. Afinal de contas, é forçoso admitir que um olhar amante não se recuse a uma visão frontal ou olhos nos olhos, depositando neste olhar toda a intensidade que ele pode comportar, ou, como tão brilhantemente descreve Beierwaltes acerca da visão face a face:

Olhar o *rosto* de Deus, ver Deus “face a face”, especifica a contemplação de Deus: como meta do olhar eleva o centro de ambos os seres – de Deus e do homem – aquilo em que ambos se mostram por *inteiro* como eles próprios, como “pessoa” (πρόσωπον [“rosto”] – persona!). Por isso, “olhar de olhos nos olhos” é o olhar mais intenso, o vínculo mais forte entre duas pessoas que se olham, a garantia espontânea da realidade do outro. Expressão, também, de confiança sem reservas, de amor e de esperança. A “visio facialis” – “olhar de olho nos olhos” – é também para o *Cusano* (ainda), o que é o propriamente pretendido em o ver de Deus⁸.

8 (BEIERWALTES, 1988, p. 6). Acrescenta, ainda, que olhar na face do outro, no sentido cristão, alimenta-se do olhar amoroso.

Um olhar sem reservas significa uma total confiança e, principalmente, uma completa entrega de si mesmo, entrega que só um verdadeiro amor proporciona e, assim, olhar de olhos nos olhos o outro implica ser capaz não só de dar-se por inteiro, mas também de receber, incondicionalmente, a totalidade do outro expressa na plenitude do seu olhar. Ora, uma tal reciprocidade requer a posse plena de nós próprios. Todavia, essa posse (que significa o aperfeiçoamento de cada um de nós) exige não só um auto-conhecimento, mas também um esforço contínuo. Logo, o fato de Deus possuir um olhar amante, posto que o seu ver é o seu amar, não significa que sintamos encontrar na sua visão somente amor. Vejamos sobre isso um passo importante do *De visione dei*:

O teu olhar, Senhor, é a tua face. Por isso, quem te olha com face amorosa não encontrará senão a tua face a olhá-lo amorosamente. E com quanto mais amor se esforçar por te olhar, tanto mais amor descobrirá na tua face. Quem te olhar com ira descobrirá igual expressão na tua face. Quem te olhar com alegria descobrirá a tua face também alegre como o é a daquele que te olha. Com efeito, tal como os olhos corpóreos que tudo veem através de um vidro vermelho julgam que são vermelhas as coisas que veem, e que são verdes ao vê-las através de um vidro verde, assim também os olhos da mente, velados na contração e na paixão, te julgam a ti, que és o objeto da mente, de acordo com a natureza da contração e da paixão⁹.

9 “Visus tuus, domine, est facies tua. Qui igitur amorosa facie te intuetur, non reperiet nisi faciem tuam se amore intuetem, et quanto studebit te amorosius inspicere, tanto reperiet similiter faciem tuam amorosiozem; qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem; qui te laete intuetur, sic reperiet laetam tuam faciem, quemadmodum est ipsius te videntis. Sicut enim oculos ist carneus per vitrum rubeum intruens omnia, quae videt, rubea iudicat et, si per vitrum viride, omnia viridia, sic quisque oculus mentis obvolutus contractione et passione iudicat te, qui es mentis obiectum, secundum naturam contractionis et passionis”. *De visione dei*, h VI, Cap. VI, 19: 5-15, p. 21. (ANDRÉ, 1988, trad., p. 150-151).

O passo, em questão, encontra-se no capítulo onde é abordada a visão frontal e todo ele esforça-se para ultrapassar ou transcender todas as formas, todas as imagens e todos os conceitos de face, pois qualquer um deles é inferior à face de Deus. No entanto, por agora, importa perceber que o modo como olhamos para Deus reflete o modo como sentimos que ele nos olha, não por uma limitação dele, mas nossa, pois não podemos julgar a não ser humanamente. Além disso, Deus é visto por nós como objeto da nossa mente, conforme a natureza da contração e da paixão e essa visão precisa ser pensada no seu duplo aspecto. Primeiro, a ideia de que não se trata de um objeto qualquer; segundo, mesmo sendo um objeto mental, essa imagem precisa ser ultrapassada, muito embora o seu simbolismo represente um aprendizado necessário. Tentemos refletir sobre esses dois pontos.

Ora bem, mesmo “representando” Deus, naquele contexto, como um objeto mental, esse objeto é uma face com olhos, e estes olhos são olhos especulares, ou seja, olhos não só que veem em si todas as coisas, mas também que refletem, como um espelho, tudo o que acontece à sua volta. Desta forma, aquele que olha, figurativamente, nos olhos de Deus, vê a sua própria imagem e, por isso, o olhar que recebe de volta pode ser a expressão tanto do amor quanto da ira, tanto da alegria quanto da tristeza. Logo, se se esforça para o olhar com amor, tanto mais amor verá e assim igualmente em relação aos outros sentimentos. Todavia, muitas vezes, incapaz de transcender o plano do objeto e do conceito, não consegue enxergar para além de si próprio, das suas convicções e das suas paixões. Neste direcionamento, a metáfora dos olhos especulares expressa, naturalmente, a imagem da grandeza e da onipotência do seu possuidor, mas exprime também a ideia de que o conhecimento do homem, ou o seu autoconhecimento, é um passo importante para o conhecimento não só do divino, mas também do outro e para uma convivência que respeite as diferenças. Deste modo, pensamos que, assim como a questão do conhecimento do máximo absoluto em *De docta ignorantia* leva-nos a discutir o tema do conhecimento, a relação homem-Deus em *De*

visione dei autoriza-nos, a partir da temática da liberdade, a refletir o conhecimento que o homem pode ter de si mesmo. Concordando com Alvarez-Gómez, podemos dizer que:

O conhecimento de Deus não é [...] um mero pressuposto da liberdade, senão que representa a forma como esta se realiza. Nele e por ele se verifica a união do homem com o seu princípio. Isto implica dizer que o conhecimento é fundamentalmente um autoconhecimento¹⁰.

Por conseguinte, a imagem mental dos olhos-espelho ou dos olhos-filtro repercute sobre a escolha e conseqüentemente sobre a autorrealização humana, já que o que aparece naqueles olhos é a própria imagem daquele que olha para os olhos do ícone. Imagem digna da resposta socrática dada a Alcibiades, olhando nos olhos do outro conhecemos a nós próprios¹¹. Ora, segundo Nicolau de

10 (ÁLVAREZ-GÓMEZ, 2004, p. 67-101, p. 92). Num determinado passo de o *Idiota de mente*, o filósofo admira-se com o fato de a mente chamar-se medida e, ao mesmo tempo, dirigir-se, avidamente, para medir as coisas. A isto responde o idiota que se assim ela o faz, o faz para alcançar a medida de si mesma, ou seja, para conhecer-se (Omnia enim agit, ut se cognoscat) e, complementa: “Sed sui mensura in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatum”. *Idiota de mente*, h V, Cap. IX, 123: 7-9, p. 177. A mente só encontra a verdade da sua precisão no seu exemplar, que é Deus. Logo, é forçoso afirmar que quanto mais o homem “conhece Deus”, mais conhece a si mesmo. Este autoconhecimento (Selbsterkenntnis) também é defendido por Volkman-Schluck quando analisa a mente como imagem viva de Deus em o *Idiota de mente*: “Wenn sie nun dergestalt die Erscheinung Gottes ist, dann muß ihre Selbsterkenntnis zugleich Gotteserkenntnis sein. Und da Gott die Dinge in ihrer Wahrheit sieht, würde die mens durch Selbsterkenntnis zugleich die Wahrheit aller Dinge erkennen”. (VOLKMANN-SCHLUCK, 1968, p. 80-81).

11 Quando Sócrates discute com Alcibiades sobre o cuidado com a alma (que significa o aperfeiçoamento de si mesmo) utiliza a metáfora do olhar. Numa dada parte do texto, Sócrates pergunta a Alcibiades que coisa haveremos de olhar para que vejamos a nós mesmos. A resposta de Alcibiades é o espelho, a de Sócrates, os olhos e, remetendo à visão, conclui que essa parte é realmente divina e quem a olha descobre o sobre-humano, o divino, e, assim, conhece melhor a si mesmo. Acrescenta que olhando a divindade nos servimos do melhor e nela nos vendo conhecemo-nos melhor. Cf. PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 133a-c.

Cusa, os olhos assinalam o que nos vem da alma e do coração¹² e ao “olharmos” nos olhos de Deus vemos a nós próprios com nossas virtudes e nossos vícios, desta forma, conhecemo-nos e podemos, a partir daí, fazer as nossas escolhas e traçar os nossos caminhos. Ao reconhecer isso, percebemos também que somos seres de livre vontade, pois assim fomos concebidos. Esta concepção, por sua vez, é fruto do amor divino, porque somente um amor verdadeiro e perfeito pode amar sem exigir nada em troca, pois, já nos disse Nicolau de Cusa, o fato de Deus nos amar não implica que seja amado por nós. Porém, por mais que nos seja difícil amar alguém como Deus nos ama, podemos sempre procurar imitar aquele amor através de uma constante atualização daquilo que nos torna seres dotados de *affectus* e de *intellectus*.

No entanto, o conhecimento do divino e, por extensão, o autoconhecimento provocado pela *visio dei*, é somente um primeiro passo. É necessário, depois disto, que consigamos ultrapassar a nossa própria imagem, ou seja, no constante aperfeiçoamento daquilo que somos, devemos esforçar-nos para nos tornar o mais semelhante possível a Deus e isso, dentre outras coisas, significa olhá-lo de forma a transcender o plano do objeto e do conceito. Como vimos, todo o Cap. VI esforça-se para superar aquele plano, de tal forma é-nos dito no parágrafo 21:

Em todas as faces aparece a face das faces de modo velado e enigmático. Não aparece, realmente, a descoberto, enquanto se não penetra, para além de todas as faces, num secreto e oculto silêncio onde nada resta da ciência ou do conceito de face. Esta é a escuridão, a névoa, as trevas ou a ignorância em que mergulha aquele que procura a tua face quando supera toda ciência e conceito,

12 Como nos diz o Cusano em *De visione dei*, h VI, Cap. XXII, 94: 15-17, p. 75: “Nihil enim in mente concipitur, quod non in facie et maxime in oculis aliquo modo non signetur, cum sit cordis nuntius”.

alguém do qual a tua face não pode ser vista senão veladamente. Esta escuridão revela que aqui se encontra a face acima de todos os véus¹³.

Superar toda a ciência e todo conceito significa ultrapassar todos os obstáculos em busca da união com Deus, do encontro face a face ou olhos nos olhos, se assim podemos dizer. Todavia, como já afirmamos, embora o *De visione dei* trate, explicitamente, da relação do homem com Deus, pensamos, mais uma vez, que a riqueza do texto cusano permite-nos ultrapassar o relacionamento Deus-homem-Deus e refletir, um pouco, acerca da relação do homem com os outros homens a partir da relação do homem com Deus. Sendo assim, o “modelo” da visão frontal é também revelador da forma como devemos olhar para os outros homens, isto é, enquanto não ultrapassarmos o plano objetivo e conceitual do nosso olhar sobre os outros, continuaremos a ver somente a nós mesmos ou veremos os outros somente como objetos ou como conceitos que normalmente os rotulam preconceituosamente.

Desta forma, a metáfora dos olhos-espelho permite mostrar tanto a grandeza e a força da visão divina, quanto o autoconhecimento humano. Aquela, por sua vez, amplia a nossa maneira de olharmos não só para o divino, mas também para os outros, de modo a ultrapassarmos os conceitos e os preconceitos, penetrando na experiência do amor divino e do amor humano. Por outro lado, ver nos olhos dos outros, metaforicamente, a nossa própria imagem, depois de termos “olhado” nos olhos de Deus, faz parte de um aprendizado necessário, pois, no mesmo sentido que aparece no texto do *De visione dei*, sempre que olhamos para alguém com

13 “In omnibus faciebus videtur facies facierum velate et in aenigmate. Revelate autem non videtur, quando super omnes facies non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptu faciei. Haec enim caligo, nebula, tenebra seu ignorantia, in quam faciem tuam quaerens subintrat, quando omnem scientiam et conceptum transilit, est, infra quam non potest facies tua nisi velate reperiri. Ipsa autem caligo revelat ibi esse faciem supra omnia velamenta”. Idem, *ibidem*, Cap. VI, 21: 1-8, p. 22-23. (ANDRÉ, 1988, trad., p. 152).

ira ou com tristeza, sentiremos que aquele alguém olhará para nós da mesma forma, sempre que olharmos com amor e com alegria, teremos a impressão de receber de volta uma face iluminada e bela. Que tipo de face preferimos ver? A escolha é nossa. Todavia, como escreve de forma tão bela Bredow, não se trata simplesmente de optar pelo “sim” ou pelo “não”, trata-se, e é preciso insistir nisto, de um constante exercício de aperfeiçoamento ou, nas próprias palavras de Bredow, da própria realização do homem¹⁴. No entanto, para que saibamos usar do melhor modo possível a nossa liberdade¹⁵, Deus, conforme Nicolau de Cusa, não se furta de aparecer ao nosso olhar de forma semelhante a nós, porém sabemos que sua face é absoluta e imutável. Logo, ao passarmos do olhar divino para

14 Citamos aqui as suas palavras na íntegra: “Und nun kommt (n. 26) ein Satz, der dies Selbstsein existentiell verdeutlicht. Die je-meine Freiheit ist nicht etwa Entscheidungskraft für »Ja oder Nein«, sondern Gestaltung! Anders Gesagt, was ich als Sinn und Ziel der mir geschenkten schöpferischen Kraft erkenne: mich in der Liebe zu Gott einzusetzen für die Entfaltung des Guten, Liebenswertes, Schönen in der Welt, die Gott geschaffen hat. Es geht nicht in erster Linie um Normen der Ethik, die als menschengemachte Regeln das Miteinanderleben der Menschen erträglich gestalten, sondern um Verwirklichung des Positiven in der Vielfalt gemäß der Einzigartigkeit jedes freien Geschöpfes”. (BREDOW, 1995, p. 245-267, p. 249).

15 Kremer não tem dúvidas quanto à ideia de que a nossa ligação com Deus exige, primeiramente, uma ligação conosco e, além disso, está convencido, também, que o conceito de liberdade é mais do que somente a capacidade de escolha de cada um. Usa para tal tese não só vários passos do *De visione dei*, como também, muitos estudiosos da filosofia cusana. Vejamos, ao menos, uma parte da sua argumentação: “Stand bisher die Bindung des Menschen an Gott im Mittelpunkt unserer Überlegungen zum cusanischen Freiheitsbegriff, so macht Cusanus nunmehr unmißverständlich klar – insgesamt fünfmal in dichter Aufeinanderfolge in dem zitierten Text –, daß der Bindung des Menschen an Gott die Bindung des Menschen an sich selbst vorauszugehen hat. Wie, das wird gleich zu zeigen sein. Autoren wie Bohnenstädt (1984), Seidlmayer (1954), Hummel (1961), der Italiener Morra (1966), Colomer (1978) und Haubst (1979), die auf diese Stelle zu sprechen kommen, heben übereinstimmend hervor, daß für Cusanus die Freiheit nicht in erster Linie Freiheit des Wahl, sondern Freiheit zur Selbstentfaltung und Selbstgestaltung ist. Am schönsten hat es m. E. E. Colomer zum Ausdruck gebracht. Ich möchte einige Sätze aus seinen Ausführungen zitieren: „Für Cusanus bedeutet ... die Freiheit nicht nur die Fähigkeit des Wählens, sondern vor allem die eigene Verwirklichung [...]”. (KREMER, 1989, p. 240-241).

o olhar humano, percebemos que gostaríamos de ser contemplados da mesma forma que contemplamos os outros, ou seja, que houvesse reciprocidade no cruzamento dos nossos olhares.

A visão frontal é também reveladora de uma certa atitude, isto é, penetrar além de todas as faces num secreto e oculto silêncio é penetrar na experiência mística, é mergulhar na infinitude do amor divino. Mas não se pense que a experiência do mergulho no infinito signifique um êxtase místico, no sentido de um apagamento ou de uma dissolução da individualidade humana no seio da divindade. Antes, pelo contrário, deve significar o reconhecimento da nossa ignorância diante de Deus e com este, a consciência da nossa individualidade e, conseqüentemente, da nossa subjetividade. O reconhecimento da nossa ignorância é também a percepção da diferença entre o homem e Deus. Diferença que pode ser diminuída, mas jamais ultrapassada, *docta ignorantia* cuja plenitude surge revestida pelo silêncio¹⁶. Por outro lado, o esvaziamento dos conceitos é, ao mesmo tempo, um enriquecimento do amor que parece sempre empobrecer quando dele tentamos falar, ou, como esclarece André: “E esse silêncio, transbordando da plenitude que nem o olhar vê nem o discurso diz, torna-se espaço privilegiado de revelação do sagrado na sua oculta desocultação”¹⁷. Talvez por isso, Deus, no *De visione dei*, seja tão pobre no falar – há um silêncio de Deus em todo o texto – e tão rico no agir, ou seja, ele fala-nos, silenciosamente, enquanto olha, acompanha, protege, cuida e ama¹⁸. O respeito, expresso pelo silêncio, é tanto que em uma das poucas vezes

16 Silêncio que, extrapolando o contexto do *De visione dei* mas, mesmo assim, pensado a partir da referida obra, significa olhar para o outro com a consideração e o respeito que aquele merece. Uma aproximação silenciosa é não só respeitosa, mas também, simbolicamente falando, despida de conceitos e preconceitos.

17 ANDRÉ, 1988, p.79-130, p. 110. Com não menos razão assevera Senger: «Der Ausdruckswert des inneren Schweigens ist komplementär zur Sprache des Wissens und der Begriffe, von der es zur Muße befreit». 1988, p. 111-134, p. 130.

18 Sobre o silêncio no *De visione dei*, veja-se o estudo STACHEL, 1980, p. 167-181. O autor conclui este artigo fazendo uma comparação entre a mística cusana e o Zen-Budismo.

que Deus fala na primeira pessoa, dá-se no repouso do silêncio da contemplação e refere-se à liberdade: “E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim, respondes dizendo: sê tu teu e eu serei teu”¹⁹.

Atentemos para a gradação que se mostra neste capítulo (e que não abordamos aqui), desde as comparações, passando pela imagem da noqueira e da face, até chegar ao “imperativo ético” do conhecido a ti mesmo, expresso aqui através da sentença *sis tu tuus et ego ero tuus*. No entanto, mais do que o conhecimento de si, é necessária ao homem a posse plena de si mesmo – e é isso que sugere a frase cusana. Para tal, é preciso observar a gradação que se segue entre os sentidos, a razão²⁰ e o verbo de Deus, compreendendo que este último orienta todas as outras faculdades e, por isso, se o homem orienta-se por ele, no livre exercício da sua razão, obtém a posse de si e, conseqüentemente, tornar-se-á mais *capax dei*. Conforme Beierwaltes:

Um “pertencer a si mesmo”, consciente de uma livre autoapropriação do homem, é um pressuposto necessário para que Deus “pertença” ao homem. O imperativo de Deus: “Sis tu tuus et ego ero tuus” [...], certamente não significa uma autoconstituição própria e original, senão a incitação a uma decisão para aquilo que, *a priori*, é “dado” ao homem por Deus [...]²¹.

Mais uma vez, a liberdade aparece como um meio necessário para o conhecimento do divino, e nós pensamos que isso também é possível para o conhecimento do próximo e de nós mesmos.

19 “Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu, domine, intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego ero tuus”. *De visione dei*, h VI, Cap. VII, 25: 12-14, p. 26-27. ANDRÉ, 1988, trad., p. 157.

20 A razão, aqui, representa a instância intelectual, ao contrário do que ocorre em *De docta ignorantia* e mesmo em outros passos do *De visione dei*.

21 BEIERWALTES, 2005, p. 255-281, nota 100, p. 277.

Ademais, ela é a expressão máxima do amor que Deus tem pelas suas criaturas, porque só um amor perfeito e absoluto não aprisiona, não subjuga e, portanto, não necessita da fraqueza do outro para demonstrar a sua força. Ao contrário, como afirma nosso filósofo, a bondade e a magnanimidade de Deus tornam-se ainda mais visíveis quando este coloca no seio das suas criaturas a liberdade, pois com ela o aperfeiçoamento do ser-homem realiza-se na sua plena dinamicidade, com seus avanços e recuos, suas tristezas e alegrias, suas perdas e ganhos, suas identidades e diferenças, enfim, com todas as faces que compõem a vida. Dentre estas está, naturalmente, o *affectus* e o *intellectus* e, por isso, ao perguntarmos de que modo seremos de nós próprios para que Deus seja também nosso é-nos dito: “Isto, porém, me ensinas: que os sentidos obedecam à razão e a razão domine. Por isso, quando os sentidos servem a razão eu sou de mim próprio”²². Porém, a exemplo do que escreve na *Carta a Albergati*, só a razão não basta, por isso Cristo ensinou duas outras coisas: a fé e o amor: “Pela fé o intelecto aproxima-se do verbo, pelo amor une-se a ele”, e mais “Não persuades senão a crer e não ensinas senão a amar. Que há de mais fácil que acreditar em Deus? Que há de mais doce do que amá-lo?”²³. É, portanto, muito apropriada a análise de Beierwaltes quando afirma que a decisão de pertencer a si próprio, na fórmula cusana *sis tu tuus et ego ero tuus*, só pode realizar-se através da apropriação pensante, vidente e afetiva (amorosa) do fundamento próprio²⁴. Desse modo, a liberdade

22 “Hoc autem tu me doces, ut sensus oboediat rationi et ratio dominetur. Quando igitur sensus servit rationi, sum mei ipsius”. *De visione dei*, h VI, Cap. V, 26: 4-6, p. 27. ANDRÉ, 1988, trad., p. 157.

23 “Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei» e «Non persuades nisi credere, et non praecipis nisi amare. Quid facilius quam credere deo? Quid dulcius quam ipsum amare?”. *De visione dei*, h VI, Cap. XXIV, 113: 7-8 e 114: 4-6, p. 86, respectivamente. (ANDRÉ, 1988, trad., p. 233).

24 (BEIERWALTES, 1988, p. 19). Por outro lado, assinala Kremer, numa dialética onde se cruzam a procura e o encontro no máximo amor de Deus e no livre amor do homem: “Dieses Gut bzw” diesen unzählbaren und unerschöpflichen Schatz“ findet der Mensch nirgendwo anders als in seinem Acker, so daß er sein ist. Beinhaltete das Sehen Gottes, daß Gott die Kreatur und diese

bem gerida e, portanto, a mais capaz de impelir o ser humano à imitação da imagem divina é aquela que consegue conciliar *affectus* e *intellectus*.

Embora estas duas instâncias não apareçam separadas em Deus, visto que este é denominado, segundo o *Sermão XLVIII*, por *purum intellectum* e *purum affectum/bonum*, apresentar-se como semelhante às suas criaturas foi a forma que Deus escolheu para chamar a nossa atenção ou para nos atrair, conforme o texto do *De visione dei*: “Mostras-te, Deus, como se fosses uma criatura nossa, por causa da humildade da tua infinita bondade, para assim nos atraíres a ti. Atraís-nos a ti por todos os modos possíveis de atração, pelos quais a criatura racional livre pode ser atraída”²⁵. Notemos que Deus procura atrair, por todos os meios possíveis, a criatura racional livre, porém, se a liberdade está fundada, por um lado, na nossa racionalidade, por outro, por ser um ato da infinita bondade divina, ou seja, do seu infinito amor, também está fundada na nossa capacidade de amar. Se, como diz a continuação do texto, em Deus coincide o ser amado com o amar e, desta forma, estamos ligados ao criador, mais ainda deveríamos estar unidos a nós próprios e aos outros homens posto que nos são muito mais semelhantes. Ora bem, “Se, pois, me devo amar em ti na minha semelhança, sou

ihrerseits zugleich Gott sieht, so ist auch das Suchen und Finden des Menschen in einer dialektischen Einheit zu sehen. Indem der Mensch sich sucht und findet, sucht und findet er zugleich Gott. Und indem er Gott sucht und findet, sucht und findet er zugleich sich, den Menschen. Darum macht die freie Liebe des Menschen – die recht verstandene Liebe ist für Cusanus immer nobilis et liber – zu Gott bzw. zu Jesus Christus des Menschen Glückseligkeit aus, wie andererseits Gott allein die Wahrheit ist, die frei macht”. 1989, p. 227-252, p. 244-245.

25 “Ostendis te, deus, quasi creaturam nostram ex infinitae bonitatis tuae humilitate, ut sic nos trahas ad te. Trahis enim nos ad te omni possibili trahendi modo, quo libera rationalis creatura trahi potest”. *De visione dei*, h VI, Cap. XV, v.66, n.1-4, p. 54. (ANDRÉ, 1988, trad., p. 192).

então obrigado maximamente a isso, quando vejo que tu me amas como criatura e tua imagem”²⁶.

Todavia, parece mais fácil amar a Deus do que ao próximo, porque Deus nos ama incondicionalmente. Daí, mais uma vez, a imagem do amor divino servir de espelho para os homens²⁷. De toda forma, na nossa imagem, porque feita à semelhança da imagem divina, podemos sempre encontrar uma certa nobreza e dignidade e, assim, amamo-nos em Deus na nossa semelhança, que nos revela que somos nós que existimos à semelhança dele. Mais do que isso, descobrimos em nós próprios e, conseqüentemente, em cada um dos homens, a presença divina e, desta forma, concordamos com Machetta quando afirma que “o decisivo para a reflexão cusana é que o homem, que não pode não amar a si mesmo, ame tanto mais a Deus quanto mais [o] descobre, e em consequência mais ame a

26 “Si ego enim me in te similitudine mea diligere debeo, et tunc maxime ad hoc constringor, quando video te me diligere ut creaturam et imaginem tuam”. *De visione dei*, h VI, Cap. XV, v.66, n.7-9, p. 54-55. ANDRÉ, trad., p. 192. Desta forma, se não podemos amar o outro como criatura nossa porque não somos, ontologicamente, responsáveis pela sua existência, podemos, pelo menos, amá-lo como imagem nossa, não só porque também queremos ser amados, mas, de igual maneira, porque somos responsáveis, eticamente, pela nossa convivência. Muito embora Nicolau de Cusa não tenha um escrito específico sobre a ética, escreve Machetta, «[...]toda la orientación de su obra no puede menos de tener en cuenta la problemática propia de la ética – finalidad del hombre, sentido de la libertad – al referirse ampliamente a temas antropológicos».1999, p. 823-830, p. 824. Também não podemos deixar de fazer referência ao n° 26 das *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, toda ela dedicada ao tema da ética.

27 Quer dizer, chegar ao máximo do nosso autoconhecimento, na imitação do amor que Deus tem por nós, amor tão bem expresso no *De visione dei*, significa sermos capazes de amar o outro nas suas diferenças, mesmo que esse outro não nos ame. Por sua vez, se olharmos para o outro com amor e com respeito, podemos sempre esperar que o nosso olhar, à maneira do que ocorre com a *visio dei*, seja retribuído com a mesma consideração. Posto isto, se não somos capazes, na nossa liberdade, de amar o outro independente do sentimento que este tenha para conosco, somos capazes de amá-lo esperando, pelo menos, uma certa reciprocidade e, desta forma, no olhar do outro, seja através do quadro, seja através da metáfora da *visio dei*, encontraremos o aperfeiçoamento de nós próprios ainda que nem sempre consigamos ultrapassar a nossa própria imagem.

semelhança de Deus que é o próprio homem”²⁸. Logo, é no olhar de Deus – simbolizado pelo olhar do quadro – seja quando olhamos para ele, seja quando ele nos olha, que encontramos o caminho não só para o conhecimento divino, mas também, para o autoconhecimento ou para o nosso aperfeiçoamento no espelho divino que reflete dignidade, excelência e amor. Este reflexo, por sua vez, pode bem ser percebido no movimento de processão, conservação e retorno do amor divino expresso na *Carta a Nicolau Albergati*.

Para concluir, podemos dizer que o *De visione dei*, de Nicolau de Cusa, apresenta, numa primeira leitura, uma *praxis experimentalis* que conduz a uma espécie de segredo entre o homem e Deus e que imerge, cada vez mais, num secreto e oculto silêncio que, por sua vez, nos leva a refletir sobre a ideia da subjetividade e, com esta, do autoconhecimento. No entanto, o referido texto, ao nos colocar na dimensão da unidade e da individualidade, põe-nos, também, diante da dimensão da alteridade, ou seja, quando percebemos que o olhar do quadro (metáfora utilizada em *De visione dei*) não nos abandona, independentemente de quem somos, da maneira que nos comportamos e para onde nos dirigimos, percebemos, de igual modo, que, quando olhamos para o olhar do quadro e recebemos de volta uma série de outros sentimentos diferentes do amor (como a ira, a tristeza, a inveja e a reprovação), encontramos ali não mais o olhar divino ou não só o olhar divino, mas o reflexo do nosso olhar (como quando olhamos para um espelho) e aí nos confrontamos conosco e, ao mesmo tempo, com o outro que parece olhar para nós da mesma forma que olhamos para ele. Nessa reciprocidade de olhares, o amor desempenha um papel extremamente importante, pois o modelo a ser seguido é o do amor divino: puro, verdadeiro e incondicional. Nas palavras de Nicolau de Cusa, se formos capazes de Deus, isto é, se escolhermos imitar o seu amor, seremos capazes, também, de nos esforçarmos, cada vez mais, para ver o outro

28 MACHETTA, 2006, p.1679-1693, p. 1692.

como Deus nos vê. É claro que entre o olhar divino e o humano, há uma diferença infinita, mas é patente, de igual maneira, a força que nos é dada para, se quisermos, empenharmo-nos ao máximo para a imitação daquele amor. Esta força está relacionada à ideia da liberdade, já que ao dotar as suas criaturas desta capacidade, Deus não as obriga a amá-lo. No entanto, ao criar com estas a liberdade, aponta para a ideia, se assim podemos dizer, de estas criaturas serem mestras de si mesmas.

Nesta mesma direção, o *De visione dei* converge para a construção de uma ética do amor que abrange, necessariamente, o outro, não só porque ver e amar fazem parte de um único movimento que inclui, igualmente, o não abandonar e o cuidar (que não abordamos aqui), mas também porque o querer olhar para Deus implica um conhecimento de si, cujo aperfeiçoamento requer as ideias de liberdade, de reciprocidade e do próprio amor. Ideias que aparecem, metaforicamente, no cruzamento do olhar divino com o olhar humano. Deste modo, a possibilidade de uma reflexão sobre o outro, em *De visione dei*, termina por nos dizer, de alguma forma, que o mundo, criação do infinito amor absoluto, é a morada dos homens e, como tal, lugar em que o confronto com as diferenças ou com o outro deve ser transformado em encontro, senão de amor (no sentido pleno), pelo menos, de tolerância e de respeito. Ademais, o *De visione dei* permite-nos refletir sobre a questão de uma ética, à medida que o amor, neste escrito, se expressa, como já dissemos, pelo sentido da visão que não só olha, mas, acima de tudo, ama. Ação divina que, se for imitada, transforma o nosso olhar sobre o mundo, porque antes modifica o nosso olhar sobre nós próprios e, numa reciprocidade necessária, aperfeiçoa cada um dos homens. Desta forma, se atentamos para o amor, no horizonte onde se cruzam os vários olhares, é possível que se construa, aos poucos, uma ética do amor e nesta construção se revele o que deveria ser próprio do humano.

Referências

ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. Añoranza y conocimiento de Dios. In: _____. **Pensamiento del ser y espera de Dios**, Salamanca: Sígueme, 2004, p. 67-101.

ANDRÉ, J. M. **“Introdução” e “Tradução” de NICOLAU DE CUSA – A visão de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p.79-130.

_____. **Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. Conocer es dialogar: las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, J.; D'AMICO, C. (Eds.), **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección**, Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 15-38.

BEIERWALTES, W. Visio Absoluta oder absolute Reflexion, Cusanus. In: _____. **Visio Absoluta – Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzip bei Nicolaus Cusanus**. Heidelberg: Carl Winter, 1978, p. 144-175.

_____. **Visio facialis, sehen ins Angesicht. Zur Coincidence des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus**. München: Verlag, Heft 1, 1988.

_____. Elementos místicos en el pensamiento del Cusano. In: IDEM, **Cusanus-Reflexión metafísica y espiritualidad**, trad. A. Ciria, Pamplona: Eunsa, 2005, p. 255-281.

BREDOW, G. von. Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit. In: IDEM, **Gespräch mit Nikolaus von Kues (Gesammelte Aufsätze 1948-1993)**. Münster: Aschendorff-Verlag, 1995, p. 245-267.

Correspondence de Nicolas de Cues avec Gaspar Aindorffer et Bernard de Waging (1451?-1456). In: VANSTEENBERGHE, E. *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915.

Cusanus Texte. IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung. Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463). BREDOW G. von (Hrsg.), Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1995.

D'AMICO, C. Nicolás de Cusa ante la polémica acerca de la interpretación de la *Teología Mística* de Dionísio Areopagita. In: BONI, L. A. de e PICH, R. (Orgs.), **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 731-743.

HOPKINS, J. **Nicholas of Cusa's – dialectical mysticism**. Text, translation and interpretative study of *De visione dei*, Minneapolis: Banning Press, 1996.

HOYE, W. J. **Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus**. Freiburg/Basel/Wien, Herder: 2004.

KREMER, K. Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit (Sis tu tuus, et ego ero tuus“). In: **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft**, n.18, 1989, p. 227-252.

MACHETTA, J. Intelecto contemplativo en la fórmula cusana «*si tu tuus et ego ero tuus*». In: M. C. PACHECO e J. F. MEIRINHOS (Eds.), **Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval**, vol. III (Actas do XI Congresso Internacional de Filosofia Medieval da S.I.E.P.M., Porto, de 26 a 31 de outubro, 2002), Turnhout: Brepols, 2006, p. 1679-1693.

NICOLAI DE CUSA. **Opera Omnia**. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Felicis Meiner (Vol. VI – **De visione dei**. Edidit A. D. Riemann, Hamburgi, 2000. Vol. V – **Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis**. Ediderunt R. Steiger et L. Baur, Hamburgi, 1983 e Vol. XVII – **Sermones II**, fasciculi 1-4. Ediderunt R. Haubst et H. Schnar, Hamburgi, 1983-2001).

NIKOLAUS VON KUES. **Philosophisch-teologische Werke**. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2002, Band 1. (**De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit**. Übersetzt und herausgegeben von P. Wilpert und H. G. Senger. Buch I – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1994. Buch II – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1999. Buch III – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1999.

SCHMIDT, M. Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik. In: **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft**, n.18, 1989, p. 25-47

SENGER, H. G. Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues. In: KOSLOWSKI, P. (Hrsg.), **Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie**, Zürich/München: Artemis Verlag, 1988, p. 111-134.

STACHAEL, G. Schweigen vor Gott. Bemerkungen zur mystischen theologie der Schrift *De visione Dei*. In: **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft**, n.14, 1980, p. 167-181.

STOCK, A. Die Rolle der „icona Dei“ in der Spekulation „De visione Dei“. In: **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft**, n.18, 1989, p. 50-68.

TRITZ, S. *Ad imaginem et similitudinem* - Bildtheologie, Malertheorie und Kunstpraxis zur Zeit des Nikolaus von Kues. In: I. BOCKEN und H. SCHWAETZER (Hrsg.), **Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus**, Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, p. 197-230.

TROTSMANN, C. La coïncidence des opposés dans le De icona (IX-X) de Nicolas de Cues». In: LARRE, D. (Dir.), **Nicolas de Cues penseur et artisan de l'unité**, Lyon: ENS Éditions, 2005, p. 67-85.

VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H. **Nicolaus Cusanus - Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1968.

Aspectos Históricos sobre Lógica e Linguagem na Idade Média

Anderson D'Arc Ferreira – João Pessoa/Brasil

Introdução

Hodiernamente tem-se ouvido e criticado muito a problemática da linguagem dentro da filosofia. A entrada dessa problemática como um grande foco de estudos entra, no ardoroso campo de debates filosóficos, como fruto da chamada virada pragmático-linguística em Filosofia. Tal “virada paradigmática”, dentro da filosofia, teria sido fruto de um movimento iniciado no início do século XX. Tal giro linguístico promoveu toda uma necessidade de esclarecimento dos conceitos que fazem parte das linguagens ordinárias, por um lado, ou o esclarecimento dos significados dos enunciados das ciências, por outro. Contudo, um movimento parece-nos evidente, a saber: a necessidade de se esclarecer o uso da linguagem, seu alcance e suas implicações.

Os estudos relativos à chamada Filosofia da Linguagem, nesse ínterim, não permaneceram circunscritos ao âmbito das análises estritas acerca da lógica, como no início desse movimento iniciado pelas obras de Frege. Dentre as várias vertentes que foram sendo adotadas, os estudos que pretendem compreender os processos mentais e a forma da linguagem ligar-se aos objetos do mundo externo e ao homem tornaram-se novamente “despertos”.

Filósofos como Russell, Wittgenstein, principalmente em sua segunda fase, Quine, Carnap, Fodor, Putnam, Burge, Davidson, Kripke, Armstrong, Searle, Brandom, Sellars, etc., têm estudos na

área da Filosofia Analítica que tentam esclarecer os aspectos relativos tanto aos atos mentais quanto à forma de ligação dos conceitos da linguagem com o mundo exterior. Se, de um lado, observamos o crescente interesse em pesquisar de que forma a linguagem pode referir-se ao mundo exterior e ao homem e, ao mesmo tempo, ser fruto de uma estrutura interna do homem; de outro, percebemos que tais questões já fizeram parte de especulações de cunho estritamente filosóficas. Referimo-nos, como era de se esperar, ao período caracterizado pelo medievo.

Durante o período da Idade Média, principalmente com a introdução das obras de Aristóteles¹, a necessidade de crescimento e desenvolvimento da lógica fez-se necessária. Nesse ínterim, surgiram grandes discussões e debates no seio das universidades, os quais visavam, sobremaneira, ao esclarecimento de vários pontos, dentre eles, o problema dos universais e da linguagem mental, hoje reconhecidos como problemáticas clássicas do ambiente filosófico.

O presente estudo pretende fornecer elementos de caracterização da história da filosofia que nos permitam entender os principais rasgos desses dois grandes problemas suscitados no medievo e, principalmente, estabelecer possíveis interfaces com o que se pesquisa em Filosofia Analítica Contemporânea.

Começaremos por desenvolver o contexto dos problemas relativos à linguagem mental. Posteriormente nos ocuparemos de refletir acerca dos problemas dos universais. Por fim, tentaremos estabelecer algumas interfaces entre essas questões relativas à História da Filosofia Medieval e questões propostas pela Filosofia Analítica.

1 A esse respeito Cf.: DE BONI, 2010.

A linguagem mental na idade média

A problemática relativa à linguagem mental, desenvolvida nesse trabalho tem como objetivo uma brevíssima excursão sobre uma possível Filosofia da Mente no medievo. Para dimensionarmos tais características, precisamos iniciar nossas investigações com a introdução do problema nas filosofias de Platão e Aristóteles. Continuaremos nosso breve estudo voltando nosso olhar para algumas contribuições oriundas de Boécio, Agostinho, Scotus e Guilherme de Ockham. Nosso intuito não é exaurir o problema, mas, sobretudo, contextualizá-lo para que pesquisas posteriores possam ser suscitadas.

Platão e Aristóteles

Como toda grande temática filosófica, falar de um conceito é iniciá-lo a partir da visão dos gregos. Assim, falar de Platão e Aristóteles parece-nos essencial para iniciar o percurso a que nos propomos no presente estudo.

Inicialmente Platão, no *Fedro*², trabalha com uma dinâmica que se assemelha com o ato de nomear o pensar. Em sua investigação acerca da linguagem, Platão dá prioridade à linguagem falada³, pois, para ele, o discurso escrito é visto como efêmero. Nesse ínterim, para Platão, os nomes expressam o que a coisa é em si mesma⁴, fator que independe de nossos sentidos. Em sua busca por esclarecer a linguagem, Platão desenvolve a ideia de que as palavras são reflexos da essência das coisas, imitações não-empíricas. Ao analisar a linguagem em conformidade com sua doutrina do Mundo das Ideias, Platão desenvolve a ideia de que a linguagem tem a função de exprimir a essência das coisas. A linguagem mental, então, teria

2 Cf. *Fedro*, 274e.

3 Cf. *Fedro*, 275a-b; 275c-e; 276a.

4 Cf. *Cratilo* 422e-423b; 424a-b.

a função de exprimir o signo da ação, ou seja, a linguagem mental me possibilitaria chegar à essência da coisa nominada.

Aristóteles, por sua vez, muda radicalmente o rumo dado por Platão em suas investigações acerca da linguagem. Para ele, a linguagem não irá expressar a essência das coisas, como queria Platão, mas, sim, constituir-se em uma técnica útil para que possamos recordar algo da coisa dita, ou seja, a linguagem é um processo técnico arbitrário. Dessa forma, entender os aspectos da linguagem é entender a relação estabelecida entre o intelecto, os conceitos e as coisas. As formulações de Aristóteles apresentam outra característica à problemática acerca dos significados dos nomes. Para exprimir suas ideias, Aristóteles desenvolve a imagem de um triângulo que, em sua analogia, exprimiria o fundamento de toda função linguística. No topo do triângulo, teríamos a afecção da alma (*conceito/noemata*). Na base do triângulo, teríamos, de um lado, os sons produzidos pela voz (*té foné*) e de outro, a coisa (*pragmata*). O lado que liga o vértice dos conceitos aos sons da voz constitui-se de uma linha de ligação que detém relações convencionais. Do outro lado, a linha relacional que liga o vértice dos conceitos às coisas é marcada por uma relação natural. Esse triângulo nos proporciona lançar um olhar para Aristóteles fazendo-nos reconhecer que sua visão acerca da linguagem é algo convencional, aspecto bem oposto ao que Platão acreditava.

O surgimento de uma grande problemática acerca dessas estruturas está no fato de que o Filósofo colocou, no alto do seu triângulo semântico, uma afecção da alma. Justamente essa afecção da alma teria de dar conta de explicar a relação entre o caráter convencional e o caráter natural da linguagem. Essa tentativa está situada no fato de que para Aristóteles uma aporia deveria ser resolvida: conhecimento intelectual e imagem sensível são coisas diferentes, contudo, nenhum conhecimento sensível poderia ser desenvolvido sem a contribuição da imaginação sensível⁵. Ao colocar, no vértice

5 Cf. *De Anima*, I 1, 403a17-29; I 1, 403a2-6; III 3, 428a15-24.

do triângulo, uma entidade da alma ou entidade psíquica (e não uma entidade semântica), ele remete a uma estrutura qualquer que está na mente da qual a linguagem se utiliza. Justamente nessa construção, as aporias começam a surgir.

O sistema desenvolvido por Aristóteles, que tem como base o triângulo semântico, tenta responder à pergunta acerca do processo de significação dos termos de uma linguagem. Assim, ele começa por distinguir entre símbolo (convencional) e signo (natural). O problema é estabelecer de que forma se instalam as relações entre as coisas naturais e as convenções criadas pelas linguagens convencionadas pelos homens. O desenvolvimento doutrinal aristotélico⁶ vê a linguagem como uma convenção objetiva à qual subjaz uma estrutura universal comum a todas as línguas. Justamente nessa perspectiva, temos, no seio do próprio Aristóteles, a ambiguidade acerca da relação entre os conceitos e as palavras: do ponto de vista da articulação lingüística, ele postula, ao nível universal, uma estrutura objetiva da linguagem; do ponto de vista dos conceitos do pensamento, ele postula uma estrutura mental que possa dar conta da união entre um *phonái* e certos *pathémata*, na própria mente, como uma pura convenção⁷. No fundo, Aristóteles tentará

6 A esse respeito é interessante confrontar os textos do *De Interpretatione* (3, 16b21-22) com os textos da *Metafísica* (1006a13-22) os quais fazem eco com alguns trechos da *Poética* (1456b22-24). Nesses livros, podemos ver claramente como Aristóteles tenta estabelecer a relação entre signos, símbolos, *vox*, afecções da alma, as coisas, a linguagem, etc. As aporias que podemos derivar dos escritos aristotélicos foram a porta de entrada para que o problema dos Universais surgissem. O problema dos universais toma corpo e forma na Idade Média a partir do comentário de Boécio ao livro das Categorias de Aristóteles. Contudo, temos de levar em conta que a leitura de Boécio estava profundamente enraizada na *Isagoge* do neoplatônico Porfírio. Esses aspectos garantiram uma chave de leitura de Aristóteles, no que tange aos aspectos da linguagem, no mínimo muito ambígua.

7 Para sustentar esse sistema, ele tem de estabelecer uma relação que explique o significado do termo “afecção”. Na tentativa de dar conta da relação entre um *Phonái* e um *pathémata* seu movimento torna-se ambíguo devido ao fato de que o termo *Pathéma* relaciona-se com uma afecção sensorial de natureza puramente passiva, enquanto um *nóema* exprime um conhecimento intelectual produzido especificamente pelo intelecto.

dar conta da explicação acerca da oposição entre convencionalidade e naturalidade da linguagem.

O texto aristotélico deixa em aberto⁸ o modo como devem ser as relações entre a inteligência e as sensações na formação de um determinado conceito linguístico. Essa abertura fará com que Boécio, em seu comentário ao texto aristotélico, na tentativa de empreender uma sistematicidade maior a este texto, removesse esta ‘aparente ambiguidade’. Assim, Boécio não falará de afecções da alma, mas de *passiones animae*. Na tentativa de Boécio de demonstrar a distinção aristotélica entre a intenção e a sensação existente internamente nos textos aristotélicos, temos iniciada a tradição medieval que irá investigar em que justamente consistem essas *passiones animae*. Dentre outros aspectos, tal investigação culminará no famoso problema acerca dos universais.

Agostinho e Boécio

Quando Boécio traduz os textos de Porfírio acerca das Categorias de Aristóteles, ele estava debaixo de certa concepção aceita em sua época, a saber, a noção agostiniana de *verbum mentis*. Tentemos, agora, entender alguns aspectos intrínsecos dessa concepção de *verbum mentis* em Agostinho.

A elaboração linguística de Agostinho acerca do significado dos nomes é bem desenvolvida. Nela, podemos falar de uma exposição doutrinal acerca da natureza da linguagem⁹ que especifica o que devemos entender por *verbum*, por *nomen*, por *affectio* ou *passio*

8 Os textos do *De Interpretatione*, *De Anima* e livro *Alfa* da *Metafísica* intercalam variados sentidos e relações da afecção da alma (conceito da mente) com a afecção sensorial (sensação) provocada pelo objeto na formação específica de um determinado conceito expresso através de uma linguagem convencional.

9 Cf. *Confissões*, IV, 26,28; I, 8. Além desses trechos específicos das *Confissões*, pode-se notar uma enorme elaboração acerca da doutrina linguística agostiniana no *De Magistro*.

animi, por *dicibile*, por *significabile*, por *phantasma*, por *species intelligibilis* até chegar à original concepção do *verbum mentis*. Em seu caminho, Agostinho monta uma forma de jogo demonstrativo o qual mostra a apreensão da linguagem por parte de uma criança¹⁰. A exposição dessas concepções está na passagem em que Agostinho discute sua doutrina acerca da Santíssima Trindade.

A linguagem tem algumas especificações, a saber: ela não se ensina como fazemos com a leitura ou com a escrita; os movimentos do corpo constituem uma linguagem a nível sensível (contudo não significativa a nível linguístico); a linguagem deverá exprimir a relação entre os estados da alma (*affectiones animi*) e as sensações internas (*sensa cordis*); a linguagem é uma convenção que é estabelecida através de um jogo de denominação onde se deve associar a palavra a coisas. Com essas proposições, Agostinho, em seu tempo, estabelece uma “reviravolta” nas concepções acerca da linguagem.

Em sua teoria linguística, Agostinho traça uma distinção entre a natureza do signo e da palavra. Para ele, o signo é ‘isto’ que se manifesta idêntico ao sentido permitindo à mente não somente reconhecer o signo como também diferenciá-lo¹¹. A palavra, por sua vez, é um signo de alguma coisa que, quando proferida na fala, possa ser capitada pelo intelecto. Essas ideias de Agostinho estabelecem-se em uma cadeia que garantirá a ideia de que ‘as palavras são signos das coisas’. Tal formulação faz com que Agostinho deixe de lado o triângulo semântico de Aristóteles e adote uma estrutura que comporta quatro elementos, a saber: a palavra, o *dicibile*,

10 Cf. *Confissões*, I,8. Essa forma de Agostinho referir-se à linguagem constitui uma das maiores influências no pensamento de Wittgenstein, como é atestado pelas noções de linguagem no *Livro Azul* e *Livro Marrom*. Em seus comentários acerca da posição agostiniana da linguagem, Wittgenstein, no *Livro Marrom*, afirma que Agostinho descreve uma brilhante pintura da linguagem, ou seja, ele apresenta uma simples e interessante passagem acerca da forma com que os homens apreendem a linguagem.

11 Cf. *De Dialectica* 5. Nesse texto, Agostinho traça, de forma geral, a natureza do signo e da palavra.

a *dictio* e a coisa. Aqui temos alguns problemas. Agostinho postula que as palavras são signos das coisas exteriores, mas somente podem fazer-se compreender através da sua relação com o *dicibile*, ou seja, têm uma relação intrínseca com os conteúdos mentais. O problema, então, apresenta-se sob a forma de uma dicotomia no nível de significação. Essa dicotomia é fruto ou herança de uma determinada influência da psicologia estoica, especificamente na relação que Agostinho traça entre a *dictio* e um *dicibile*.

Para Agostinho, todas as palavras são signos e todo signo significa alguma coisa. Assim, as palavras são signos que, necessariamente, indicam a coisa da qual são signos. Quem irá unir essa relação entre o signo e o objeto a que ele se refere são as *affectiones animi*. Essa ligação com as afecções da alma garante não somente a relação das palavras com os nomes/conceitos, como também estabelece a sua relação com o verbo. Nesse sentido, temos um imbricado jogo demonstrativo que pretende estabelecer as relações entre a coisa, a palavra, o *nomen* e o *verbum*. É justamente o *verbum* que irá garantir a relação das *affectiones animi* com a sensibilidade, as sensações e as impressões. Esse jogo demonstrativo mostra que qualquer signo, tanto a nível escrito, oral ou comum, é representação de uma imagem, ou seja, uma função da consciência das coisas. Essa relação se estabelece devido ao fato de que a todo nome ou signo implica um som e um significado. O significado, por sua vez, é um significar da inteligência, da alma. Justamente nesse ponto, ele cria a interface entre o *verbum mentis* e a palavra.

O Bispo de Hipona desenvolve uma verdadeira análise da ‘vida da alma’ para mostrar de que maneira ocorre o processo de ostensão. Para ele, a palavra é uma forma de mostrar a verdade que existe interiormente na mente. Assim, deve haver uma estrutura da mente que possa aplicar o significado da palavra à coisa nominada. O verdadeiro conhecimento, dessa forma, somente poderá acontecer interiormente. Gradativamente, a palavra (ato ostensivo que remete a um objeto real) dá lugar à ideia de *voces* e *verbum*

interius. Assim, postula-se a prioridade do *verbum interius* com respeito à linguagem oral. A palavra, destarte, torna-se fruto do pensamento. Sem o pensamento, não se teria a palavra, pois essa é somente uma forma exterior que o pensamento encontra para se comunicar. Contudo, se existe uma estreita correlação entre *voces* e *verbum interius*, temos que lembrar que elas são coisas diferentes¹². O movimento fica complexo na medida em que se afirma a autonomia e independência do *verbum mentis*, mas ao mesmo tempo demonstra-se a necessidade do serviço da voz para que ele possa manifestar-se exteriormente.

É no *De Trinitate* que Agostinho estabelece a sua mais profunda análise acerca do *verbum cordis*. Em sua analogia da mente humana com a Santíssima Trindade, ele não somente desenvolve uma psicologia que irá culminar na noção de *verbum interius*, mas uma “concreta e racional estruturação do modo no qual as palavras significam os seus objetos”¹³. Com essa estrutura, ele chega a afirmar a total autonomia da linguagem interior em relação à linguagem exterior. O *verbum interius* é a origem de toda expressão exterior mediante a palavra, de um lado, e o conhecimento produzido pela alma, de outro. Contudo, esse conhecimento da alma é algo independente do sentido, mas que depende de uma certa ‘imagem sensível’ para produzir seu objeto de conhecimento; assim sendo, o *verbum* irá se tornar uma *imago*. Essa ideia será trabalhada em Tomás de Aquino e em Guilherme de Ockham. O *Doctor Angelicus* afirmará que o *verbum* é *imago* através do fato de ver no *verbum interius* a função representativa da *species intelligibiles*. O *Venerabilis Inceptor*, por sua vez, verá no *verbum ‘simillimum rei notae’* o ato mesmo do pensamento. Contudo, no Bispo de Hipona, é somente através da via da

12 Cf. *Sermone* 288. Nesse sermão, Agostinho descreve, de uma maneira detalhada, a relação e a distinção entre *voces* e *verbum interius* e entre *vox* e *verbum*.

13 BOTTIN, 2005, p. 65.

imagem que podemos ser conduzidos ao *verbum interius*, não pela via dos signos linguísticos¹⁴.

Apesar de todo apelo místico da filosofia de Agostinho, torna-se evidente que suas formulações acerca da linguagem são muito interessantes. Contudo, vejamos agora como tais aspectos refletiram nas teorias posteriores, inicialmente em Boécio e, em seguida, encaminhando-nos para Ockham.

Boécio trabalha com a perspectiva de realizar um comentário à obra de Aristóteles. Nesse sentido, ele apresenta uma leitura dos textos do Estagirita que cria, nos conceitos da mente, a função de estabelecer a distinção entre intelecção e sensação. Essa forma de entender o sistema aristotélico faz com que Boécio reflita acerca do processo semântico que estaria na base da linguagem. Assim, suas reflexões irão pautar-se na direção de estabelecer ao que os nomes querem referir-se, ou seja, os nomes dão sentido ao significado da coisa mesma, dão sentido a uma natureza incorpórea ou dão sentido a representações sensíveis que o intelecto faz das coisas? Parece que a forma com que Boécio traça esse caminho mostra que o intelecto, para formar os conceitos, precisa de um esboço vindo da realidade.

Boécio formula, com base em sua análise de Aristóteles, uma estrutura do pensamento e da linguagem. Para ele, como para toda a tradição medieval que culmina no problema dos universais, torna-se necessário esclarecer de que forma o intelecto forma os conceitos e esses, por sua vez, formam a linguagem. Para ele, então, duas coisas têm de ser explicadas: a necessidade de uma imagem da coisa conhecida e a dupla natureza dessa imagem (sensitiva e intelectual). Desse aspecto, ele retira a certeza de que a linguagem

14 A via dos signos linguísticos é composta pelo som da sílaba, pela reflexão sobre o significado do nome, ou seja, a *imaginatio verbi*. A via da imagem, por sua vez, é composta pela imagem sensível ou *phantasia* e pela imagem fantástica ou *phantasma*. A esse respeito conferir no *De Musica* VI, 11,32.

pode ser dividida em uma tríade, a saber: linguagem escrita, falada e mental. Em seus desdobramentos acerca da linguagem mental, ele reformula a relação aristotélica entre o intelecto e os *phantasmata*. Tal reformulação desenvolve a noção de *oratio mentalis* ou *cogitabilis oratio* a qual consegue explicar de que forma as *passiones animae*, do vértice do triângulo linguístico aristotélico, coordenam todas as funções da linguagem.

Essa noção de *oratio mentalis* acaba por desenvolver a ideia de que existem conceitos iguais para todos os homens. Tal criação postula a necessidade de uma ordem ou estrutura inteligível que está por debaixo de tudo e garante o acesso a tudo. É justamente essa estrutura objetiva que garante o fato de que todos os homens, ao verem um cão, embora falem idiomas diferentes, possam representar a mesma intuição sensível desse objeto. Isso somente pode ocorrer porque existe uma estrutura que governa as leis do pensamento e da inteligibilidade. Justamente na medida em que Boécio tenta explicar as estruturas da linguagem que sustentam as *passiones animae* em sua relação com o *intellectus* é que se cria ou estabelece o espaço da *oratio mentalis*. Nesse sentido, a linguagem mental tentará dar conta de explicar todas as relações que o intelecto (*passiones animae*) trava com as impressões oriundas das sensações. Assim, a linguagem mental apresenta-se como uma forma de estabelecer quais elementos imateriais entram na linguagem, bem como as estruturas mentais que dariam suporte à linguagem oral. Obviamente a estrutura da linguagem mental desenhada por Boécio apresenta-se como uma construção análoga à estrutura da linguagem oral, mas pretende ser o modelo de toda forma humana de expressão¹⁵.

15 Essa noção irá criar, na Idade Média, toda uma discussão acerca das *species intelligibiles*, discussão e temática completamente ausente nos textos aristotélicos. A esse respeito, conferir as indicações de Bottin, 2005, p. 38-46.

Essas teorizações de Boécio, dentre outros elementos, irão fundar a busca acerca do esclarecimento do que seriam os universais¹⁶, pesquisa amplamente desenvolvida na Idade Média e que ainda ressoa hodiernamente. Suas teorias, contudo, associadas aos pensamentos de Agostinho, irão fazer com que pensadores¹⁷, v.g. Tomás de Aquino, Pedro João Olivi e Duns Scotus, produzissem suas próprias teorias acerca da linguagem mental. Vejamos rapidamente a repercussão desse modelo em Tomás e Olivi.

Aspectos da problemática no século XIII:

Tomás de Aquino, Olivi e Scotus

Em suas ideias Tomás de Aquino é completamente envolvido pela ambiguidade terminológica e a dificuldade conceitual que derivam da doutrina aristotélica exposta no *De Interpretatione*. Em suas reflexões, aparece a perspectiva acerca das paixões da alma (*passiones animae*) como um modo natural que se encontra dentro do homem. Quando trata da linguagem, ele vê a necessidade de uma convenção. Contudo, essa convenção, entre homens, somente pode ocorrer de modo natural quando a relação do conceito referido com o objeto ocorra através de uma convenção natural efetivada através dos conceitos da mente.

Apoiando a necessidade de clarear a ambiguidade que o termo aristotélico fornece, o Doutor Angélico prefere manter a terminologia *passiones animae* para designar os movimentos afectivos da alma sem abandonar, contudo, a vertente psicologista. Todavia, ao termo *passio*, ele mostra que Aristóteles entendia intelecto, ou seja, com toda a sua visão aristotélica, ele irá assumir alguns aspectos da doutrina agostiniana não se esquecendo, destarte, das perspectivas

16 Cf. LEITE JÚNIOR, 2001. No que tange os problemas dos universais, temos uma vasta bibliografia sobre o assunto. Todavia, recomendo essa obra como uma chave de leituras iniciais e indicações sobre tal problemática.

17 Cf. BOTTIN, 2005.

levantadas por Boécio. Assim, ele produz uma verdadeira filosofia da mente, mas que desenvolve categorias próprias.

Para Tomás, o triângulo aristotélico é uma conclusão a que Aristóteles teve que chegar, necessariamente, mas que não corresponde à realidade. Desse elemento, segue-se que os modos de significar são apenas dois: um imediato e um mediato. Nesse sentido, ele irá precisar os termos aristotélicos mostrando onde estava o ‘erro hermenêutico’ de Boécio, sem que isso implique uma ruptura com o neoplatonismo e, principalmente, com a autoridade oriunda de Agostinho. Suas teorizações nos conduzem à dedução inevitável de que jamais poderemos conhecer os objetos singulares. O conhecimento do singular aconteceria no nível semântico através do exercício do intelecto que recorre a uma série de reflexões para que possamos sair do conhecimento do universal e chegar ao conhecimento dos objetos singulares.

A tentativa de Tomás de Aquino parece ser a de quem pretende colocar um ponto final na questão. Contudo, suas posições foram muito criticadas e debatidas e, sem sombra de dúvidas, não alcançaram o objetivo do Doutor Angélico. Vejamos uma dessas posições confrontantes às teorizações de Tomás, as ideias de Pedro João Olivi.

Pedro João Olivi critica a noção de *verbum interius* desenvolvida por Tomás de Aquino. Por volta de 1280, ele mostra toda a incongruência da solução tomista. Ele demonstra a impossibilidade de se conciliar ou integrar a explicação do pensamento de Aristóteles sobre as *passiones animae* com as concepções platônicas, presentes em Agostinho e em Anselmo, através da doutrina do *verbum cordis*. Para João Olivi, não há nenhuma necessidade de se pensar ou de se postular um *verbum* para explicar o ato intelectual e as relações dos objetos com o intelecto. Toda sua crítica centrava-se em torno de uma rigorosa lógica interna e se propunha a explicar de que forma, no processo do conhecimento, acontece o processo de representação. Isso fez com que se buscassem, novamente, as relações entre

os significados dos nomes e as representações mentais, de um lado, e a relação da significação direta com a coisa mesma, de outro. O problema, dessa forma, estava novamente em aberto. Contudo, as críticas de Scotus ao modelo tomista são mais profundas e se encaminham por caminhos diversos dos traçados por Olivi.

Scotus começa por ter a mesma dificuldade de Tomás de Aquino em lidar com as ambiguidades do texto do *De Interpretatione*. A dificuldade em manter o triângulo semântico de Aristóteles foi muito grande. Nesse sentido, uma das maiores atividades por ele desenvolvida foi, sem sombra de dúvida, revisitar detalhadamente o texto aristotélico examinando as suas ambiguidades internas. Em suas tentativas de solucionar os problemas encontrados no texto do Estagirita, Scotus estabelece, dentre outras coisas, novas relações entre o significar e o pensar.

A pretensão de Scotus, segundo Bottin¹⁸, era tentar eliminar toda a possibilidade de equivocidade no uso dos termos em uma linguagem. Nesse sentido, ele mostra que a verdade ou a falsidade de um termo não está no signo, mas sim na forma com que o signo se reporta ao objeto designado. Seus maiores esforços, destarte, suas investigações estariam centradas na análise das relações entre os signos, a palavra proferida e a coisa representada.

Dentre as várias contribuições oriundas de Scotus, sublinho o fato de que ele coloca no sujeito a atividade de construir, ao nível do mental, uma imagem constitutiva do objeto. Essas noções rompem as ‘correntes tradicionais’ que eram vistas como as ‘corretas’ interpretações aristotélicas acerca do tema dos universais e das espécies inteligíveis. Ao estabelecer uma nova ordem entre o significar e o pensar, ele cinde com as tradições formadas até então e coloca em choque as concepções vigentes, principalmente a vertente gnosiológica da interpretação de Boécio acerca das *passiones animae* aristotélicas. Essa ruptura faz aparecer uma diferenciação entre a

18 BOTIIN, 2005, p. 120.

analogia que se fazia entre o modo de compreensão de um objeto e o seu modo de nomeá-lo. Assim, nomear passa a ser algo distinto de conhecer. Contudo, Scotus salva novas relações no que diz respeito ao nome próprio de Deus, tendo em vista que a Esse somente conhecemos através de uma forma analógica.

Para Scotus o nome tem a ver com uma realidade individual, uma *res*, e não a representação mental que podemos fazer acerca dessa coisa (*res*). Dessa forma, as primeiras relações desenvolvidas através do triângulo semântico aristotélico ficam invertidas, ou seja, a palavra significa de uma forma mais direta a coisa e não o conceito mental (afecções da alma). Seu salto ‘qualitativo’ vem do fato de dar maior ênfase ao ‘ato intencional’ do sujeito. Esse movimento aproxima Scotus de Agostinho justamente na medida em que os dois não acreditam que se possa aprisionar a linguagem debaixo de um conjunto de regras fixas, estabelecidas de uma vez por todas. Mas, no século XIV, essas discussões tomam outros ares.

O século XIV: a posição de Guilherme de Ockham

A posição de Ockham frente a toda essa tradição e discussão é muito interessante. Ele, com certeza, dominava toda a tradição medieval que foi formada em torno dessa problemática. Contudo, ele não adota nenhuma das correntes da época. Sua posição pretende ser algo novo, inédito e que daria conta de responder às principais aporias levantadas em torno desse problema da linguagem mental.

Em sua busca por uma nova forma de interagir com toda essa problemática, o *Venerabilis Inceptor* abre diálogo com todas as principais teorias que compunham a ‘tradição’ acerca da temática de uma linguagem mental. Suas críticas começam pelas teorias de Boécio e Agostinho. Inicialmente, ele critica a tríplice noção de linguagem adotada por Boécio. Contudo ele também critica a noção de Agostinho. Justamente por discordar das duas posições, ele

promove uma chave de leitura que, ao ser ativada, aproxima a noção boeciana e agostiniana acerca da possibilidade de uma linguagem mental. Sem ignorar toda a tradição de sua época, sua proposta busca uma via completamente nova. Os motivos de sua crítica à visão boeciana do triângulo semântico ou mesmo à visão de um verbo interior, em Agostinho, radicam-se no fato de que tais teorias permitiriam falar da existência de significados de conceitos que se realizam somente na mente e sem nenhuma relação com as coisas externas ou sem nenhuma possibilidade de proferimento externo acerca desses conceitos.

Deixando de lado a influência que a briga entre dominicanos e franciscanos promoveu nos estudos de Ockham, podemos dizer que ele monta uma teoria completamente inovadora. Contudo, como era a *práxis* medieval, ele não irá abrir mão de trazer algumas opiniões da tradição para dar sustentação à argumentação que trava. Assim, apoiando-se na tradição iniciada por Abelardo que vislumbrava a possibilidade de promover uma integração entre a doutrina aristotélica, *triplex sermo*, e a agostiniana, *verbum cordis*, na qual comumente uma dava continuidade à outra, Ockham mostra que essa passagem da teoria aristotélica para a agostiniana não poderia ser feita com a plena concordância entre todos os aspectos de ambas as teorias, mas existia, sim, certa compatibilidade entre elas.

As visões de Ockham irão proporcionar uma nova forma de postular-se a *oratio mentalis*. Essa nova teoria afirma a necessidade de uma autonomia da *oratio mentalis*. Tal autonomia pode ser vista como a primeira tentativa de ‘gramaticalização’¹⁹ da linguagem mental de que se tem notícia no medievo. Tal estrutura faz uma estreita correspondência entre a estrutura da linguagem mental com a estrutura usada na linguagem oral. A gramatização mental, assim, é uma forma de mediar e efetivar a correspondência

19 BOTTIN, 2005, p. 138.

entre o discurso oral e o discurso mental. O objetivo desse jogo é garantir a função de verdade ou falsidade dos enunciados. A inovação ockhamiana está em duas noções, a saber, a de ‘signo’ e a de ‘subordinação’. As teorias do signo e da subordinação estabelecem o instrumento que permite a possibilidade de que signos vocais expressem conteúdos de termos mentais²⁰.

Em sua estrutura, a noção de subordinação é a chave que irá explicar os diferentes tipos de signos e suas relações. A noção de convencionalidade e naturalidade dos signos estarão no foco. Embora essa conceituação seja algo completamente novo, podemos ver a influência de Scotus²¹ nessa dinâmica. A linguagem mental é formada por signos naturais. Já as linguagens oral e escrita são formadas por signos convencionais. A noção de subordinação, dessa forma, garante o acesso e o entendimento acerca das convencionalidades de uma linguagem. Tal perspectiva estabelece a independência dos eventos mentais frente a linguagens públicas, sem perder de vista a relação do evento mental com o objeto que produziu tal estado em nossa mente. Nesse sentido, salvam-se as relações entre objeto, evento mental e signo linguístico (oral ou escrito).

Um dado muito importante em toda essa estrutura refere-se ao fato de que as linguagens oral, escrita e mental referem-se a objetos externos ao agente do pensamento²². No processo de significação de um signo, o fator que iniciará tal processo é a relação do sujeito do conhecimento com os objetos externos a ele, não é a relação do

20 *Ibid.*, p. 140.

21 *Ibid.*, p. 142.

22 Essa temática acerca do externalismo constitui-se de uma vertente muito interessante nas discussões hodiernas acerca da linguagem mental. O externalismo é uma das mais fecundas correntes oriundas da filosofia da mente. Alguns estudos de Panaccio apontam para uma possível aproximação do pensamento de Ockham com algumas vertentes do externalismo na filosofia da mente contemporânea, principalmente com algumas ideias defendidas pelo externalismo de Putnam. Sobre de que forma Ockham pode aproximar-se da filosofia da mente contemporânea (Cf.: PANACCIO, 1991). Outra obra interessante acerca dessa temática é (PANACCIO, 1998).

sujeito com seus objetos mentais. Para Ockham, o signo pode apresentar-se de duas formas. A primeira maneira de apresentação é uma definição próxima à ideia de signo como um *vestigium* ou uma *imago*, ou seja, é uma aproximação com as ideias agostinianas. Essa ideia acerca do signo somente pode ocorrer com relação a algo do qual se tenha um conhecimento prévio, ou seja, o signo também pode referir-se a conceitos estabelecidos convencionalmente. Tal aspecto lembra a ideia agostiniana, mas modificada pelas noções de Roger Bacon²³. A segunda noção de signo estabelece que os mesmos não são *res*, são *intellectus* e, por isso, podem estar no nível da linguagem mental como um objeto designado de uma forma natural. Mas temos que nos lembrar de que se a primeira noção estabelece os critérios para se entender de que forma os signos relacionam-se com as linguagens particulares e convencionais, linguagens que mudam de cultura para cultura; a segunda noção estabelece de que forma os signos formam-se através de uma noção natural. Essa segunda noção, destarte, estabelece, em última instância, as amarras dos signos mentais, ou seja, os elementos constitutivos da própria linguagem mental e que independem das linguagens convencionais. Com essa teorização e uma sistemática acerca da teoria da subordinação dos signos, Ockham pretende colocar fim ao velho problema acerca do significado dos nomes²⁴.

Toda essa estrutura modifica radicalmente a estrutura do triângulo semântico aristotélico, de tal forma que a representação entre as relações das palavras, *passiones animae*, e coisas não pode mais ser expressa através de um triângulo. A figura agora tem, de um lado, a palavra escrita, a palavra oral e os conceitos, e, de outro, os objetos singulares do mundo externo. A relação entre essas três

23 BOTTIN, 2005, p. 144.

24 Uma aproximação muito interessante das teorias de Ockham frente ao problema contemporâneo acerca dos nomes pode ser apontada pelo seguinte artigo: SANTOS, Ernesto Perini F. da Mota. **Os termos absolutos em Ockham e designadores rígidos em Kripke e Putnam**. Esse artigo foi apresentado no Colóquio *Tempo Lógico* na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em Junho de 1994.

formas de linguagem é estabelecida pela teoria da subordinação. Surgem, assim, novas relações semânticas²⁵ que impedem, através da regulação da subordinação, a estruturação esquemática do triângulo aristotélico.

No caminho traçado pelo *Venerabilis Inceptor*, vê-se que o significado que usamos para determinada palavra, na hora da comunicação, é um significado subordinado ao significado dos termos de uma linguagem vista como puramente mental. Esse rasgo faz da linguagem mental ockhamiana uma estrutura lógica e formal, aspecto que tem estreita correlação com algumas das concessões feitas nas visões contemporâneas acerca da linguagem²⁶. A empresa ockhamista está centrada na possibilidade de criar uma linguagem mental que venha reduzir a ambiguidade linguística²⁷, através de procedimentos lógicos de análise, no que tange ao estado epistêmico do sujeito ao nível do mental²⁸.

O sistema montado por Ockham, dessa forma, constitui-se de uma inovação para o seu tempo. Ele deixou de lado as teorias e brigas suscitadas em sua volta para dedicar-se a montar uma nova teoria acerca da linguagem mental. Esse movimento estava conectado com a necessidade de Ockham criar uma nova forma de se ver e fazer lógica. E aqui entramos na segunda parte de nosso estudo, os problemas de lógica na Idade Média, cujo ícone mais significativo é o famoso “problema dos universais”. Passemos, agora, a investigá-lo.

25 A esse respeito recomendo a leitura da Dissertação de mestrado de Joice Beatriz da Costa, defendida em 2004 na PUCRS e intitulada: *Suppositio, Significatio e a questão da referência: uma leitura da semântica ockhamiana*.

26 Cf. PANACCIO, 1991, 288p.

27 A este respeito é fundamental a teoria ockhamiana da conotação. Um belíssimo estudo acerca desse tema foi a Tese de doutoramento de Pedro Leite Júnior, defendida em 2005 pela PUCRS e intitulada: *A teoria da conotação em Ockham: uma interpretação propositiva*.

28 Essa é uma problemática que atinge aos pesquisadores da filosofia da mente de nossos dias. Contudo o problema aparece de uma forma mais sofisticada no embate filosófico entre o externalismo e o internalismo dentro da Filosofia da Mente Contemporânea.

O problema dos universais na idade média

No centro dos estudos gramaticais e da dialética na Idade Média, está a busca pelo esclarecimento da relação entre a linguagem e a realidade. Nesse caminho, podemos dizer que o elemento essencial de toda a questão gira em torno da problemática historicamente conhecida como “o problema dos universais”. Contudo, devemos ter em mente que o problema dos universais, no medievo, refere-se aos esclarecimentos buscados para se interpretar a relação entre *voces* e *res*, ou seja, entre linguagem e pensamento.

Especificamente no século XII, a explosão dessas pesquisas terá repercussões e implicações linguísticas, gnosiológicas e teológicas. Nesse ínterim, o elemento fulcral da problemática dos universais estava pautado na necessidade de determinação do fundamento e do valor dos conceitos e termos universais que poderiam ser aplicáveis a uma multiplicidade de indivíduos.

Comumente, o problema é traduzido frente à necessidade de determinação da relação entre ideias ou categorias mentais (expressas linguisticamente) e as realidades extramentais. De uma forma mais simples, podemos formular o problema frente à necessidade de estabelecer as relações entre *voces* e as *rei*, entre pensamento e ser, enfim, entre as palavras e as coisas. O alcance dessa problemática, dessa forma, ‘atinge em cheio’ o fundamento e a validade do conhecimento e do saber humano em geral.

De uma forma mais detalhada, podemos formular a seguinte pergunta: os universais são *ante rem* (anteriores às coisas – essências), *in re* (estão nas coisas) ou *post rem* (posteriores ao conhecimento das coisas – na mente)? Na Idade Média, cada uma dessas três posturas foi escolhida, a seu tempo e dependendo de quem teorizava, como sendo a resposta final ao problema dos universais. Cada uma dessas teorias, dessa forma, deu origem a um tipo de resposta acerca da questão dos universais. A primeira vertente (*ante rem*) seria contemplada pela noção platônica de que as essências

existem em si mesmas. A segunda noção (*in re*) pergunta acerca da existência dos universais nas coisas, nos indivíduos concretos. A terceira via (*post rem*), por sua vez, transmite-nos a ideia de que os universais estariam na mente. Cada uma delas desemboca em uma postura completamente distinta da outra. Cada qual guarda suas idiosincrasias.

Mas uma pergunta latente a essa altura é saber como foi estabelecido o problema relativo aos universais. Ou melhor, como uma discussão linguística pode ter se tornado o centro das investigações lógicas e semânticas (dialética) dentro do medievo? Vejamos, agora, como isso ocorreu.

Para os medievais, existiam algumas figuras que eram inquestionáveis, as chamadas *auctoritates*. Dentre as figuras mais destacadas no âmbito da dialética, sem sombra de dúvida, temos a tríade formada por Aristóteles, Porfírio e Boécio. Se o problema dos universais tem a sua formulação dita ‘clássica’ com Porfírio, é a hesitação ente o modelo apresentado pela noção de Aristóteles e a noção de Boécio o campo de batalha para o surgimento de várias noções e tentativas de respostas ao problema.

A definição aristotélica acerca dos universais pode ser expressa da seguinte forma: universal é aquilo que é apto, por natureza, a ser predicado de vários. Em Boécio, a formulação repousa sobre a noção de que o universal é algo comum a muitos, ou seja, uma noção de comunidade. Comumente se aceita que a origem do problema dos universais encontra-se no texto da *Isagoge* do fenício Porfírio, discípulo de Plotino. Nesse texto, é apresentada, de forma introdutória, a doutrina aristotélica dos predicáveis. Através de uma modificação significativa ao texto original de Aristóteles, Porfírio formula três questões acerca dos universais. Tais questões serão, no período medieval, fontes de debates e possíveis soluções ao problema. O problema centra-se em saber, especificamente, o que se refere aos gêneros e espécies nas formulações de Aristóteles. Assim, Porfírio postula, quanto aos gêneros e espécies: a) são realidades

subsistentes corporais; b) são realidades subsistentes incorpórais separadas das coisas sensíveis; c) são realidades subsistentes incorpórais situadas nas coisas sensíveis. O curioso dessa forma de Porfírio entender a problemática²⁹ é que ele se absteve de tentar formular uma resposta ao problema por ele proposto. Segundo a sua visão, o problema era por demasiado complexo e muito além da proposta do seu estudo.

Diante dessas possibilidades porfirianas, o problema de esclarecimento do que seriam os gêneros e as espécies assume duas possibilidades: a) ou os universais são coisas (*res*) que existem independentes de nossa mente; b) ou os universais são conceitos (*conceptus*) ou palavras (*voces*), que dependem do intelecto humano. A primeira possibilidade expressa uma índole platônica e toma os universais como entidades existentes em si mesmas e separadas das coisas ditas sensíveis. A segunda alternativa expressa uma índole aristotélica que entende os universais como concepções do intelecto com fundamento nas coisas. Sem sombra de dúvida, a segunda possibilidade influenciará, demasiadamente, todo o debate medieval sobre os universais. Destarte, nota-se que o problema dos universais envolve dois aspectos, a saber, um lógico e outro gnosiológico. Justamente devido à ambiguidade aristotélica em tratar esses elementos referentes aos gêneros e às espécies, instala-se a problemática acerca dos universais.

Segundo a visão de Leite Júnior, o problema dos universais guarda, em si, algumas características idiossincráticas, dentre as quais a mais importante é que ele trata de “estabelecer a correspondência entre o conceito e a realidade”³⁰.

A posição de Boécio é uma das mais importantes, pois representa a entrada do problema no medieval. Sua posição incide sobre um aspecto que pode ser designado através da expressão

29 Cf. LEITE JUNIOR, 2001, p. 19.

30 LEITE JUNIOR, 2001, p. 25.

“ontognosiológica”³¹. Um dos aspectos mais relevantes levantados por Boécio é a afirmação de que para termos uma intelecção, na mente, precisamos de um objeto subordinado, ou seja, a mente somente poderá conceber algo a partir de uma coisa existente na realidade. Mas existe, no intelecto, o ato da abstração. Justamente essa abstração é que possibilita ao intelecto o uso de gêneros e espécies. Para ele, somente podemos falar dos universais ou produzirmos, na mente, as suas noções de gênero e espécie na medida em que existe, na realidade, junto às coisas sensíveis, algo comum a vários, ou seja, algo universal. A hesitação de Boécio em assumir ora o modelo platônico, ora o modelo aristotélico o acompanhará pelo resto de sua vida. Contudo, tal hesitação promove uma necessidade: como acontecem e o que são, especificamente, os universais? Estava instaurada, no seio filosófico medieval, a necessidade de esclarecimento desse problema.

Durante o século XII, a problemática acerca dos universais ocupa um lugar essencial nas discussões lógicas e semânticas. Desde as escolas de Guilherme de Champeaux, Hugo de São Victor, Roscelino de Compiègne e Abelardo, o problema dos universais constitui-se de um largo debate no âmbito filosófico. Começamos, então, a delimitar o problema, ou seja, caminhemos inicialmente com o surgimento do problema, passando em seguida para alguns momentos fulcrais e, por fim, o estatuto de tal discussão ao final da Idade Média.

No século XII, no momento em que Abelardo entra na controvérsia com Roscelino acerca dos universais, temos duas posições bem definidas: o realismo e o vocalismo. O vocalismo afirma que os universais se identificam com simples signos linguísticos, simplesmente ruídos da voz, *flatus vocis*. Essa famosa posição é a adotada por Roscelino. O realismo, por sua vez, pode ser dividido em pelo menos duas versões: o realismo da “essência material” e o realismo

31 Cf. LEITE JUNIOR, 2001, p. 31.

da “indiferença”. O primeiro trabalha a tese central de que cada espécie é uma essência que está presente em cada coisa de forma material e, pertencendo a essa espécie, distingue-a das outras coisas da espécie simplesmente através da forma. A segunda forma de realismo, o da “indiferença”, segundo a visão de Libera, “admitem serem todas as coisas tão diversas umas das outras, de tal modo que nenhuma delas participa com a outra nem da mesma matéria essencialmente nem da mesma forma essencialmente, conservando, ainda, todavia, o universal das coisas”³².

Diante desses dois sistemas, Abelardo introduz uma solução para o problema, a saber, uma doutrina dita nominalista. A tese central do sistema de Abelardo é a de que não existe uma *coisa universal*. Para ele, as coisas existem somente enquanto seres individuais, separadamente, à parte umas das outras. Segundo a sua visão, nada existe para além do particular. Os nomes universais, assim, não designam nada, não têm um referente. A similitude que existe entre seres da mesma espécie não remonta à existência de um ente universal que o caracterize. Essa similitude é simplesmente o resultado da natureza individual desse ser. O que faz com que as coisas se assemelhem é certo estatuto interno encontrado exclusivamente nos seres individuais. Um estatuto não designa, dessa forma, nada existente, nenhum objeto existente, mas simplesmente o movimento que nos faz designar, linguisticamente, seres diferentes através de nomes. Contudo, esse estatuto, essa causa, que não é um nome, não pode jamais ser confundido com uma entidade, ou seja, não tem ontologia. Se olharmos mais de perto a noção abelardiana, veremos que o nome comumente ligado à sua tese é o conceito ‘conceitualismo’, não o nominalismo³³.

32 DE LIBERA, 1998, p. 322. Segundo a visão de De Libera, a posição do realismo da indiferença parece ter sido a posição sustentada por Joscelino de Soissons e Gauthier de Mortagne.

33 Cf. DE LIBERA, 1998, p. 325.

No século XIII, tivemos um cenário de grandes discussões e florescência científica. Nele, tivemos a reorganização e sistematização do ensino universitário, espaço que possibilitou o surgimento de ideias originais; o uso da *lectio* e da *disputatio* como métodos de aprofundamento e sistematização do ensino; a introdução do *corpus aristotelicum* trazido pelos filósofos árabes; o contato inter-religioso com outros povos e culturas, principalmente os árabes e judeus; a querela acerca da pobreza evangélica entre dominicanos e franciscanos; o desenvolvimento de uma série de doutrinas terministas em lógica, fator que proporciona uma completa revolução no estudo da lógica com o surgimento da *Logica Modernorum*; a formação de grandes sistemas filosóficos como os de Tomás de Aquino (1224/5- 1274) e Duns Scotus (1265/6 – 1308). Sem sombra de dúvidas, o trabalho de Tomás de Aquino, em suas tentativas de sintetizar as verdades da revelação e os conceitos da razão aristotélica, representa o ponto de maior desenvolvimento da Filosofia Escolástica. Duns Scotus, por sua vez, prefigura o espírito crítico do século XIV dando início a novas e decisivas ideias e rumos para a investigação filosófica. Aqui, o problema dos universais não aparecia mais de forma pontual, isolada, mas inserido em contextos diversos e sob a tutela de argumentações extremamente refinadas que envolviam outros temas e investigações, *v.g.*, o problema da individuação.

No século XIV, o que mais se torna característico é seu caráter criticista. O ponto fulcral estará na perspectiva de denunciar a impossibilidade de se apoiar os dogmas da fé nos aspectos racionais oriundos da filosofia. Nesse sentido, prefigura-se a separação entre a Teologia (Fé) e a Filosofia (Razão). Seus maiores representantes situar-se-ão dentre os iniciadores das categorias que mais tarde comporiam as buscas e investigações do método científico da Modernidade. Nesse ínterim, cabe ressaltar, em relação ao problema dos Universais, a figura de Guilherme de Ockham, comumente denominado “O Príncipe dos Nominalistas”. Apesar da diferença da época de Abelardo para o período em que viveu Guilherme de

Ockham ser de apenas dois séculos, eles vivem em mundos completamente diferentes. O século XIII é o divisor de águas entre esses dois mundos extremamente diferentes e que suscita novos problemas e investigações, principalmente aquelas referentes à ordem da metafísica.

Analisando mais de perto a questão acerca dos universais, podemos encontrar uma formulação, simplificada, que sintetiza o cerne da questão medieval relativa aos universais, a saber, o problema dos universais, no medievo, investiga a possibilidade da existência ou não-existência dos universais, ou ainda, os universais existem e, se existem, sua existência é real ou meramente mental (pensada)?³⁴

Diante do caminho por nós percorrido, nota-se que as respostas ao problema dos universais encontradas no medievo podem ser agrupadas em pelo menos três correntes ou modelos de respostas bem distintos entre si, a saber: o realismo, o nominalismo e o conceitualismo.

O realismo defende a ideia segundo a qual os universais seriam *res* (coisas) ou entidades metafísicas existentes. O maior defensor dessa ideia foi Guilherme de Champeux (1070 – 1121). Trata-se de uma linha teórica cuja inspiração fundamenta-se claramente no sistema platônico. Aqui se observa que o estudo da linguagem tornou-se o estudo da realidade. Obviamente, esse estudo desemboca em uma teofania, ou seja, no estudo da própria manifestação de Deus. Esse modelo acabava por representar um universo estático onde cada indivíduo não difere do outro essencialmente, mas somente torna-se diverso pela variação de seus acidentes.

O nominalismo, por sua vez, defende a ideia de que os universais são nomes, simples emissões de vocábulos (*fatus vocis*) que não remetem a nada de objetivo. O maior defensor dessa ideia foi Roscelin de Compiègne (1050 – 1120). A maior fonte de seus dados

foi obtida pelos relatos de Anselmo de Aosta. Trata-se de uma linha teórica onde os universais não têm nenhum valor (semântico ou predicativo) não podendo se referir a nenhuma *res* (coisa). Na realidade, essa teoria nega qualquer valor aos universais transformando o conhecimento em uma simples atividade analítica de fatos concretos e individuais. Por isso, muitas vezes essa corrente é acusada de ser uma vertente cética. Em suma, o nominalismo é uma teoria que promove uma exaltação do individual em detrimento do universal. Esse movimento torna impossível a superação do nível puramente analítico e descritivo de uma realidade empírica, a qual é considerada atomisticamente.

Por fim, o conceitualismo (também conhecido como Conceptualismo ou Realismo Moderado) defende a ideia de que os universais são um conceito ou discurso mental que brota de um processo de abstração e que gera a intelecção das coisas as quais está vinculado por intuição. Seu maior representante foi Pedro Abelardo (1079 – 1142). Trata-se de um sistema teórico onde os universais são vistos como *sermones*. Os universais caracterizam-se como *sermones*, pois, desde a sua instituição formulada pelos homens, receberam a característica ou propriedade de serem predicados de muitos. Ora, tudo o que existe é individual. A razão humana tem o poder de distinguir e separar os diversos elementos que constituem e se unem na realidade. Através de um processo abstrativo, a razão capta, entre aqueles indivíduos de uma mesma espécie, um aspecto comum que se compartilha entre esses indivíduos. Justamente nesse aspecto comum entre vários indivíduos é que encontramos os elementos nos quais se baseiam os conceitos universais. Os universais, portanto, são como uma imagem comum retirada do seio de uma pluralidade de indivíduos. Esse caráter comum expressa apenas uma condição natural que é comum aos indivíduos que compõem a mesma espécie, um modo de ser, e não têm uma realidade substancial ou uma essência comum.

³⁴ Acerca da formulação do problema Cf.: LEITE JUNIOR, 2001, p. 15.

Essas teorizações do medievo, contudo, podem ser vistas em modelos filosóficos contemporâneos. A ressonância desses aspectos dentro da Filosofia Analítica Contemporânea, por exemplo, encontra objeto tanto nas discussões das relações entre mundo e linguagem, expostas pelo segundo Wittgenstein, quanto no texto “*Sobre o que há*” e “*Os dois dogmas do empirismo*”, de Quine. Contudo, autores como Claude Panaccio, Cyrille Michon e Teodoro De Andrés associam, de forma mais profunda, o movimento ocorrido, no século XIV, com várias áreas de investigação da filosofia analítica contemporânea.

Considerações finais

Conforme proposto no início desse estudo, algo interessante que denota a importância dos estudos medievais sobre as temáticas acima abordadas são as interfaces e influências dessas teorias na Filosofia Contemporânea. Essa possibilidade nos mostra, claramente, que o epíteto de ‘Idade das Trevas’ é algo completamente destoante do que efetivamente se produziu, durante o medievo, no campo das investigações filosóficas. Nesse ínterim, começaremos por refletir os aspectos oriundos da problemática acerca da linguagem mental. Somente então, a seguir, iniciaremos e apontaremos para algumas ressonâncias do problema dos universais na filosofia contemporânea.

Começemos com as possíveis interfaces entre a possível linguagem mental no medievo e a filosofia analítica contemporânea. Devemos ter em mente que a porta de entrada das teorias acerca da linguagem mental dentro do campo de investigação da filosofia contemporânea acontece com os estudos de Franz Brentano acerca da psicologia. Em seus estudos, Brentano³⁵ desenvolve o conceito de “in-existência” intencional, ou mental, o qual aponta

35 A esse respeito recomenda-se o estudo de Brentano denominado ‘*A psicologia do ponto de vista empírico*’.

como sendo uma característica exclusiva dos fenômenos mentais. Seu objetivo era eliminar os psicologismos e aspectos metafísicos que estavam prejudicando os estudos e as reflexões acerca dos atos mentais. Assim, através do conceito de “in-existência” intencional, tal empresa tem seu início. Contudo, era necessário começar sua análise de um ponto de partida comumente aceito na tradição filosófica. Dessa forma, Brentano começa por interpretar os estudos de Aristóteles. Contudo, ele utiliza-se de uma terminologia de cunho tomista³⁶ e tardio-medieval para efetivar a sua interpretação de Aristóteles, principalmente nos conceitos de existência ‘natural’ e ‘intencional’ de uma linguagem. A partir desse fato, a terminologia e as reflexões medievais voltam à tona no campo de batalha da filosofia contemporânea. Autores como Fodor, Putnam, Kripke, Wittgenstein, Feyerabend, William James, Karl Popper, Quine, Rorty, Davidson, Lewis, Searle têm se ocupado em tentar desvendar a noção do que seja ‘mente’ e ‘atos mentais’ e, em vários de seus estudos, fazem referência a autores e problemas desenvolvidos durante a Idade Média.

Por detrás dessa discussão, temos os embates específicos que ocorrem dentro da chamada Filosofia da Mente. Correntes como o internalismo e o externalismo têm buscado, no âmbito da história da filosofia, muitos testemunhos que possam dar apoio à defesa de suas teses. Nesse ínterim, sistemas do medievo têm sido muito utilizados,

Por outro lado, temos as investigações acerca do problema dos universais. Um estudioso afoito poderia pensar que esse tema já está completamente respondido e solucionado dentro das teorizações produzidas no medievo. Contudo, esse aspecto não é verdadeiro. O debate e as discussões entre realistas e nominalistas não cessou na Filosofia Moderna e, tampouco, na Filosofia Contemporânea. Contudo, a discussão hodierna está muito sofisticada e munida de

36 Cf. BOTTIN, 2005. Nesse estudo, p. 13, Bottin fornece vários apontamentos que estabelecem as interfaces entre o sistema desenvolvido por Brentano e sua ligação com as teorias medievais acerca da Filosofia da Mente.

novas argumentações. Para tanto, vale a pena vislumbrarmos o horizonte da Filosofia Analítica atual. Se olharmos bem de perto, veremos que autores como Wittgenstein, Austin, Strawson, Quine e Goodnam são considerados nominalistas. O mesmo problema que foi o cerne das discussões medievais tem promovido, nesses autores, grandes problemáticas dentro do campo discursivo da Filosofia Contemporânea.

Por tudo isso que vimos aqui, fica claro que tanto os problemas suscitados no medievo quanto seus autores merecem um espaço reflexivo dentro do meio filosófico contemporâneo. Comumente tenho percebido, nos alunos que frequentam os ambientes do estudo de graduação em filosofia, a ‘adoração’ por uma determinada ‘facção’ filosófica. Ao adotar tais aspectos, eles se esquecem de realmente se ocupar das coisas de uma maneira filosófica, ou seja, procurar pensar os problemas suscitados dentro da filosofia e não somente repetir as soluções daqueles que os pensaram. Justamente a partir desse fato, podemos ver instaurado, no meio acadêmico filosófico, um espaço de diálogo idiossincrático e democrático onde todos têm seu espaço, mas ninguém pode se esquecer de que a ação motora da atitude filosófica é o ‘ato purificador do livre exercício do pensar’.

Creio que aqui está o espírito que anima os estudos medievais hoje em dia: a tarefa de não somente mostrar as teorias desenvolvidas no medievo, mas de colocá-las em franco diálogo com as teorias da filosofia contemporânea, sem cair em anacronismos ou arcaísmos. Contudo, temos que nos lembrar de que se o diálogo pode ser frutífero, parece que a busca de respostas completas e complexas aos problemas contemporâneos, via as teorias do medievo, parecem uma ‘viagem insólita’. O medievo tem muito a contribuir nas pesquisas contemporâneas. Ainda, crer na possibilidade de que suas teorias filosóficas possam dar conta de explicar todas as nuances da filosofia contemporânea seria um delírio. Os pensadores medievais são homens que viveram e pensaram debaixo do contexto de seu tempo, debaixo das problemáticas de sua época. Não devemos subestimá-los e, tampouco, superestimá-los.

Referências

BOTTIN, Francesco. **La scienza degli occamisti**. Bologna: Rimini, 1982.

_____. **Filosofia medievale della mente**. Padova: Il Poligrafo, 2005.

CONFISSÕES... [de Aurelius Augustinus (Santo)]. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante; revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antonio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulus, 1984.

DE ANDRÉS, Teodoro. **El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje**. Madrid: Gredos, 1969.

DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no ocidente medieval**. Porto Alegre: EST Edições/Editora Ulysses, 2010.

DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. Loyola: São Paulo, 1998.

GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Trad. de Luís Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

LEITE JUNIOR, Pedro. **O problema dos universais**: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MICHON, Cyrille. **Nominalisme** - La théorie de la signification d'Occam. Paris: Vrin, 1994.

PANACCIO, Claude. Semantics and Mental Language. In: SPADE, Paul Vincent (Org.). **The Cambridge Companion to Ockham**. New York: Cambridge Press, 1999, p. 53-75.

_____. **Le discours intérieur** – de Platn à Guillaume d’Ockham. Paris: Seuil, 1998.

_____. **Les mots, les concepts et les choses** – La sémantique de guillaume d’Occam et le nominalismo d’aujourd’hui. Montreal: Bellarmin; Paris: Vrin, 1991.

PLATÃO. *Diálogos*. In: [Plato. *Encyclopaedia Britannica*. (2002)].

SARANYANA, Josep-Ignasi. **Historia de la Filosofía Medieval**. 3.ed. Pamplona: EUNSA, 1999.

Sobre os Autores

Alexander Fidora

Doutor em Filosofia Medieval pela Universidade Frankfurt an Main - Johann Wolfgang Goethe, JWGU, Alemanha.

Professor Efetivo da Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA), vinculado ao Departament de Ciències de l’Antiguitat i de l’Edat Mitjana de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB).

Pesquisador responsável pelo projeto “Latin Philosophy into Hebrew” (ICREA/UAB).

Pesquisador do *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval – UEPB.

Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0102451085948805>

E-mail: alexander.fidora@icrea.es

URL da Homepage: <http://www.icrea.cat/Web/ScientificForm.aspx?key=373>

Anderson D’Arc Ferreira

Mestre em Filosofia Medieval pela PUC-RS.

Doutor em Filosofia Medieval pela UFPB (UFPB, UFPE, UFRN).

Professor Efetivo do Departamento de Filosofia da UFPB.

Coordenador da Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da UFPB.

Líder do Grupo de Pesquisas em Filosofia Patrística e Medieval – UFPB

Pesquisador dos Grupos de pesquisa: *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval – UEPB e Filosofia na Idade Média – PUCRS.

Membro da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM.

Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4759086506032070>

Email: andersondarc@uai.com.br

Marcos Roberto Nunes Costa

Mestre em Filosofia Medieval pela UFPE.
 Doutor em Filosofia Medieval pela PUC-RS.
 Professor Efetivo do Departamento de Filosofia da UFPE.
 Pesquisador dos Grupos de Pesquisa: *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval – UEPPB e Filosofia da Natureza – UFPE.
 Presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM.
 Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1136821185537508>
 E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

Maria Simone Marinho Nogueira

Mestra em Filosofia Antiga pela UFPB.
 Doutora em Filosofia Medieval pela Universidade de Coimbra.
 Professora Efetiva do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da UEPPB.
 Líder do Grupo de Pesquisa *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval – UEPPB.
 Pesquisadora dos Grupos de Pesquisa: Filosofia Patrística e Medieval – UFPB e Filosofia na Idade Média – PUC-RS.
 Membro da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM.
 Membro da Société Internationale pour l' Étude de la Philosophie Médiévale (Louvain).
 Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9006294908415944>
 E-mail: mar.simonem@gmail.com
 URL da Homepage: <http://sites.uepb.edu.br/principium/>

Rafael Ramón Guerrero

Doutor em Filosofia e Letras (Seção Filosofia) pela Universidade Complutense de Madri – UCM.
 Professor Catedrático de História da Filosofia Medieval e Árabe – UCM.
 Durante muitos anos, foi diretor da Revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*.
 Membro da Société Internationale pour l' Étude de la Philosophie Médiévale (Louvain).
 Membro da Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques (Paris).
 E-mail: rafael.ramonguerrero@gmail.com
 URL da Homepage: <http://www.unizar.es/sofime/carpetas/ramon/ramon.html>

Klaus Reinhardt

Doutor em Teologia.
 Professor da Universidade de Trier – Alemanha.
 Pesquisador do Instituto Cusano de Trier.
 Responsável pela Seção Cusana de Trier da Academia de Ciências de Heidelberg.
 Membro do Centro de Estudios Filosóficos Medievales – UNCuyo.
 Membro da Société Internationale pour l' Étude de la Philosophie Médiévale (Louvain).
 E-mail: reinhardt@uni-trier.de
 URL da Homepage: <http://cusanus.uni-trier.de/index.php?id=21334>

Ricardo da Costa

Medievalista da Universidade Federal do Espírito Santo.

Pós-Doutorado em Filosofia Medieval pela Universidade Internacional de Catalunya – Barcelona.

Professor Efetivo do Departamento de Filosofia da UFES.

Líder dos Grupos de Pesquisa: Estudos Filosóficos em História Antiga e Medieval – UFES e Humanismo, Literatura e Filosofia – UFES.

Pesquisador dos Grupos de Pesquisa: *Principium* – Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval – UEPPB e Filosofia na Idade Média – PUC-RS.

Membro da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM.

Acadêmico correspondente n. 90 da Real Academia de Bones Lletres de Barcelona.

Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5461913639249868>

E-mail: ricardo@ricardocosta.com

URL da Homepage: <http://www.ricardocosta.com/>

Sérgio Strefling

Mestre e Doutor em Filosofia Medieval pela PUC-RS.

Aperfeiçoamento e Pesquisa em Filosofia Medieval na Università degli Studi di Padova – UNIPD, Itália.

Professor Efetivo do Departamento de Filosofia da UFPEL.

Líder dos Grupos de Pesquisa: Grupo de Pesquisa sobre a Filosofia Medieval – UFPEL e Política Medieval - UFPEL.

Pesquisador do Grupo de Pesquisa: Filosofia na Idade Média – PUC-RS.

Membro da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM.

Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5956718110743667>

E-mail: srstrefling@gmail.com

Suelma de Souza Moraes

Mestra e Doutora em Ciências da Religião pela UMESP/SBC.

Mestra em Filosofia Medieval pela USP.

Desenvolve pesquisa no CEPAME/USP.

Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5680543166311320>

E-mail: suelmamoraes@gmail.com

Lançamentos EDUEPB



Logoterapia na Prática

Gilvan de Melo Santos
Gutemberg Germano
Barbosa
Thiago A. Avellar Aquino
(Orgs)



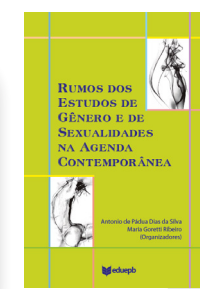
A Verdade Frágil

Maurício Sandro
de Lima Mota



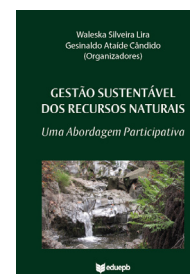
Travessias pela Literatura Portuguesa

Aldinida Medeiros
(org)



Rumos dos Estudos de Gênero e de Sexualidades na Agenda Contemporânea

Antonio de Pádua Dias da Silva
Maria Goretti Ribeiro
(Organizadores)



Gestão Sustentável dos Recursos Naturais

Waleska Silveira Lira
Gesinaldo Ataíde Cândido
(org)



Tempo de tecer, Tempo de colher

Maria Goretti Ribeiro
Maria Divanira de
Lima Arcoverde
(Orgs)

Sobre o livro

Projeto Gráfico e Editoração Leonardo Ramos Araujo
Design da Capa Erick Ferreira Cabral
Revisão Linguística Elizete Amaral de Medeiros
Normalização Técnica Jane Pompilo dos Santos

Impressão Gráfica Universitária da UEPB
Formato 16 x 23 cm
Mancha Gráfica 11 x 17,5 cm
Tipologias utilizadas Chaparral Pro 11,5 pt
Papel Apergaminhado 75g/m² (miolo)
e Cartão Supremo 250g/m² (capa)

Oscilando no imaginário popular entre as trevas da ignorância e o lendário universo do rei Arthur, a Idade Média aparece, na maioria das vezes, entre o sombrio e o maravilhoso, não sendo, na verdade, nem uma coisa nem outra. Neste sentido, nos textos aqui apresentados, procura-se situar a Filosofia realizada no Medievo no locus que lhe é próprio, ou seja, nem escuridão nem deslumbramento, nem inferno nem paraíso, mas reflexão dos homens no seu tempo...

ISBN 978-85-7879-173-5



9 788578 791735