

Revista Filosófica de Coimbra

vol.14 | n.º27 | 2005

Amândio Coxito
Mário Santiago de Carvalho
Henrique Jales Ribeiro
Diogo Ferrer
Moisés de Lemos Martins
Andrzej Wiercinski
Alexandre Costa

SOBRE AS ORIGENS DOS PARADIGMAS MODERNOS DO UNIVERSALISMO E DO INDIVIDUALISMO (A PROPÓSITO DE 'CIDADANIA' E 'CULTURA')

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

I

Seria inevitável uma qualquer forma de ensimesmamento geosóciopolítico em resposta à pressão das migrações dos louros povos do Norte, aqueles mesmos a quem os Gregos chamaram Bárbaros¹. Eles forçaram o Império Romano, ou melhor, os seus cidadãos (*ciues*), a um regresso à ruralidade e à interioridade geográfica. Diferentemente do que sucederá a Jacinto, célebre personagem de Eça de Queiróz que anunciou o cansaço característico dos urbanitas mais bafejados de hoje, aquele regresso da cidade às serras, ou melhor às *uillae*, oásis de arquitectura paisagística implantados no seio de uma floresta virgem arquetipal, representou a reassunção compulsória de um dado estilo de natureza. Não vale a pena prolongarmos a comparação transcrónica porquanto, nos nossos dias, o estado de 'natureza' já nem se encontra no ambiente rural, haja em vista a moderna racionalização a que esse espaço foi sujeito². Mas também, valha a verdade, não foi preciso esperarmos pelo pitoresco retrato de Jacinto. Bastaria termos presente a precocidade arábico-islâmica que permitiu a Ibn Khaldun caracterizar a vida urbana (apanágio dessa cultura desde as origens), no século XIV, pelos «estados desmedidos de abun-

¹ Cf. RICHE, P., *Grandes Invasões e Impérios. Séculos V a X*, trad., Lisboa 1980; CARVALHO, M.S. de, «Filosofia Bárbara (Considerações sobre a Patrística)», *Itinerarium* 41 (1995), 345 -368.

² BAIROCH, P., «Cidade/Campo» in *Modo de Produção. Desenvolvimento/Sub-desenvolvimento* (Enciclopédia Einaudi 7), trad., Lisboa 1986, 267. Veja-se o clássico DE COULANGES, F., *A Cidade Antiga*, trad., Porto ¹¹1988.

dância, de bem-estar (...) e de luxo, pelo refinamento culinário e o uso dos mais ostentosos atavios: sedas, brocados e outros panos excelentes. As casas e os palácios elevando-se a grandes alturas, solidamente construídos e embelezados delicada e primorosamente.»³ E quiçá ainda sem a fadiga queiroziana, mas decerto percebendo já o gérmen desse cansaço, Ibn Khaldun dizia aqueles habitantes «entregues ao repouso e ao bem-estar, submersos no prazer e no luxo, abandonando a guarda e a protecção das suas vidas e bens nas mãos do governador. Seguros contra o perigo e rodeados de muralhas, nenhum cuidado os inquieta, nada os alarma nem correm qualquer risco. Livres de preocupações, vivendo em completa confiança renunciam ao uso das armas, no que serão seguidos pelos descendentes. Vivem como mulheres e crianças a cargo do chefe de família até que esse estado se torne para eles numa segunda natureza».⁴

Efectivamente, o Homem europeu redescobriu a sua segunda natureza no espaço urbano – essa invenção de «Jericó!»⁵ – em virtude de um outro complexo fenómeno demográfico. Marc Bloch situou-o entre 1050 e 1250 e é sabido como as Cruzadas e as feiras deram precisamente origem àquelas expressões arquitectónicas que procuramos, de Canon ou Sony nas mãos, nas viagens turísticas que fazemos quantas vezes assaz apressados. Eis as cidades, brotando primeiro no Sul italiano (Veneza, Genebra, etc.), logo depois nos Nortes alemão (Lubeck, Hamburgo, Colónia) e flamengo (Bruges, Gand, etc.).

O aparecimento do Homem urbano, o cidadão, não é contemporâneo do surgimento de uma reflexão filosófica sobre a cidadania. Uma vez mais a filosofia chegará demasiado tarde, podemos asseverá-lo, não obstante «cidade» e «cidadania» não serem realidades semânticas coincidentes. No ano 900 eram 30 as cidades alemãs e em 1125 passaram a ser 150. No século XIII Sevilha conta com 75.000 habitantes e Córdova com 35.000, enquanto em 1340 já serão 50.000 os habitantes de Barcelona⁶. Não

³ Apud YABRI, M.A., *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, trad., Madrid 2001, 410. Sobre Ibn Khaldun, vd. ABDEL-MALEK, A., «Ibn Kaldun, fundador da ciência histórica e da sociologia» in CHÂTELET, F. (dir.), *História da Filosofia: A Filosofia Medieval do séc. I ao séc. XV*, trad., Lisboa 1974, 119-137.

⁴ Apud YABRI, M.A., *El legado...* 410.

⁵ PAPAGNO, G. «Instituições» in *Direito/Classes* (Enciclopédia Einaudi 39), trad., Lisboa 1999, 173 sobre a necessidade de falarmos no plural quanto ao aparecimento das cidades.

⁶ ESTELLER ORTEGA, D., *La Ciudad Medieval, factor de importancia para el advenimiento del capitalismo*, Caracas 1975, 19. Veja-se o clássico PIRENNE, H., *As Cidades da Idade Média*, trad., Mem Martins 1989; mais actualizados: MATTOSO, J., «A Monarquia Feudal (1096-1480)» in ID. (dir.), *História de Portugal*. 2, Lisboa 1993;

resisto a transcrever o início do retrato de Coimbra imaginado pela competência de Maria Helena da Cruz Coelho, para meados do século XIII. Pintava então, a distinta historiadora, emulando Herculano e ecoando Cesário, o fervilhar humano e o traço aberto das ruas da cidade edificada, a propósito da chegada do estudante Fernando Martins (Santo António) à urbe mondeguinta vindo da apesar de tudo mais cosmopolita Lisboa⁷: «Ultrapassada a ponte começa a entrar numa rua espaçosa, a movimentada Rua dos Francos, continuada pela Rua de Coruche. Segue o seu trajecto atendendo nas casas de boa construção e nas gentes e animais que a enchem. Gente afadigada que se encaminha para a oficina do seu mister ou para a tenda da sua mercancia ou busca os produtos de que carece. À esquerda depara com a igreja de Santiago, que o transporta em espírito de peregrino à longínqua Galiza. E voltando-se para a direita, ao longo de uma rua íngreme, avistaria um rabi, evocando-lhe a presença de judiaria próxima e o contacto diário dos cristãos com outros credos e etnias. E eis que já vislumbra Santa Cruz ao fim dessa artéria que desde a margem do rio vinha percorrendo e que, continuando pela Rua dos Caldeireiros e da Figueira Velha o poderia fazer prosseguir até ao Norte (...)»

Não é certamente este o lugar para nos adentrarmos na fisionomia de uma cidade «medieval», matéria na qual nos faltaria competência, mas seria avisado salientar que a cidade então renascente e que baliza o presente discurso é aquela que de certo modo ainda habitamos, mas de que estamos prestes a despedirmo-nos. Por outro lado, isto é, mais pela banda da arquitectónica do que da arquitectura, ela é seguramente bem diversa da nossa cidade, a ainda não pós-moderna. Eis por que cidade e cidadania não podem ter semânticas correspondentes na medida em que por elas perpassam assimetrias sincrónicas, distintos horizontes e ritmos de cultura⁸. Falando sobre a percepção da cidade, num período preciso, ao mesmo tempo que evocava uma definição profunda de Tiago de Viterbo

HEERS, J., *La ville au Moyen Age en Occident*, Paris 1990; LE GOFF, J., *Por amor das cidades*, trad., Lisboa 1999 (devo a informação bibliográfica mais actualizada a Luísa Trindade, a quem agradeço).

⁷ COELHO, M^a H. da C., «Santo António de Lisboa em Santa Cruz de Coimbra» in *Congresso Internacional 'Pensamento e Testemunho': Actas do 8^o Centenário do Nascimento de Santo António*, Braga 1996, I: 180 com a bibliografia aí indicada; vd. sobre o autor em causa, SOUZA, J.A.de C.R.de, *O Pensamento Social de Santo António*, Porto Alegre 2001. A propósito da referência à judiaria, no texto acima citado, vd. GOMES, S.A., *A comunidade judaica de Coimbra medieval*, Coimbra 2003.

⁸ Cf. MANGANARO FAVARETTO, G. (ed.), *Cittadinanza*, Trieste 2001, apesar de só dois autores da época histórica que nos interessa (Agostinho e Boaventura) serem objecto de estudo.

(+ 1308), o erudito Pierre Michaud-Quantin comentava: «La cité exprime pour les hommes du XIIIe siècle une conception beaucoup plus large et plus profonde que celle de l'agglomération urbaine (...), elle est communauté de vie et de pensée, unité d'organisation et de règles, réalisant un type achevé de ces collectivités humaines où les médiévaux mettaient leur idéal. Jean de Viterbe (...) s'exprime ainsi: 'On appelle cité la liberté des citoyens, l'immunité des habitants.»⁹

A conquista de um horizonte mental caracterizadora da «cidade» (*communitatem ciuitatis Pisane*, será a expressão de Llull referindo-se aos cidadãos de Pisa¹⁰) representa uma modificação de valores e uma revolução repleta de consequências. Isto permite-nos lembrar, aos mais desprevenidos, que ao aflorarmos expressões culturais confusamente ditas da Idade Média nos deparamos sempre com cenários multipolares, não submetidos a fluxos unívocos, mas interaccionais, repletos de mediações e de mediadores¹¹. Sirva-nos o caso da igualdade e da liberdade. Preconceituosamente, recusamos ao feudalismo a experiência destes dois valores porque sobrestimamos o aspecto funcional da dominação em detrimento da dimensão das relações comunitárias, verdadeira escola da dignidade pessoal dos seres humanos, ao mesmo tempo que esquecemos que grupos numerosos (autênticos 'corpos comunitários') se viam a si mesmos como juridicamente livres, incapazes da nossa demasiadamente rápida equação antitética liberdade vs. escravidão ou submissão¹². De outro ponto de vista, o exemplo do fantástico cidadão da Catalunha Raimundo Llull (+ 1316) é igualmente ilustrativo de como só a transformação da cidade em coisa mental permite que o seu habitante tenha de si mesmo uma imagem e que a reconstrua numa geografia sempre mental: cultor da poliglossia, marginal das academias, comprometido até ao tutano da sua imaginação e denodo com uma actividade político-ideológica, eis-nos perante uma figura já renascimental cuja biografia só se explica num complicado entrecruzamento omnigeográfico, espantosa-

⁹ MICHAUD-QUANTIN, P., *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris 1970, 117. A tese de Michaud-Quantin deverá ser completada com o recurso a BLACK, A., *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, London 1984.

¹⁰ RAIMUNDO LLULL, *Vida Coetânea* § 42. Remetemos para a nossa tradução, Coimbra 2005.

¹¹ Cf. BERLIOZ, J., «'Superstitions', paganisme et culture folklorique» in ID. (dir.), *Le Pays Cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris 2000, 184 aludindo às investigações de J..A. Gourevitch e Jean-Claude Schmitt.

¹² Cf. GOUREVITCH, J., *Les Catégories de la culture médiévale*, Paris 1983, 191-95. Existe tradução portuguesa desta monografia.

mente interventivo (ou seja culturalmente comprometido): entre Maiorca, Rocamadour, Santiago de Compostela, Montpellier, Roma, Paris, Génova, Túnis, Nápoles, Chipre, Lião, Bugia, Pisa, Avinhão, Viena e Messina¹³.

O reparo que temos vindo a fazer é importante, ainda, porque nos ajuda a perceber (e a legitimizar a presente estratégia) como entre 'cidade' e 'cidadania' importa destacar o contributo de uma terceira figura, aliás inexistente sem aquelas duas realidades. Não me refiro ao «burguês», mas sim ao «intelectual» como o começou por apresentar J.Le Goff em título justamente célebre, conquanto datado, vinculando-o mais ou menos adequadamente ao aparecimento das cidades¹⁴. Dado ser mais conhecida a intervenção intelectual urbana de Pedro Abelardo¹⁵, leiamos o testemunho pungente de um processo de inquisição datado de 1286-87 em Albi. Chamado a depor perante Bernardo de Castanet, bispo e juiz presidente, Raimundo de Baffignac, ex-consul de Castres, lamenta o recuo da pequena nobreza perante o avanço de uma sociedade civil onde o saber se sobrepõe ao sangue: «Ah! Senhor Guillaberto Lautar, não vos perturbeis (...), pois já deveis saber (...) do poder dos intelectuais (*clercs*); de facto, hoje é o saber que prevalece sobre o nascimento; os intelectuais têm o costume de elevar e exaltar os detentores do saber e promovê-los a dignidades, abaixando os nobres e os demais. Porque o poder dos intelectuais é tal que não eleva ninguém excepto os intelectuais, enquanto que nos tempos de antanho era certo, assim determinava o costume, requeria-se e tomava-se em consideração a nobreza para as promoções...»¹⁶ Mas será Pedro de Auvergne (+ 1304) a precisar com o rigor de que aqui precisamos que o cidadão é o que participa activamente na condução da cidade (*ciuitas*) com a obra do seu engenho, a *ratio* (o que, naturalmente, terá como consequência epocal a exclusão do *artifex* dada a sua alegada participação exclusivamente prática)¹⁷.

¹³ LOHR, C., «Raymond Lulle» in IMBACH, R. et al (dir.), *Philosophes Médiévaux. Anthologie de texts philosophiques (XIIIe - XIVe siècles)*, Paris 1986, 207-47.

¹⁴ LE GOFF, J., *Os Intelectuais na Idade Média*, trad., Lisboa 2^a 1984, 11.

¹⁵ Cf. CARVALHO, M.S.de, *Lógica e Paixão. Abelardo e os Universais*, Coimbra 2001; ID., *A Síntese Frágil. Uma introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa 2002, 75.

¹⁶ Paris, BNF, ms lat. 12856, f. 8-9vr, in *Le Pays Cathare*...68.

¹⁷ Cf. LANZA, L., «Innovazione e tradizione nella riflessione politica tardo-medievale: la 'Politica' aristotelica nei commenti universitari (secc. XIII-XIV)», texto policopiado da Conferência pronunciada no Gabinete de Filosofia Medieval (Porto) em 17 de Janeiro de 2003, 30; cf. ID., «Aspetti della ricezione della 'Politica' aristotelica nel XIII secolo: Pietro d'Alvernia» *Studi Medievali* 35 (1994) 643-694.

Se esta transmutação dos valores é genealógicamente fácil de explicar vale a pena utilizá-la aqui como pedra angular. Ao contrário da cidade que irrompe num 'momento' teológico fundador (genealogia suméria); alternativamente à cidade que se impõe numa analítica de produtividade económica (genealogia marxista)¹⁸; paralelamente à cidade burguesa que reproduz a situação formal dos *municipia* romanos, mas que assenta na novidade da organização social comunal, as cidades que aqui nos sustentarão, e que rompem com o peso valorativo da posse da terra (feudalismo), só subsistem mediante a invenção da figura agora chamada a pensá-las (desde a fundação à legitimação). Eis-nos, por isso, confrontados com a invenção do «intelectual», essa nova corporação do ofício do intelecto, ao mesmo tempo filha e mãe da *urbs* ou da *ciuitas*. Deparamo-nos assim com uma geometria triangular directora com o seu quê de edipiano – fidalgos, burgueses, intelectuais – sucedendo-se alternativamente as duas últimas em importância cada vez maior na base segura e sustentadora do triângulo social. Esta solução transparece luminosamente, v.g., na definição de Raimundo Llull, que supera a de Tiago de Viterbo, chamando à cidade «o lugar dos Homens em que o entendimento se exercita nas ciências liberais e mecânicas, com as quais se adquire o necessário para bem viver e alcançar o objectivo para o qual foi criado.»¹⁹ Muito antes, numa curiosa e tempestiva obra escrita para aconselhamento pedagógico, *De catechizandis rudibus*²⁰, o cristão Agostinho de Hipona, também ele refugiado, para uma urbe de África, por causa das hordas

¹⁸ No horizonte será talvez importante ter presente a seguinte bibliografia: BARBIERI, G., «Le dottrine economiche nel pensiero cristiano» in *Grande Antologia Filosofica*, vol. 5, Milano 1954, 1089-1329; LANGHOLM, O., *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition 1200-1350*, Leiden 1992.

¹⁹ Apud TRIAS MERCANT, S., «El Arte luliano y la ciencia política» in *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza 1996, 492.

²⁰ AGOSTINHO, *De catechizandis rudibus* XVI, 24: «Sed tamen faciamus aliquem venisse ad nos, qui vult esse christianus, et de genere quidem idiotarum, non tamen rusticorum, sed urbanorum, quales apud Carthaginem plures experiri te necesse est...» ID., *A Cidade de Deus* XIX, 7, trad. de J.D. Pereira, Lisboa 1995, 1897: «Depois da cidade ou da urbe, vem o orbe da Terra. Neste é que põem o terceiro grau da sociedade humana. Começam pelo lar familiar, passam à urbe e acabam no orbe.» Sobre o autor, além da bibliografia aqui indicada, vd. o nosso «Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430). (Nos 1600 anos das 'Confissões')» *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (2000) 289-307 e o título introdutório, mas original e seguríssimo (que na altura nos passou despecebido), de MADEC, G., *Introduction aux 'Revisions' et à la lecture des oeuvres de saint Augustin*, Paris 1996.

invasoras, assinala conhecer a diferença *rus/urbs*, no sentido de espaço aberto/espaço organizado, pensando por isso a cidade nos quadros referenciais de uma demanda de ensino²¹.

Iremos, portanto, explorar aqui esta relação, que enquadraremos entre dois conceitos, obviamente a propósito do tema anacrónico da cidadania, «universalismo» e «individualismo»²². E se dizemos «anacrónico», não poderemos apodá-lo de despropositado, conforme se irá provar, captando momentos habitualmente recalcados desse devir moderno do conceito de cidadão, na convicção de que, adaptando uma palavra de C. Schmitt, «todos os conceitos pregnantes da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados»²³.

²¹ Cf. também MARTINHO DE BRAGA, *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares. De Correctione Rusticorum*, ed. A.A.Nascimento, Lisboa 1997, 148.

²² Sobre o tema genérico do pensamento político 'medieval' vd., entre outros, BURNS, J.H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350- c. 1450*, Cambridge New York 1988; BREZZI, P., «Il Pensiero Politico Cristiano» in *Grande Antologia...*, 713-922; a secção «Politics» de *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by KRETZMANN, N. et al., Cambridge New York 1984, 723-784; DE BONI, L.A. (org.), *Idade Média: Ética e Política*, Porto Alegre 1995; as antologias de FOSTER, M.B., *Masters of Political Thought. Vol.I: Plato to Machiavelli*, London Toronto 1961; GALLEGO BLANCO, E., *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid 1973; NEDERMAN C.J. & FORHAN, K.L., *Medieval Political Theory. The Quest for the Body Politic 1100-1400*, New York 1993; MIETHKE, J., «Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter: Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham)» in MOJSISCH, B. & PLUTA, O. (hrsg.), *Historia philosophiae aevi medi. Studien zur Geschichte der Philosophia des Mittelalters*, Amsterdam Philadelphia 1991, 643- 674; *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age/Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, sous la direction de BAZÁN, B. C. et al. (Actes du IX^e congrès international de philosophie médiévale, Ottawa, 17-22 août 1992), 3 vols., New York Ottawa, 1995; veja-se um ponto anterior em BERTELLONI, F., «Los estudios sobre el pensamiento político medieval en el último siglo» *Mediaevalia. Textos e Estudos* 2 (1992) 7-34 e outro em MIETHKE, J., «Politische Theorien – vom 5. bis 15. Jahrhundert (Berichtszeitraum: 1956- 1988)» in FLØISTAD, G., *Contemporary Philosophy. A new survey* edited by G. Fløistad: Vol. 6: *Philosophy and Science in the Middle Ages*, Part 1 and 2, Dordrecht Boston London 1990, 837- 882;. Mais recentemente: KEMPSHALL, M.S., *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999; NEDERMAN, C.J., *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100 – c. 1550*, University Park Pennsylvania, 2000; QUILLET, J., *D'une cite l'autre. Problèmes de philosophie politique médiévale*, Paris 2001; KRITSCH, R., *Soberania. A Construção de um conceito*, São Paulo 2002.

²³ SCHMITT, C., *Politische Theologie*, Berlin 1996, 43.

É verdade tratar-se de uma época que inventa uma forma de intelectual num quadro mental de conspícuo antropocentrismo definido num horizonte sobretudo teológico. Não é menos certo reconhecer-se que esta forma mental hierárquica e consuetudinária (é bem conhecida a tese de G. Duby a respeito das «três ordens»²⁴) vigente até 1789 não foi capaz de inventar nada parecido com uma *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1791) em que o Homem passa a ser o bem por excelência²⁵. Seja como for, o choque dos sistemas sócio-económicos consuetudinário, feudal e comunal, que por exaustão paradigmática desvinculou Bem e Valor e o parentesco ou a afinidade (seja de sangue, de mester ou de pensamento), na raiz da futura atribuição de um valor absoluto ao Homem ou ao indivíduo, não é alheio a produções intelectuais ou disciplinares quais, pelo menos, as seguintes: (i) a teologia e a sua afirmação da «pessoa» como «substância individual de natureza racional»²⁶ e com as consequências antropológicas do pecado original; (ii) o direito, que na ressaca das invasões bárbaras ainda agudiza mais a atribuição à sociedade de um horizonte em que a relação pessoal se sobrepõe às relações entre as coisas²⁷; (iii) e a filosofia, evidentemente, esta – será o núcleo da presente tese – na dupla direcção de percepção da razão, do intelecto ou do intelectual, e do pensamento. É o que se esgrimirá neste trabalho.

Não seria necessário avisar, talvez, quanto a presente proposta é devedora da tese sócio-histórica de J. Le Goff, depois temperada por Mt. Beonio Brocchieri Fumagalli e A. de Libera²⁸. Não sendo preciso repetir

²⁴ DUBY, G., *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, trad., Lisboa 1982.

²⁵ PAPAGNO, G., «Costumes» in *Direito/Classes*, 151. Complementamos desta maneira a tese deste autor, desenvolvida no mesmo volume da Enciclopédia em artigo intitulado «Burgueses/Burguesias» 364.

²⁶ BOÉCIO, *De duab. nat.* 3: «naturae rationalis individua substantia»; GRACÍA, D., «Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino» *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 11 (1984) 63-106.

²⁷ PAPAGNO, G. «Costumes» 145; VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du Droit*, Paris 4^a 1975; TIERNEY, B., *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, London 1979; ULLMANN, W., *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*, London 1988. Embora não tenhamos podido, a tempo, examinar com o vagar necessário a tese enciclopédica de MANDRELLA, I., *Das Isaak-Opfer. Historische-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz*, Münster 2002, fica clara a evolução histórica do direito natural (dos judeus medievais a Suárez passando por Alexandre de Hales e por Duns Escoto) assente no carácter racional da lei natural.

²⁸ BEONIO BROCCHERI FUMAGALLI, Mt., «L'intellectuel» in LE GOFF, J. (dir.), *L'Homme Médiéval*, Paris 1989, mormente 201-4 para as considerações prévias; LIBERA, A. de, *Pensar en la Edad Media*, trad., Madrid 2000, 1-10 e *passim*.

que a inexistência do conceito de «intelectual» antes dos séculos XVIII/XIX lhe não retira uma dada existência material, procuraremos sobretudo destacar dois paradigmas entre os intelectuais 'orgânicos' (Gramsci) dos séculos XIII/XIV, a partir do seguinte horizonte de interpretação: sendo a filosofia um fruto da cidade (*polis/civitas*)²⁹, e tendo sido esta, portanto, o suporte para o nascimento de um tipo específico de intelectual (o que nasce das/nas escolas urbanas e das/nas universidades), o desafio das cidades à filosofia foi por aqueles intelectuais respondido no sentido da «desprofissionalização da filosofia» (Libera e Imbach), singular oportunidade para o nascimento do intelectual autêntico³⁰. A vivência da desprofissionalização é particularmente sugestiva nos casos latinos de Dante, Eckhart, Llull ou no do último Ockham, mas no presente estudo temos de ficar nos pródromos deste ideal. Apesar disto, antes de chegarmos aos dois paradigmas (IV e V) consideremos a interpretação de dois macromodelos políticos prévios (II e III).

II

O citado Agostinho de Hipona (+ 430) é-nos sobretudo conhecido por propor, não sem sucesso ou extraordinária produtividade histórica, uma alternativa teopolítica. No estado caótico em que a política do Império vivia, tratava-se não de um regresso, mas de um progresso. Quer dizer-se: de investimento no futuro. Se a alguns olhos isto pôde significar um desinvestimento na política, tratou-se no fim de contas de uma maneira renovada ou alternativa de a conceber. O seu desafio hodierno passaria aliás por repor a ordem do símbolo numa sociedade aberta que não rec-

²⁹ Cf. PACHECO, M^a.C.daC.R.M., *Ratio e Sapientia. Ensaios de Filosofia Medieval*, Porto 1985, 59. BELANGER, A.-J., «Intellectuel» in *Encyclopédie Philosophique Universelle II: Les Notions Philosophiques. Dictionnaire*. Vol. dirigé par S. Auroux, Tome I, Paris 1990, 1329 atesta que 'intellectuel' aparece substantivado por Clemenceau, a propósito do caso Dreyfus (1898), mas escreve que «le profil de l'intellectuel, tel qu'on peut l'entendre dans un sens plus étroit, surgi au XVIIIe siècle auprès des sociétés en voie de laïcisation».

³⁰ LIBERA, A.de., *Pensar... 5: «La desprofesionalización de la filosofía es, pues, para nosotros lo que firma el verdadero momento del nacimiento del intelectual: un episodio que supone y reclama la ciudad...»* (O itálico é do autor). Na sua obra *La philosophie médiévale*, Paris 1993, 9-10 o autor vê no carácter profissionalizante ou funcionalista da filosofia bizantina a razão da sua modesta factura. Como anunciámos já, teremos, no entanto, de contextualizar devidamente o tema e percorrê-lo numa via longa que não coincide com a de A. de Libera, intérprete que se atém exclusivamente à perspectiva (iii) acima indicada.

use o sentido do Sagrado, com o cuidado de se «pensar o político como não teológico-político, mas como sendo a regra de procedimento para viver em conjunto numa sociedade em que há religiosos e não religiosos»³¹.

O conceito de cidade (*ciuitas*) que Agostinho legou ao Ocidente, sobretudo na sua obra-prima *A Cidade de Deus*, escrita precisamente por motivação das invasões, e que está na origem de um paradigma extraordinariamente relevante no Ocidente político latino, promoveu a absorção da ordem natural pela sobrenatural. A ideia organizadora das «duas Cidades» (*terrena ciuitas e ciuitas Dei*) merece ser citada: «Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste.»³² E a lógica das oposições é assim imediatamente explicada: naquela a paixão de dominar, nesta o serviço mútuo na caridade: os chefes dirigindo, os súbditos obedecendo; naquela os sábios vivem como ao homem apraz, mas nesta só há uma sabedoria no homem, a piedade. Esta inteligibilidade teleológica é hierárquica: «todo o uso dos bens temporais tem em vista o

³¹ RICOEUR, P. in CHANGEUX, J.-P. & RICOEUR, P., *O que nos faz pensar?*, trad., Lisboa 2001, 296-97.

³² AGOSTINHO, *A Cidade de Deus* XIV, 28; trad. de J.D. Pereira, 1319; vd. OORT, J.v., *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's 'City of God' and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, New York London 1991; BEDOUELLE, G., «O desejo de ver Jerusalém. História do tema das duas Cidades» *Communio* 4 (1987) 155-167; NUNES, R.A.da C., «Reflexões sobre a Crónica ou a História das duas Cidades» in SOUZA, J.A.C.R.de (org.), *Pensamento Medieval: X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília*, São Paulo, 1983, 70-86. Como não podia deixar de ser, a bibliografia sobre o contributo agostinista para a esfera do político é vastíssima; deixamos a seguir algumas indicações, naturalmente pessoais, para uma futura investigação: DEANE, H.A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York London 1963; COMBÈS, G., *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris 1927; RAMOS, F.M.T., *A Ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho (Um estudo do Epistolário comparado com o 'De Civitate Dei'*, São Paulo 1984; FREITAS, M.C., «Fundamentação filosófica do Direito e do Estado em S. Agostinho» *Cultura-História e Filosofia* 5 (1986) 201-218; BRITO, A.J. de, «A noção de 'Estado' em Santo Agostinho» *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996) 111-123; ELSHTAIN, B., *Augustine and the Limits of Politics*, Notre Dame 1996; BURT, D.X., «Augustine on the State as a Natural Society» *Augustiniana* 40 (1990) 155-166; ORTEGA MUÑOZ, F., *Derecho, Estado e História en Agustín de Hipona*, Málaga 1981; TOUCHARD, J. et al., *História das Ideias Políticas*, trad., Lisboa 1970; MAIER, H., «Augustin» in *Klassiker des politischen Denkens I: Von Plato bis Hobbes*, München 1972, 87-113; ARENDT, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, trad., Lisboa 1997, 151-71.

gozo da paz terrestre na Cidade Terrestre e o gozo da paz eterna na Cidade Celeste» (*De Civ. Dei* XIX 14)³³.

Todos os especialistas são unânimes em que não se deve ver nesta tópica qualquer fixismo, outro tanto o equivalente ao par Estado/Igreja, mas simplesmente o anúncio de uma dialéctica histórica que se abre no próprio cerne de uma ontologia da relação. Isto mesmo o confirmaria Boaventura (+ 1274) que, desconhecendo a *Politica* de Aristóteles, e por isso mesmo opondo a cidadania celeste (*in patria*) à cidadania terrena (*in via*), fundamenta o temário do «poder» exclusivamente no estado de cidadania pós-adâmico (que não se confunde com o 'pré-adâmico')³⁴.

Seja como for, os intérpretes não se entendem na ponderação atribuída ao sentido alternativo que a doutrina de Agostinho promoveu, aliás devedora da ambiguidade latente com que o Cristianismo pensa a cidade (lugar de orgulho, mas também de acolhimento universal e lugar celeste)³⁵. É por isso que, na exacta medida da referida abstracção, encontramos assim desde quem atribua a Agostinho as origens do jusnaturalismo, com o antecedente fundamento na natureza intelectual humana³⁶, a quem leia a recepção da sua doutrina numa clave que explicará o leninismo ou mesmo antes o método de leitura hegeliano-marxista³⁷.

Vale a pena apontar noutra direcção menos anacrónica. O Homem inquieto (*homo duplex*) é dominado por uma dupla tendência, «amor Dei usque ad contemptum sui» e «amor sui usque ad contemptum Dei»,

³³ BREZZI, P., «Una 'civitas terrena spiritualis' come ideale storico-politico di Sant'Agostino» in *Augustinus Magister* Paris 1954, 921 para a felicidade terrena.

³⁴ Cf. COVA, L., «Cittadini in via, cittadini in patria: Bonaventura interprete di Agostino» in MANGANARO FAVARETTO, G. (ed.), *Cittadinanza...* 83-126.

³⁵ Cf. DURAND, X., «Cité» in LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris 1998, 228-30; para o tema Cristianismo/política, vd. BOFF, C., *Teologia e Prática*, Petrópolis 1978, 45, 194 e 257; RAHNER, H. (textes choisis et présentés par), *L'Eglise et l'Etat dans le Christianisme Primitif*, Paris 1964. Posto que a Bíblia é profetismo numa das suas componentes mais importantes, vd. , para dois dos 'casos medievais' relevantes, GERWING, M., *Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, Münster 1996; FORTE, B., «Joaquim de Fiore entre memória e antecipação. Reflexões teológicas» in *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, Lisboa 2002, 113-132.

³⁶ GIORGIANNI, V., *Il Concetto del Diritto e dello Stato in S. Agostino*, Padova 1951, 171-72.

³⁷ DUPUY, R.-J., «Entre o Poder e o Cidadão, a sombra vã da Liberdade» in DUBY, G. (dir.), *A Civilização Latina. Dos Tempos Antigos ao Mundo Moderno*, trad., Lisboa 1989, 72.

verdadeiro *agon* que não só se experimenta antropológicamente, mas também historicamente, haja em vista como em Deus se encontra o fim da história e como Agostinho é sobretudo conhecido por articular de forma brilhante e paradigmática uma teoria da história (*De Civitate Dei*) com uma teoria sobre o tempo (*Confissões* XI e XII)³⁸. Destarte, aquele passo tantas vezes citado d'*A Cidade de Deus* (XIV 28) determina dois movimentos ou actividades frente ao Absoluto. Por esta razão, o conceito de 'cidade' é aqui tanto histórico como místico e a antropologia religiosa consequente será a da ética da perfeição (*perfectio*). A ser assim, é estultícia identificar «cidade de Deus» e «Igreja» histórica, como lembrámos. É que aquela há-de ser ainda mais vasta do que esta, quer dizer: haverá muita gente *na* Igreja que não seja *da* Igreja (*De Civ. Dei* I 35, XVIII 49 e XIX 17).

Aqueles movimentos dependem ainda, como se disse, de uma concepção pensada a partir de um tempo da Criação (*stabilitas aetatis*), dom natural de Deus depresso afectado pelo pecado protoparental. Deste episódio mítico originário partirão as principais teses políticas e este aspecto não deve espantar se tivermos em conta que ainda nos séculos XVII e XVIII, na sequência da negação do pecado original, por Rousseau (*Émile*), aquele mito bíblico ainda está na ordem do dia³⁹. Em Agostinho, o tempo da Queda apela a um tempo de Redenção, que é o da história concreta permanentemente chamada a organizar-se entre o ser e o nada. Sendo a História, então, um meio para se alcançar o fim total que é Cristo, cabe ao Estado, seja ele qual for (*De Civ. Dei* XIX 26), estabelecer a *pax temporalis* que a Igreja pode favorecer indirectamente. Este princípio representou um golpe fatal na idolatria do Estado, quer queiramos quer não um dos principais obstáculos à liberdade política⁴⁰, mas abriu também a porta aos vários modelos de submissão do temporal. Todavia, criticando a definição que Cipião dera de 'povo' e que Cícero recolheu (*De Re Publica* 1, 25), por alegadamente excluir da *res publica* as franjas mais representativas dos seus cidadãos (*De Civ. Dei* XIX 21)⁴¹, e antepondo-

³⁸ Cf. GÜNTHER, H., *Le Temps de l'Histoire. Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Petrarque, de Dante à Rousseau*, trad., Paris 1995.

³⁹ Cf. GAY, P., *The Enlightenment. An Interpretation: The Science of Freedom*, New York London 1977, 172.

⁴⁰ Cf. PARKER, Th.M., «St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty» in *Augustinus Magister* 954.

⁴¹ Para uma explicação mais alargada do ponto, vd. ALVAREZ TURIENZO, S., «La Edad Media» in CAMPS, V. (ed.), *História de la Ética I. De los Griegos al Renacimiento*, Barcelona 1987, 370-71.

-lhe uma alargada reflexão antropológica, qual a assente no objecto do amor dos seres racionais (*De Civ. Dei* XIX 24) sob a constante presença do pecado original, Agostinho funda uma cidade, como a terrena, no reino dos interesses, das preocupações básicas. É este fundo antropológico que permite a sobredeterminação de uma vontade na prossecução da «paz e da ordem», «a paz da cidade é a concórdia ordenada dos cidadãos no mando e na obediência» (*De Civ. Dei* XIX 13). Uma tal vontade exprime-se, decerto, no Estado ou no domínio de um grupo sobre outro enquanto regra da própria governação, mal necessário em vista de uma condição humana, demasiadamente humana (*De Civ. Dei* XIX 15), em que o interesse de qualquer Homem é originalmente um interesse próprio⁴². Seria errado, no entanto, ver no autor das *Confissões* a invenção do indivíduo em sentido moderno. O ser humano é social por natureza ou essência e individual por corrupção originária (*De Civ. Dei* XII 28); a sua salvação como indivíduo é inseparável do destino dos seus semelhantes e, por isso, há uma naturalidade na esfera do social e do político que é o próprio índice da humanização⁴³.

Todavia, desde 1934 que se fala de «augustinismo político» para caracterizar este complexo modelo⁴⁴. Ora, talvez não fosse pior propormos que, de hoje em diante, se passe a designar a fagocitose do natural pelo sobrenatural por «neoaugustinismo político». É que, em rigor, não se afigurando claro o horizonte político da doutrina de Agostinho, foi sobretudo a sua aplicação futura, dependente mais das contribuições que a ela trouxeram autores como Gelásio⁴⁵ ou Gregório Magno⁴⁶, que

⁴² Cf. BUBACZ, B., «Destino y voluntad nacional de la ciudad terrena en el De Civitate Dei» *Augustinus* 31: 121-2 (1986) 25-31.

⁴³ LANGFORD, J.M., «El Hombre y la Iglesia en la 'Ciudad de Diós'» *Augustinus* 31: 121-2 (1986) 159.

⁴⁴ ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen Age*, Paris 1955; ID., «Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique» in *Augustinus Magister...* 991-1001.

⁴⁵ SOUZA, J.A.deC.R.de, «O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão» in ID. (org.), *O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média*, Porto Alegre 1995, 61-89; BENSON, R.L., «The Gelasian Doctrine: Uses and Transformations» in MAKDISI, G., *La Notion d'Autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Paris 1982, 13-44.

⁴⁶ FLÓREZ FLÓREZ, R., «Los presupuestos del agustinismo político medieval» in *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval...* 11-35; BRASA DÍEZ, M., «La 'libertas romana' y la 'pax romana' en el Sacramentario Gelasiano» in *Actas del II Congreso...* 233-242; poderá ver-se SEBASTIÁN LOZANO, J., «Sobre la obligación de obedecer a las autoridades civiles, según los teólogos carolíngios» in *Actas del II Congreso...* 455-463

consolidou um programa em que o cidadão e os negócios terrestres não passam de uma etapa de um percurso meta-histórico. Tal modelo costuma ser confusamente designado ora por 'teocracia' ora por 'hierocracia', e a sua vigência é pelo menos ainda reivindicada, numa fase de estertor embora, pelo nosso conhecido Álvaro Pais, no século XIV, depois das palavras menos radicais de Tiago de Viterbo e de Egídio Romano, aquele (*De regimine christiano*) já considerado um «arsenal quase completo de todas as armas que um teólogo pode usar para defender a tese da autoridade dos Papas sobre os Estados»⁴⁷. Álvaro Pais digladiava-se com Marsílio de Pádua, com Ockham e com Dante e o ponto mais conhecido da sua tese é o da *plenitudo potestatis*, perspectiva consagrada pela publicação da bula de Bonifácio VIII, *Unam Sanctam* (1302)⁴⁸. Para os

⁴⁷ GILSON, E., *La Philosophie au Moyen Age*, Paris 1952, 576; vd. BERTELLONI, F., «Una conceptualización neoplatónica-cristiana de la idea de 'crisis' en un texto político (Egídio Romano: 'De Ecclesiastica Potestate)» in BAUCHWITZ, O.F. (org.), *O Neoplatonismo*, Natal 2001, 25-32. Tiago de Viterbo poder-se-ia situar entre o esforço de Tomás de Aquino para dar à autoridade a sua dignidade e origem naturais, reconhecendo fora da Igreja uma esfera normal de acção, e a tese mais antiga, v.g., de um Hugo de São Victor e do próprio Egídio Romano, de fazer da *respublica christiana* um dos aspectos da Igreja (vd. LAGARDE, G. de., *La Naissance de l'Esprit Laïque au déclin du Moyen Age*, vol. 5, Louvain Paris 1963, 22-23). Para Egídio Romano, vd. Também COLEMAN, J., «Poverty, Property and Political Thought in Fourteenth Scholastic Philosophy» in WENIN, Ch. (ed.), *L'Homme et son Univers au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve 1986, 845-55.

⁴⁸ BOER, N., «A Bula 'Unam Sanctam' de Bonifácio VIII sobre as relações entre Igreja e o Estado» in *Pensamento Medieval...* 125-143; GONZÁLEZ SOLER, M., «El concepto de 'plenitudo potestatis'» in *Actas del II Congreso...* 293-303. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA, *Defensor da Paz*, trad. de J.A.C.R.de Souza, Petrópolis 1997; QUILLET, J., «Politique et Évangile dans l'oeuvre de Marsile de Padoue» *Bulletin de Philosophie Médiévale* 33 (1991) 155-161; MIETHKE, J., «Lordship and Freedom in the Political Theory of the Early 14th Century» *Veritas* 40 (1995) 679-94; PIAIA, G., «'Anthenorides ego quidem'. Chiose al Prologo del 'Defensor Pacis'» in DE BONI, L.A. (org.), *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Porto Alegre 1995, 197-214; BATTAGLIA, F., *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo*, Bologna 1987; RAUSCH, H., «Marsilius von Padua» in *Klassiker des politischen Denkens...* 172-197; VERDÚ BERGANZA, I., «El pensamiento político en el siglo XIV. De Dante a Marsilio de Padua» in *Actas del II Congreso...* 523-534 e CANTARINO, E., «Marsilio de Padua y la naturaleza de la política» in *ibid.* 243-50; MÉNARD, J., «L'aventure historiographique du 'Défenseur de la Paix' de Marsile de Padoue» *Science et Esprit* 41 (1988) 287-322; ROCHE ARNS, P., «La ley en el 'Defensor Minor' de Marsilio de Padua» *Revista Española de Filosofía Medieval* 2 (1995) 91-99; SOUZA, J.A.C.R.de, «Marsilio de Pádua e o 'de iurisdictione Imperatoris in Causis Matrimonialibus'» *Leopoldianum* 11/32 (1984) 145-191 com tradução portuguesa do tratado; ID., «Marsilio de Pádua e a 'plenitudo potestatis'» *Revista Portuguesa de Filosofia* 39 (1983) 119-170. Um ponto possível em BERTELLONI, F., «Reciente literatura sobre

seus defensores, os curialistas, o Papa tinha a possibilidade de intervir em quaisquer assuntos temporais, o que justificavam, não em virtude de este ser um legislador, mas em nome da sua dignidade; é esta que lhe confere a prerrogativa de unificar em si todo o poder⁴⁹.

III

O segundo macromodelo político nasce quase coetaneamente ao final do processo de ressurgimento das cidades europeias e é definitivamente patente no aparecimento da tradução moerbeckena «*communitas ciuilis*» para traduzir a expressão grega «*politikè koinonía*»⁵⁰. Guilherme de

Marsilio de Padua» *Patristica et Mediaevalia* 7 (1986) 89-94 e em MIETHKE, J., «Literatur über Marsilius von Padua (1958-1992)» *Bulletin de Philosophie Médiévale* 35 (1993) 150-65.

⁴⁹ SOUZA, J.A.deC.R.de, «Hierocracia e Teocracia na segunda metade do século XII: algumas considerações em torno da problemática» *Theologica* 22/23 (1987-88) 85-100; ID., «A Eleição de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII» *Veritas* 39 (1994) 481-98; BARBOSA, J.M., «Fondamenti teorici della ierocrazia nel pensiero político del Tardo medioevo» *Leopoldianum* 17/48 (1990) 257-290 (ver também com o mesmo título in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 5 (1991-92) 9-30); SOUZA, J.A.de C.R.de, «As Raízes da Hierocracia no 'De Institutione Regia' de Jonas de Orleans» in ID. (org.), *O Reino e o Sacerdócio...* 151-178; ID., «Notas acerca da contribuição dos canonistas ao pensamento hierocrático» in STEIN, E. et al (org.), *Dialéctica e Liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima, Petrópolis Porto Alegre 1993, 268 - 81. Sobre Álvaro Pais, vd. o nosso mais recente, com a respectiva bibliografia, *Estudos sobre Álvaro Pais e outros Franciscanos (Séculos XIII-XV)*, Lisboa 2001, 13-120; GONZÁLEZ SOLER, M., «El concepto de 'plenitudo potestatis'» in *Actas del II Congreso...* 293-303. Embora mais marginal, poderá ver-se TIERNEY, B., *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden 1988.

⁵⁰ Cf. RIEDEL, M., «Aristotelismus und Humanismus. Der Einfluß der Humanistischen Aristotelesrezeption auf die politische Sprache der neuzeitlichen Philosophie» *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27 (1973) 373; ID., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zum politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt-am-Main 1975; mais bibliografia acerca da entrada do Aristóteles latino político: BERTELLONI, F., «Presupuestos de la recepción de la 'Política' de Aristóteles» in DOMÍNGUEZ, F. et al. (eds.) *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Steenbrugis 1995, 35-54; ID., «Zur Rekonstruktion des politischen Aristotelismus im Mittelalter (Die Entwicklung der dreigliedrigen «*philosophia practica*» vor der Rezeption der aristotelischen 'libri morales')» in AERTSEN, J.A. et al. (hrsg.) *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Âge? What is Philosophy in Middle Ages?* Akten des X. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude

Moerbeke leva a cabo, durante os anos 60, a tradução, primeiro da chamada *Politica imperfecta* (livros I- II 11) e depois a tradução da obra integral⁵¹. Superar-se uma tradição política estabelecida com base, sobretudo, em Cícero (*De officiis* e *De inuentione*), em Agostinho (na concepção do poder derivado do pecado original), em João de Salisbúria (*Policraticus*), nos postilistas (como João de Gales) ou no complexo dos *specula regum*, tais como, entre outros, a *Chronica* de Helinando de Froidmont ou o *Speculum naturale* de Vicente de Beauvais (dominados pela interpenetração ética/política) é algo que acontece sobretudo por dois factores epistemológicos: a contribuição de ambos os direitos e o cada vez maior conhecimento, pelos latinos, da filosofia de Aristóteles.

Desde 1100 que se pensava o princípio aristotélico da diferenciação das ciências (legado de Boécio, de Cassiodoro e de Isidoro), cujas consequências teóricas João de Salisbúria, no século XII retirará⁵², e o

de la Philosophie Médiéval 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Berlin New York 1998, 999-1011; DUNBABIN, J., «The Reception and Interpretation of Aristotle's «Politics» in KREZTMANN, N. et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 723-756; FLÜELER, C., *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politika im späten Mittelalter*, Amsterdam Philadelphia 1993; ID., «Ontologie und Politik: 'Quod ratio principantis et subiecti sumitur ex ratione actus et potencie'. Zum Verhältnis von Metaphysik und Physik in den ersten Kommentaren zur aristotelischen Politika» *Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41 (1994) 445-462; GRIGNASCHI, M., «La définition du 'civis' dans la Scolastique» *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire comparative des Institutions* 24 (1966) 71-100; LAMBERTINI, R., «Lo studio e la ricezione della «Politica» tra XIII e XIV secolo» in DOLCINI, C. (dir.), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine, I: Età antica e Medioevo*, Torino 1999, 145-173; ID., «La monarchia prima della 'Monarchia': le ragioni del 'regnum' nella ricezione medioevale di Aristotele» in PINCHARD, B. et al. (dir.), *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, Paris 2001, 39-75; LANZA, L., «Aspetti della ricezione della 'Politica' ...»; LUSCOMBE, D., «Commentaries on the 'Politics': Paris and Oxford, XIII-XVth Centuries» in WEIJERS, O. & HOLTZ, L. (eds.) *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts (Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècles)*. Actes du colloque international, Turnhout 1997, 313-327; NEDERMAN, C.J., *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Hampshire 1997; VENDEMIATI, A., «Le inclinazioni naturali e il bene. Letture parallele della «Politica» di Aristotele da parte di Tommaso d'Aquino e Pietro d'Alvernia» *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997) 299-316.

⁵¹ CARVALHO, M.S.de, *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Coimbra 1997, 60; ID., *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Lisboa 2002, 193-235 para uma interpretação do horizonte do século; também PUTALLAZ, F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Fribourg 1995.

⁵² Cf. NEDERMAN, C.J., «Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century» *Journal of the History of Ideas* 52 (1991) 179-94.

avanço do Aristoteles Latinus, em sede política desde os anos 60, pode mostrar-se, v.g., pelo modo significativo como entre os séculos XIII e XV a iconografia deixou progressivamente de representar Aristóteles como o Filósofo para o pintar mais como conselheiro político, eminência parda da vida quotidiana do Reino⁵³.

A tradução da *Política*, e os respectivos comentários, tão abundantes no fim do século XIII, aprofundarão «o sentimento do naturalismo da ordem social e da sua necessidade inelutável, da primazia do bem comum sobre o bem individual»⁵⁴. C. Flüeller foi talvez quem levou mais longe até agora o estudo desta tradição manuscrita, mormente até ao século XIV⁵⁵. Independentemente do sentido que os peripatéticos tenham dado à doutrina aristotélica da naturalidade da cidade, Georges de Lagarde comentou assim a recepção desta ideia: «Foi com entusiasmo que descobriram no texto grego a ideia de que, se o Homem era um ‘animal político e civil’, isso se ficava a dever ao facto de se encontrar na natureza uma sede de justiça e de comunicação com o ‘outro’ cuja satisfação apenas seria possibilitada pela sociedade política. A teoria de um direito natural, inscrito no mais íntimo da natureza, ensinada pelo Cristianismo na esteira de S. Paulo, e reforçada pelo estoicismo, encontrava no aristotelismo uma nova garantia. Todos os tratados políticos escritos antes de 1325 por autores sensíveis à influência aristotélica unem um naturalismo fundamen-

⁵³ RAYNAUD, Ch., *Mythes, Cultures et Sociétés XIIIe – XVe siècles. Images de l’Antiquité et iconographie politique*, Paris 1995, 201-31. Havia, naturalmente, propostas distintas: Pedro de Ailly (1350- 1420) inspirava-se na *Consolação* de Boécio (cf. CHAPPUIS, M *Le Traité de Pierre d’Ailly sur la Consolation de Boèce, Qu. 1*, Amsterdam 1993), recusando o aristotelismo, que considerava incapaz de guiar o Homem para a verdadeira felicidade, e optando assim por Platão, o único filósofo que, a seu ver, fora capaz de ultrapassar o âmbito do ser criado e tratar da felicidade humana.

⁵⁴ LAGARDE, G. de, *La Naissance....* vol. 3, Louvain Paris 1970, 305.

⁵⁵ Os comentários compostos entre o fim do século XIII e o princípio do XIV foram, além dos de Alberto Magno, Aquino e Pedro de Auvergne, um anónimo (Bibl. Ambrosiana, Ms. A 100 Inf.), o *Compendium philosophiae* do monge bebeditino Engelberto de Admont, uma *Lectura* de Sigerio de Brabante (perdida) e três outros anónimos; para os do século XIV deverão mencionar-se os de: Walter Burleigh, Guido Vernani de Rimini (1324-30), Henrique Toting de Oyta, João de Legnano (c. 1320-83), João Vath (XIII-XIV), João de Praga (XIV), Nicolau Oresme (1371-4), Nicolau de Waudemont (1379-87), Paulo de Veneza (c. 1387-90), Raimundo Aggeri. Atestada mas não descoberta está a obra dos seguintes autores: Alberto de Saxónia (1358), Dionísio de Borgo S. Sepolcro, Galvano de Fiamma (1315), Guido Terreni de Perpilhão, João de Viterbo, João Kervyle (*Super libros Politicorum?*, *Abbreuiatio super libros Politicorum S. Thomae?*), Nicolau de Autrecourt, Pedro de Casis, Simão Ângelo Ânglico. Apud LANZA, L. «Innovazione...» 3.

tal a um moralismo sem compromisso.»⁵⁶ Simplesmente, as coisas não foram tão simples, porque não só desde os anos 40 que as tradições de classificação das ciências (*diuisiones philosophiae*) levavam a identificar o espaço da política com o das leis civis (*iura ciuilia*) e canónicas (*iura canonica*)⁵⁷, como esta tradição ajudará a também desconsiderar o contributo do texto de Aristóteles para uma sistemática científica (veja-se v.g. o caso dos livros IV-VI, sobretudo descritivas) que acolhe a quota-parte da positividade legislativa na edificação de uma ciência política pura e simples. Por fim, estava longe de ser pacífica a imbricação direito positivo/direito natural.

No que diz respeito ao avanço do ideário político aristotélico, podemos, numa formulação genérica, resumir o estado das coisas dizendo que ele possibilitou o princípio da morte do paradigma da cidade de Deus e a solução (monárquica) de Tomás de Aquino ou a (democrática) de Ptolomeu de Luca, apesar das conexões possíveis da solução tomasina com algumas expressões mais ligadas ao curialismo. O *De regimine principum* de Aquino (1260), ao mesmo tempo que favorece a recepção do naturalismo aristotélico, não deixa ainda de contribuir para uma alternativa simbólica de submissão ao poder do Papa (leia-se em particular o capítulo 15 daquela obra)⁵⁸ que só será rompida, como veremos, pelos dois paradigmas adiante estudados. Contudo, sem sequer pensarmos que Tomás de

⁵⁶ LAGARDE, G. de, *La Naissance...* vol. 3, 306.

⁵⁷ Cf. FIORAVANTI, G., «'Philosophi' contro 'legistae': un momento dell'auto-affermazione della filosofia nel Medioevo» in AERTSEN, J.A. et al. (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*... 421-27; LAFLEUR, C., *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et études historiques*, Montréal Paris 1988; ID. (ed.), *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du 'Guide de l'étudiant' du ms. Ripoll. 109*, Turnhout 1997.

⁵⁸ Sobre a doutrina política de Tomás de Aquino, vd., entre os inúmeros estudos publicados, *Santo Tomás de Aquino. Escritos Políticos*. Trad. de F.B.deS. Neto, Petrópolis 1997 (este volume contém os seguintes textos basilares: *Suma de Teologia* qq. 90-97 e *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes*); SIGMUND, P. E., «Law and Politics» in KREZTMANN, N. et al. (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993, 217-31, que, colocando embora Aquino mais próximo do corporativismo e integralismo conservadores, sublinha sobretudo o desenvolvimento lógico da sua teoria do direito natural; VILLEY, M., *Questions de Saint Thomas sur le Droit et la Politique*, Paris 1987; MATZ, U., «Thomas von Aquin» in *Klassiker des politischen Denkens...* 114-46; LECLERCQ, J., *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain Paris 1955, 315-28; GALÁN Y GUTIERREZ, E., *La filosofía política de Sto. Tomás de Aquino*, Madrid 1945; SCULLY, E., «La philosophie politique de saint Thomas d' Aquin: économie politique?» *Laval Théologique et Philosophique* 33 (1982) 49-59; MARTÍNEZ BARRERA, J., «El bien común político según Santo Tomás de Aquino» *Thémata* 11 (1993) 71-99; ID.,

Aquino personifica o horizonte desse século XIII, mas também sem escamotearmos a importância institucional e trans-histórica da sua solução, não seria curial deixarmos de vincar devidamente o quanto a «laicização» (sem seguirmos integralmente a tese datada de G. de Lagarde) também é determinante nos trajectos mais radicais tais como os que a coeva Faculdade das Artes viveu. É que, de facto, dificilmente se poderia perceber a intervenção ockhamista e marsilista, no século XIV, sem termos presente que ali desaguaram alguns dos programas naturalistas que ganharam caudal nos textos de um Boécio de Dácia⁵⁹. Em qualquer caso, eles alimentavam-se da tese de Averróis que se repercute no princípio da harmonia Fé e Razão e no respeito pela autonomia do secular e do religioso.

Antes porém, e em abono da verdade (será preciso lembrar que o Islão é uma fé essencialmente urbana?), haveria que referir como o universo intelectual árabe, pelo menos já desde o século IX, se propunha falar de uma «al-falsafa al-madaniyya» (literalmente: 'a filosofia própria da cidade') que é a filosofia ou ciência política⁶⁰. Aquela era entendida como teorização da associação política ou da vida em sociedade, necessária para que o ser humano realize o seu fim. O eminente filósofo político Alfarabi distinguia comunidades perfeitas e imperfeitas, sendo estas as aldeias, os bairros, as ruas e as casas. Quanto às perfeitas, dividiam-se em três classes: a grande (a comunidade das nações unidas), a média (a nação propriamente dita) e a pequena comunidade que é a cidade, a seu ver a mais perfeita de todas. O texto paradigmático intitulado *A Cidade Ideal* atribui a esta última a realização da ordem do universo e, dessa maneira, da ordem humana⁶¹. A cidade aparece assim pensada na esteira do filósofo-rei de

«Naturaleza y política en Aristóteles y Santo Tomás» *Analogía* 10 (1996) 109-142; BERTELLONI, F., «El tránsito de la sociedad a la politicidad en la 'Summa Theologiae' de Tomás de Aquino» in MARTINS, A.M. (coord.), *Sociedade Civil, entre miragem e oportunidade*, Coimbra 2003, 253-68; e os estudos de MANUEL QUINTAS, A., «El titular de la autoridad política en Santo Tomás y Rousseau», de MARTÍNEZ BARRERA, J., «Significación contemporánea de las nociones de experiencia y derecho natural según Tomás de Aquino» *Sapientia* 51 (1996) 393-404, 475-484 respectivamente. Veja-se também mais abaixo nota 72.

⁵⁹ IMBACH, R., «Boèce de Dacie» in ID. et al. (dir.), *Philosophes Médiévaux...* 149-66.

⁶⁰ ALFARABI, *El Camino de la Felicidad*, trad., introd. y notas de R. Ramón Guerrero, Madrid 2002, 67.

⁶¹ ALFARABI, *La Ciudad Ideal*, presentación de M. Cruz Hernández, trad. de M. Alonso, Madrid 1985, 83: «El bien más excelente y la perfección más elevada sólo se alcanzan, ante todo, en la ciudad, no en la sociedad, que es menos completa que ella.

Platão que chega a conhecer a ordem divina do Universo por meio da contemplação da filosofia teórica⁶². Este tema repercutir-se-á também em Averróis, mas para o racionalismo ou o naturalismo político deste uma cidade imperfeita é tão-só a governada por um regime imperfeito (timocracia, plutocracia, demagogia, etc.)⁶³.

O que importa aqui referir, talvez, é que a constituição do apesar de tudo variegado pensamento político islâmico, nascendo de uma tradição ética grega que conjugava a *República*, *As Leis* e a *Política* de Platão com a *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles, teve por tarefa a consolidação do princípio de uma sociedade 'islâmica' (*umma*) estruturalmente governada sob o vínculo de uma relação política/religião revelada. Ao mesmo tempo, reconhece-se a imbricação dos temários gregos, contemplação e virtude. Tudo isto estava longe de favorecer a «laicização» que só a dissociação entre o 'fim do ser humano' e o 'fim do cidadão' tornava possível. Alguns valores são, por isso, universalizados, tais como: a dependência do cidadão relativamente ao 'leader' do Estado religioso, a definição atenta do papel e das qualidades que este último (o califa) deve deter, o direito de rebelião assente no desrespeito do califa para com a Alcorão ou a Suna, e a directa dependência da liderança da própria Revelação⁶⁴. Mais uma vez, no entanto, seria dar mostras de uma indesculpável ignorância considerar ser possível abraçar este fascinante capítulo do legado islâmico numa

Y puesto que la verdadera condición del bien es ser alcanzado por la libertad y la voluntad y, de la misma manera, los males sólo se dan por la voluntad y la libertad, es posible fundar una ciudad para colaborar mutuamente en conseguir algunos fines que son males. Por eso, no toda ciudad permite alcanzar la felicidad. Entonces, la ciudad en la que por la asociación se pretende la mutua colaboración para aquellas cosas con las que se consigue la felicidad verdadera es la ciudad excelente y la sociedad por la que se colabora mutuamente para conseguir la felicidad es la sociedad excelente.»

⁶² ALFARABI, *Obras filosófico-políticas*, ed. y trad. R. Ramón Guerrero, Madrid 1992, 92, apud ID., *El Camino...* 31-32: «En resumen, 'la ciencia política muestra' que 'el filósofo' debe imitar a Dios y seguir las huellas de la dirección del que rige el universo cuando da a las diferentes clases de seres los dones naturales, naturaleza y disposiciones propias que les ha establecido y en las que asientan... 'El filósofo' ha de establecer en las ciudades y naciones cosas similares a éstas, pertenecientes a las artes, disposiciones y hábitos voluntarios, a fin de que se realicen completamente los bienes voluntarios en cada una de las ciudades y naciones según su grado y merecimiento, para que por razón de ello las comunidades de las naciones y ciudades lleguen a la felicidad en esta vida y en la vida futura.»

⁶³ AVERROES, *Exposición de la 'República' de Platón III*, trad. y estudio preliminar de M. Cruz Hernandez, Madrid 1994, 103 sg.

⁶⁴ Cf. DAIBER, H., «Political Philosophy» in NASR, S.H. et al (ed.), *History of Islamic Philosophy*, London New York 2001, 841-85.

descrição simplista e monolítica. Em nome da sua influência radicial na formação do pensamento filosófico latino, como pelo menos em um caso concreto (Averróis) se deve evidenciar, haveria que discriminar alguns filões mais relevantes de uma maneira compaginável com o espaço material de que dispomos para este contributo. Seria o caso, também, do relevante pensamento utópico e profético: já sob a influência xiita do imamato, sempre sob a influência da filosofia política platónico-aristotélica de um Alfarabi, houve quem preconizasse um «estado espiritual virtuoso» que, em contraste com o governo de um povo mau, fosse constituído por cidadãos sinceros, sábios e virtuosos, que mútua e hierarquicamente se entreajudam na aquisição de uma felicidade definitiva. Igualmente, se preconizou um ideal de homem político habilitado por uma pedagogia agónica que lhe desse o saber adequado à conquista de uma vida espiritual, da felicidade, da tranquilidade da alma e da purificação da mesma⁶⁵. E, nem sequer, saber se as cidades existem para o Homem (Alfarabi) ou se é este para àquelas (Avicena), é uma questão ociosa num universo cultural que inventa a condição utópica e mística de um solitário (*Hayy ibn Yaqzam*). O tema evidencia literariamente as dificuldades da vida numa sociedade humana radicalmente assente numa base ética e, por isso, dividida entre a realidade das diferenças individuais, os contrastes entre o chamado Homem comum e aqueles que se elevam acima do vulgo⁶⁶.

É-nos muito estranha, nos nossos dias democráticos, uma reflexão sobre a sociedade que estrutura a diferença e a hierarquia, mas os constantes apelos a uma prática política regrada pela ética evidenciam a permanência de um ideal que também encontramos na teorização política do maior conhecedor latino de Aristóteles, Tomás de Aquino. A grande novidade da sua contribuição, directamente derivada da leitura pormenorizada do Filósofo pelo qual nutre criteriosa caridade hermenêutica, consiste na fundamentação antropobiológica da vida política determinada por um horizonte ético⁶⁷. Enquanto para Agostinho, o Homem, naturalmente social, carecia da intervenção do Estado em virtude do pecado original, para Tomás de Aquino o Estado exprime naturalmente a própria essência sócio-política do Homem. Esta modificação, quiçá desprezível a

⁶⁵ DAIBER, H., «Political...» 851-52.

⁶⁶ Cf. GOODMAN, L.E., «Ibn Tufayl» in *History of Islamic Philosophy*, 328. Veja-se também a importante interpretação, divergente no seu horizonte também político, do já citado YABRI, M.A., *El legado filosófico...*

⁶⁷ Cf. FLASCH, K., *Introduction à la philosophie médiévale*, trad., Paris Fribourg 1992, 156-60.

um olhar superficial, é deveras notável e não deixa de comportar um programa político-religioso quer real quer igualmente utópico. Do autor italiano já se pôde dizer o mesmo que de Hegel: começou um novo tempo, o tempo de uma nova sistematização que se não compadece com as velhas sínteses; daí que o espírito 'medieval' de Tomás nos apareça «carregado de alta tensão», o que com a dinâmica peculiar da História desencadeou um movimento de secularização e emancipação universal sem precedentes, uma rebelião da base 'natural' da razão autonomizada frente à razão 'sobrenatural' da fé⁶⁸.

A filosofia política peripatética teve sempre um estatuto singular e há mais diversidade nas formulações desta tradição do que habitualmente se está disposto a admitir. Por não constar obrigatoriamente dos *curricula* universitários; pelo facto da sua própria fundamentação ou situação, a par da ética, no âmbito da divisão das ciências; e, repetimos, pelo próprio debate suscitado em torna da sua possível cientificidade, a singularidade da *Política* não criou obstáculos a uma sistematização filosófica integradora de princípios válidos universalmente e susceptíveis de adaptação a uma realidade diversa daquela para os quais haviam sido elaborados: a origem do Estado, a definição de cidadão, a distinção entre virtude ética e virtude política e a asserção consequente da autonomia da política e do Estado.

Se bem que a *Política*, em comparação com outras obras de Aristóteles, tenha sido comentada em menor escala foi Alberto Magno o seu primeiro comentador. Todavia, a sua interpretação, sobrecarregada de material empírico-documentário com vista a uma contextualização da obra, não viria a obter grande influência entre os medievais⁶⁹. Seguiu-se então o comentário incompleto de Tomás de Aquino (até à *lectio* VI do livro III). A fortuna de o concluir coube a Pedro de Auvergne, antes de 1295. O seu comentário compreende os livros III a VIII, e é o primeiro comentário à *Política* redigido no âmbito da Universidade de Paris. Este aspecto conferiu-lhe uma influência apreciável⁷⁰.

⁶⁸ KÜNG, H., *Existe Diós? Respuesta al problema de Diós en nuestro tiempo*, trad., 41979, 219, 69 respectivamente. LE GOFF, J., *Os Intelectuais...* 119 refere-se também à tese de Gauthier que viu no ateísmo metodológico do Aquinate uma contribuição para o espírito laico; no mesmo sentido MARÍA ROSALES, J., «De la condición política medieval: el paradigma político antes de la crisis» *Contrastes* 2 (1997) 255-75.

⁶⁹ Cf. FIORAVANTI, G., «'Politia Orientalium et Aegyptorum'», Alberto Magno e la «Política aristotelica» *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Lett. Stor. Filos.)* 9 (1979) 195-246.

⁷⁰ Pedro de Auvergne compôs ainda, em forma de *quaestiones*, um comentário aos sete primeiros livros da obra aristotélica, habitualmente datado para antes de 1295, cf.

Não obstante algumas hesitações interpretativas, o Aquinate testemunha bem quanto o conhecimento de Aristóteles alterou de facto o quadro mental sobre a política, o político, a sua linguagem e os respectivos horizontes⁷¹. Consolidou-se, nada mais nada menos, a redescoberta do 'animal político' (*Su. theol.* q. 95, a. 4, resp.), posto que – repete-se – se desvinculou a instância do pecado original da própria natureza humana que passou a ser pensada horizontal, empírica, social e eticamente. Patentear-se este ponto na articulação de um pensamento político com base no estudo da lei natural e, portanto, caracteristicamente antropológico-filosófico, como é exemplo assinalável a resposta do artigo 4º da nonagésima quinta questão da reconhecidíssima, mas ilegível, *Suma de Teologia*⁷².

O sujeito da política é um ser racional enquadrado num horizonte natural que lhe permite o desenvolvimento de todas as suas possibilidades, as teológicas incluídas. Isto explica que o Sumo Bem, fim último, seja toda e qualquer ordenação para o Bem comum e implique a sujeição das partes ao todo, e portanto do ser humano a uma comunidade perfeita (*ibid.* q. 90, a. 2). Ora, se a comunidade perfeita é constituída pelos seus indivíduos, urge perguntar a quem compete legislar. Esta tarefa é atribuída ou a toda a multidão ou a alguém a quem cabe gerir fazendo as vezes desta multidão (*ibid.*, a. 3). Brotaria inevitavelmente da «multidão» o sujeito originário de toda a legislação e da vida política⁷³. Sempre o quadro da

LUSCOMBE, D., «Commentaries on the 'Politics'...» 312-327; FLÜELER, C., *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politika...*

⁷¹ MARTÍNEZ LORCA, A., «'Communitas liberorum'. En torno a 'Sententia libri Politicorum' de Tomás de Aquino» *Pensamiento* 51 (1995) 89-100; na mesma linha, vd. IGNASI SARANYANA, J., «Tomás de Aquino y los orígenes del espíritu laico» in AAVV, *Actas del II Congreso...* 87-102 e, na mesma obra, o estudo de BEUCHOT, M., «La posibilidad de hablar de derechos humanos en el tomismo como fundamentos de la vida ético-política» 225-231.

⁷² Para além da bibliografia sobre filosofia política em Tomás já referida, vd. VILLEY, M., *La Formation de la pensée juridique...* 133, 139 e passim; BASTIT, M., *Naissance de la Loi Moderne: la pensée de la loi de saint Thomas à Suárez*, Paris 1990; MOURA, D.O., «A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino» *Veritas* 40 (1995) 481-91 (este volume apresenta outros estudos de interesse, como os de M. Camello, W.B. Lisboa, A.C. Storck e sobretudo L. Honnefelder); e para outras fontes ROGERS Jr., E.F., «The Narrative of Natural Law in Aquinas' Commentary on Romans I» *Theological Studies* 59 (1998) 254-76 e PARETSKY, A., «The Influence of Thomas the Exegete on Thomas the Theologian: The Tract on Law (I-IIae, qq. 98-108) as a Test Case» *Angelicum* 71 (1994) 549-577.

⁷³ NETO, F.BdeS., «Introdução» in *Santo Tomás de Aquino. Escritos Políticos...* 9. Cf. também MARTÍNEZ LORCA, A., «El concepto de 'civitas' en la teoría política de Tomás de Aquino» *Analogía Filosófica* 10 (1996) 139-50.

consideração da lei humana se funda na lei natural (*ibid.* q. 94), sem que ela deixe de participar numa lei divina inscrita na vocação humana para a beatitude (*ibid.* q. 91, a. 4). Independentemente de algum conservadorismo legislativo de que o autor dá prova (*ibid.* q. 97, a. 2), posto perante a objecção que retirava aos indivíduos capacidade legislativa, Tomás de Aquino responde taxativamente preferindo o consenso de uma multidão livre à mera autoridade do príncipe (*ibid.* q. 97, a. 3, ad 3)⁷⁴. Este ponto é particularmente relevante, sobretudo se o compaginarmos com a clara afirmação da autonomia do Estado, derivada do entendimento do mesmo enquanto organismo natural, contribuinte para a criação das necessárias condições que tornam possível a vida própria do ser humano, do cidadão (i.e. daquele que se pode perceber a si mesmo na clivagem entre o espaço moral e o político).

A afirmação do Estado como expressão natural do ser humano também está implicada com a situação política, teológica e eclesial que Tomás de Aquino conheceu. A proposta aquinatense de submissão da organização dos reinos e das cidades à soberania papal deve ser interpretada nesse complexo contexto, dividido entre quem não reconhecia a pertinência do direito natural no funcionamento da cidade e quem, em sentido contrário, ainda mantinha o projecto de fazer inscrever o direito positivo no natural. Inevitavelmente, estes últimos teriam que apertar as relações entre a ética e a política, o que (nas discussões coevas sobre o *regnum* e o *sacerdotium*) equivalia muitas vezes a partir de premissas aristotélicas lidas num quadro patrístico e reforçadas pelo peso do direito natural colonizador. Leia-se a seguinte palavra esclarecedora de *De Regno* (c. 15): «A fim de ficar o espiritual distinto do terreno, foi, portanto, cometido o ministério deste reino não a reis terrenos, mas a sacerdotes e, principalmente, ao Sumo Sacerdote, sucessor de Pedro, Vigário de Cristo, o Romano Pontífice, a quem importa serem sujeitos todos os reis dos povos cristãos, como ao próprio Senhor Jesus Cristo.»⁷⁵

É que o ser humano, segundo o frade dominicano, não se encontra só desprovido dos meios naturais mais elementares para subsistir (mas também para a entreaajuda, para a linguagem, para a felicidade, etc.),

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* qu. 97, a. 3 ad 3: «... deve dizer-se que a multidão, na qual se introduz o costume, pode ser de dupla condição. Se é uma multidão livre, que possa fazer a própria lei, maior é o consenso de toda a multidão quanto à observância de algo, que o costume manifesta, do que a autoridade do príncipe, que não tem poder de edificar a lei, a não ser enquanto age na pessoa da multidão. Donde, ainda que as pessoas singulares não possam instaurar a lei, pode-o contudo todo o povo.» (A tradução é de Benjamim de Souza Neto, vd. *supra* nota 58).

⁷⁵ A tradução é de Benjamim de Souza Neto (vd. *supra* nota 58).

carecendo por isso da autoridade política e da organização social. Ele também é um ser de razão que aspira a um fim que transcende esta organização: «Não é o fim último da multidão associada viver segundo a virtude, mas sim, pela vida virtuosa, chegar à fruição divina» (*De Regno* c. 15).

Por outras palavras. Alternativamente ao modelo neoagustinista, o Aquinate atribui radical naturalidade à actividade civil e política, e considera-a imprescindível para se alcançar o bem-estar e a felicidade terrena. Não obstante, e no horizonte teológico que é legitimamente o seu, avalia este fim como provisório, meio para se atingir o fim por excelência que é a visão de Deus. Daqui, portanto, a necessidade de os cidadãos obedecerem aos monarcas mas também às autoridades religiosas. E aqui o programa de reforma política que propõe para o seu tempo: a monarquia pontifical universal aponta a todos o fim último, que também todos perseguem, cabendo por isso aos reis e aos sacerdotes tanto criar condições para que esse fim seja alcançável como impedir tudo o que o impossibilita. Partilhando embora da mesma situação eclesiológica e cedendo também ao curialismo, o discípulo «político» de Tomás, Pedro de Auvergne, confrontado com a questão do regime ideal (*optima politia*), também não deixou de preparar as soluções distintas de João de Paris, precursoras de Marsílio de Pádua, ou de Nicolau Oresme, sempre mais sensíveis às dimensões culturais e históricas da sua circunstância (na acepção de Ortega y Gasset)⁷⁶. Acima de tudo, Pedro de Auvergne parece consumir, no quadro do importante Livro III da *Politica*⁷⁷, a principal consequência antropológica da separação entre ética (*uir bonus*) e política (*ciuis bonus*) que assinalámos em Tomás na origem da autonomia do Estado. No século XIV falar-se-á despreconceituosamente de uma «felicitas practica» como habilitação correspondente àquela dimensão em que o ser humano é parte integrante da organização doméstica e civil⁷⁸. Ora, e sem pretendermos,

⁷⁶ COLEMAN, J., «'Ratio' and 'Dominium' according to John of Paris and Marsilius of Padua» in AA.VV., *Preuve et Raisons à l'Université de Paris: Logique, Ontologie et Théologie au XIVe siècle*, Paris 1984, 65-81, sobre a 'via media' de João de Paris; PIAIA, G., «L'errore di Erode' e la via media in Giovanni di Parigi», in BIANCHI, L. (a cura di), *Filosofia e teologia nel Trecento*, Louvain-la-Neuve 1994, 1- 16, no sentido teocrático porém da ideologia de João de Paris. Para Oresme, vd. QUILET, J., «Politique et Ecclésiologie dans 'Le Livre de Politiques' de Nicole Oresme» in WENIN, Ch. (ed.), *L'Homme et son Univers...* 856-862.

⁷⁷ Cf. ROSS, D., *Aristóteles*, trad., Lisboa s.d., 241-74; de assinalar a existência de uma edição bilingue: *Aristóteles. Política*, trad. de A.C. Amaral et al., Lisboa 1998.

⁷⁸ Cf. JACOB de PISTOIA, *Quaestio disputata de felicitate* 15, ed. Rodrigues Gesualdi in *Tres Tratados 'Averroistas'*, Buenos Aires 2000, 96; cf. também BOTTIN, F. (a cura di), *Boezio di Dacia. Giacomo de Pistoia. Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*, Florença 1989.

obviamente, chegar a Maquiavel, a clivagem entre o respeito pela lei positiva e pela lei moral é um paralelo do anúncio futuro relativo aos dois fins do Homem que encontramos em Dante Alighieri. Com a obra deste (IV) e com a de Ockham (V) introduzir-nos-emos finalmente nos dois paradigmas anunciados no título deste estudo.

IV

Em 1958 Walter Ullmann defendeu a existência de duas grandes concepções sobre o poder: a ascendente, no sentido em que o poder reside no povo ou na comunidade, que reunida em assembleia elege o seu representante (perspectiva germânica), e a concepção descendente, para a qual o poder reside num ser supremo e dele desce de forma delegada (encontrá-mo-la em Agostinho e em Aquino). Ainda segundo aquele intérprete, para quem a história das ideias políticas na Idade Média é em grande parte a história do conflito entre estas duas teorias⁷⁹, a última concepção referida começa a desaparecer quando aquela sai do olvido, i.e., nos finais do século XIII. Embora possamos pôr em causa a transparência de uma secção tão liminar (perspectiva germânica vs. latina), porquanto ela despreza a diversidade mais regional de importantes soluções políticas (haja em vista o caso da filosofia política de Lull na situação política catalã⁸⁰ ou o contributo particular da ciência jurídico-canonística⁸¹), ela não deixa de ser interessante. Sobretudo, entre os séculos XIII/XIV a decisão já não se encontrava tanto na verticalidade de dois programas quanto na pluralidade das soluções pragmáticas. Complementava-se a categorémica ascendente/descendente pela do uno/múltiplo, seguramente mais consentânea com a situação crítica do século XIV, e esta substituição assinala de facto uma mudança apreciável. *Vita Nuova* (o mesmo se diga aliás de 'via moderna') é mais do que um mero título de obra (ou etiqueta publicitária), é uma autêntica consciência(lizaçãõ), um anúncio e um programa.

⁷⁹ ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad., Barcelona 1997, 14-15; ID., *Principios de Gobierno y política en la Edad Media*, trad., Madrid 1971, 24-27. De notar que «o conceito de representação política é (...) uma das grandes descobertas dos governos medievais», cf. STRAYER, J.R., *As Origens Medievais do Estado Moderno*, trad., Lisboa s.d. 70, 71.

⁸⁰ TRIAS MERCANT, S., «El Arte luliano y la ciencia política».

⁸¹ Cf. supra nota 27.

Caberá, pois, a Dante Alighieri pensar a ideia e o programa de uma monarquia universal⁸². Fa-lo-á, porém, de maneira alternativa a Tomás de Aquino e a nota mais óbvia aparece determinada em dois textos da *Monarchia* (I 3 e III 16) que vão ser aqui rapidamente explanados⁸³. O presente parágrafo servirá para introduzirmos a primeira das nossas teses, a que vincula a cidadania ao paradigma do universalismo.

Tal como Tomás, Dante segue Aristóteles, considerado «o mestre e chefe da razão humana», mas, conforme vimos alhures, Dante corrige-o ao conferir um distinto alcance à filosofia moral ou razão prática e ao rere o tema do intelecto (*nous*) numa chave tradicional⁸⁴. Implicar a antropologia numa cosmologia dá um horizonte distinto à *Física* aristotélica, mas a novidade passará sobretudo pela desontologização que permite colar à política o coturno da actividade (*operatio*).

Dante critica os contemporâneos defensores da plenitude papal (entre os quais, lembre-se, se contava Álvaro Pais) por contrariarem a razão humana e a ordem natural das coisas, ao negarem aos chefes temporais a autonomia de poder. O seu projecto monárquico temporal universal de um «bem estar para o mundo» apresenta-se escorado numa mais fundamental concepção cosmo-antropológica que recolhe a velha doutrina do 'homo medium' – «só o Homem, entre todos os entes, detém o meio das coisas corruptíveis e incorruptíveis» – para propor a existência de dois fins⁸⁵. Desta maneira, e porque o ser humano se pode então perspectivar segundo uma ou outra das suas «partes essenciais» (a alma ou o corpo) segue-se

⁸² Também a propósito de Dante e do seu pensamento político, não saberíamos dar uma informação bibliográfica completa; ela será, então, como sempre, pessoal: IMBACH, R., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg Paris 1996; KANTOROWICZ, E.H., *Los dos cuerpos del Rey. Un Estudio de Teología política medieval*, trad., Madrid 1985; BARBOSA, J.M., «A noção de liberdade no 'De Monarchia' de Dante» *Leopoldianum* 11 (1984) 127-144; CARVALHO, M.S.de, *A Síntese Frágil...* 108-27 com mais bibliografia.

⁸³ DANTE, *Monarquia*, trad. de C. E. do Soveral, Lisboa 1984.

⁸⁴ CARVALHO, M.S.de, *O Problema da Habitação...* 44-46.

⁸⁵ Cf. BERTELLONI, F., «Contexto, consecuencia y fuentes de la doctrina dantesca 'Homo est medium' (Monarchia, III, xv)» *Patristica et Mediaevalia* 13 (1992) 3-21 em particular sobre a presença da Patrística Grega escorado uma doutrina ético-finalista de 'medium' que permite a Dante pensar uma antropologia dual mas teleológica (plenitude como espírito e como ser incarnado).

quer a defesa de duas formas de beatitude⁸⁶ quer o duplo poder directivo que as tornam possíveis⁸⁷.

Há que ligar esta posição à outra passagem referida da *Monarquia* sobre o estatuto do intelecto(-ual), aquilo que Ruedi Imbach designou por dimensão política da teoria do intelecto humano⁸⁸. Ernst H. Kantorowicz havia escrito que Dante utilizara a libertação do poder do intelecto (promovida mediante a separação da antiga união com a alma e das virtudes intelectuais com as virtudes infundidas) para unificar a comunidade mundial humana (*homo e humanitas*, o corpo natural dos seres humanos e o corpo corporativo do Homem são distinguidos por Dante, ao mesmo tempo que seculariza a teologia adâmica), formada quer por cristãos quer por não-cristãos. Deixando-se o problema da salvação da alma individual para os crentes, pôde-se promover a ideia de uma felicidade terrena, possibilitada pela auto-redenção filosófica e, dessarte, a perfeição puramente intelectual de todos os seres humanos⁸⁹. Isto representa o triunfo da leitura rasgada por Alberto Magno, recebida por Boécio de Dácia no seu tratado sobre *O Bem Supremo* (igualmente ensinada em Bolonha pela mesma altura), e agora universalizada. Isto significa também o princípio da superação do modelo onto-religioso da *perfectio* (que encontrámos em Agostinho) pelo ético-político da *operatio*. Refiro-me ao ideal da felicidade mental, desenvolvido em variegadas alternativas, tal como, entre outras, a solução do Mestre Eckhart explorando uma doutrina da humildade inspirada no Sermão da Montanha⁹⁰.

⁸⁶ DANTE, *Monarquia* III 16: «Dois fins deu ao Homem a inefável Providência: a beatitude desta vida, que consiste no exercício da própria virtude e que se figura pelo paraíso terrestre; e a beatitude da vida eterna, que consiste na fruição da presença divina...» (trad. C.E.Soveral 113).

⁸⁷ DANTE, *Monarquia* III 16: «... ao duplo fim do Homem é necessário um duplo poder directivo: o do Sumo Pontífice que, segundo a Revelação, conduz o género humano à vida eterna, e o Imperador que, segundo as lições da filosofia, dirige o género humano para a felicidade temporal.» ...» (trad. C.E.Soveral 114).

⁸⁸ IMBACH, R., *Dante, la philosophie...*; ID., *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam 1989, 102-31.

⁸⁹ KANTOROWICZ, E.H., *Los dos cuerpos...* 439, 460, 451.

⁹⁰ LIBERA, A. de, «Averroïsmo éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse», in BIANCHI, L., 1994, 33- 56; BOTTIN, F. (a cura di), *Boezio di Dacia...* Existe trad. portuguesa de *O Bem Supremo*, por L.A. De Boni in *Veritas* 41 (1996) 559-63.

Explicuemo-nos. Três raciocínios estruturam um dos capítulos dantinos (*Mon.* I, III): i) existe um fim universal para o género humano; ii) esse fim consiste numa actividade; iii) essa actividade é o pensar. Depois de recusar que a virtude suprema possa consistir na existência⁹¹, Dante vê no pensar a actividade específica do género humano. É certo que Tomás de Aquino e Averróis haviam tratado este assunto em contexto intelectual mas Dante superou-os. Se (e com Tomás⁹²), ao indagar sobre a virtude suprema, aceita que esta passe pela recepção das formas inteligíveis no intelecto possível, afasta-se de seguida daquele filósofo mediante a proposta de um intelecto colectivo (que poderíamos ler como se se tratasse de uma noosfera)⁹³. Isto equivale a não querer saber nem do intelecto único, separado, dos averroístas, nem do intelecto individual dos tomistas.

O seu raciocínio é «físico» na base e uma vez mais expansivo: só a totalidade dos seres pode actualizar a matéria prima; por outro, no mundo sublunar, não é o indivíduo, mas o género, que pode atingir o Bem, o fim; pensar é, por isso, uma tarefa não individual mas colectiva. Ora, como esta tese nos aparece num conspícuo título dedicado à política, nada nos desautoriza a ver uma dimensão política nesta tarefa colectiva e a interpretar a noosfera como um projecto civil manifestamente urbano. Assim, com Dante, a comunidade política não se associa só para dar resposta a uma necessidade biológica, económica e ética (como sucedia com o Aquinate) ou também cosmológica e individual (como em Boécio ou Jacob de Pistoia). Graças à interferência da teoria do intelecto, a associação política tem doravante um horizonte intelectual e os cidadãos — que como se sabe, em Dante, são o leigo e o letrado na condição de leitores plenipotenciários desfeito que foi o elitismo do latim⁹⁴ — serão

⁹¹ DANTE, *Monarquia* I 3 (trad. C.E.Soveral 11).

⁹² Cf. o meu *São Tomás de Aquino. A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, Lisboa 1999.

⁹³ DANTE, *Monarquia* I 3: «... ainda que outras essências participem da inteligência, a inteligência que lhes cabe [sc. às essências não humanas] não é possível como a do Homem; trata-se de espécies intelectuais, que não são mais que espécies intelectuais: o seu ser é o seu acto de pensar, e este acto é sem mudança, pois que de outra forma não seriam perenês. Concluamos: torna-se evidente que a perfeição suprema da potência específica do Homem reside na facultade de virtude da intelecção. *Ora tal potência não pode passar a acto, inteira e simultaneamente, mercê do indivíduo isolado ou de qualquer dos grupos particulares enunciado acima: carece da pluralidade existente no género humano: só por ela a potência intelectual se actualiza.*» (trad. C.E.Soveral 12; o sublinhado é nosso.)

⁹⁴ Cf. CARVALHO, M.S. de, *O Problema da Habitação...* 44-6. Como se sabe, no entanto, será preciso aguardar pelo século XVIII para que o latim inicie o seu retrocesso, cf. GAY, P., *The Enlightenment. An Interpretation*, London 1967, 60-61.

aqueles que conjugam a sabedoria numa tensão que equivale à vivência da felicidade como conhecimento universal(izado).

A colaboração de todos os homens é daqui para a frente uma necessidade, e assim se liquida quer o aristocracismo da independência do filósofo preconizada pelo Estagirita e levada ao limite nos reclames elitistas do *Tractatus de laudibus Parisius* de João de Jandun, quer o ideal tomasino da felicidade como realidade unicamente *post-mortem*.

Não se pode pensar que a solução de Dante seja confrangedoramente atípica. Ela deve ser interpretada no horizonte de uma tradição, no sentido em que já Averróis havia corrigido Aristóteles considerando a sociedade não só como organismo adequado à coexistência humana, mas também como o melhor instrumento para a perfeição do indivíduo⁹⁵: «É impossível – escreve o filósofo de Córdova – alcançar a perfeição humana integral se não se manifestarem as diferenças individuais existentes nas pessoas concretas de um povo a cujas distintas disposições naturais correspondem as diferenças das suas respectivas perfeições. Se cada sujeito concreto estivesse preparado potencialmente para todas as perfeições humanas a natureza teria feito algo em vão.»⁹⁶

Finalmente, o projecto intelectual, missionário e proselitista de Raimundo Llull também poderia ser interpretado como uma espécie de «averroísmo para o povo», dado que a sua proposta desprofissionalizante⁹⁷ está teoricamente aberta a todo e qualquer ser humano, seja um sarraceno de Bugia ou um estudante de Paris reconvertido embora a uma nova metodologia. Enquanto para Averróis a teologia tem um estatuto inferior ao da filosofia, Llull preconiza a aplicação das «razões necessárias» aos conteúdos da religião, no que contraria as duas vertentes que grassavam na Universidade, o fideísmo dos ‘artistas’ e o racionalismo daqueles e dos teólogos⁹⁸. A invenção da arte lógica é universal ou geral, no sentido forte

⁹⁵ Cf. CRUZ HERNANDEZ, M., «Estudio Preliminar» in *Averroes. Exposición...* LVI-LVII.

⁹⁶ AVERROES, *Exposición...* I, 3, trad. M. Cruz Hernandez 6-7.

⁹⁷ LIBERA, A. de, *Pensar...* 64. Sobre Raimundo Llull, vd. FIDORA, A. & HIGUERA, J.G. (eds.), *Ramon Llull caballero de la fe*, Pamplona 2001.

⁹⁸ RAIMUNDO LLULL, *Vita Coetanea* § 37: «Então, querendo provar a existência da Trindade, Raimundo começou a argumentar nestes termos: ‘Todo o ser perfeitamente bom é em si mesmo de tal modo perfeito que não carece de fazer o bem fora de si, nem de o esperar de outro. Tu dizes que Deus é perfeitamente bom desde toda a eternidade e para a eternidade; não precisa, por isso, de procurar o bem ou de o fazer fora de si mesmo, porque se assim não fosse não possuiria a bondade perfeita que lhe é essencial. Tu negas a Santíssima Trindade: se assim fosse, Deus não teria sido perfeitamente bom desde toda a eternidade, mas tão-somente após ter comunicado o bem ao criar o mundo no tempo. Tu

destas palavras, i.e., destina-se a um público virtualmente incompetente, em qualquer caso não profissional no capítulo da filosofia e da teologia, e capaz de, mediante uma pura ou natural aplicação mental, alcançar as verdades da Revelação cristã de forma necessária (exactamente enquanto verdades). Parece ser isso mesmo que sucede v.g. com a tendência de Gil Vicente em racionalizar a ideia de Deus⁹⁹. No ponto de vista da presente reflexão, haveria que concluir que o intelectual poderia então (e só então) coincidir com qualquer cidadão, o que explicaria também por que Llull se opôs precisamente à teoria do intelecto de Averróis.

V

A revolução nominalista de Guilherme de Ockham (1285-1347/49) não teve só repercussões no capítulo da lógica. Para ele estão em causa também duas frentes: o combate contra a *plenitudo potestatis* e a definição da pobreza evangélica.

acredita na criação do mundo e, por conseguinte, admites que Deus foi mais perfeito em bondade quando criou o mundo no tempo do que antes, pois a bondade é melhor difundindo-se do que ficando inactiva. Este é o teu ponto de vista! Quanto a mim, penso que a bondade deve comunicar-se desde toda a eternidade e para a eternidade. Isto, porque é da natureza do bem difundir-se. Consequentemente, Deus Pai, bom por excelência, engendra pela sua bondade o Filho, igualmente bom, e de ambos procede o Espírito Santo, que é bom'.» ID. *ibid.* § 43-44: «Verificou que os escritos de Averróis, comentador de Aristóteles, tinham desviado muitos espíritos da rectidão da verdadeira Fé Católica. De acordo com eles, a fé cristã era impossível quanto ao modo do intelecto, mas verdadeira quanto ao modo da crença, não obstante ser gente enraizada na comunidade cristã. Por isso, Raimundo tratou de refutar a opinião de Averróis por via demonstrativa e científica, e de diversas maneiras deixou-os incapazes de responder. Porque se a Fé Católica não pode ser demonstrada quanto ao modo do intelecto, é impossível que ela seja verdadeira. Sobre isto compôs ele alguns livros. Pouco depois, ouviu Raimundo que o Santo Padre, o papa Clemente V, convocava um Concílio Geral em Viena nas calendas de Outubro do ano de 1311. Propôs-se acorrer ao Concílio a fim de obter três coisas que interessavam à verdadeira fé. A primeira, era a fundação de uma casa adequada a receber homens piedosos para estudarem línguas estrangeiras; iriam de seguida pregar o evangelho a toda a criatura. A segunda era a reunião numa única Ordem de todos os religiosos-soldados cristãos para fazerem guerra incessante aos Sarracenos no Ultramar, até à reconquista da Terra Santa.

«Finalmente, a terceira, uma acção rápida contra a doutrina de Averróis, que deforma a verdade em vários pontos; que católicos inteligentes, mais preocupados em honrar a Cristo do que na sua glória pessoal, se aplicassem a combater essas doutrinas e os seus partidários, pois parecem contrariar a verdade e a sabedoria incriadas, o Filho eterno de Deus Pai.»

⁹⁹ Cf. SARAIVA, A.J. & LOPES, O., *História da Literatura Portuguesa*, Porto Lisboa 7.s.d., 215.

Ao autor inglês ficámos, por isso, a dever importantes teses políticas e cabe agora considerar o seu empenhamento após 1328¹⁰⁰. É deste período a seguinte autodefesa, tão esclarecedora: «Admito perfeitamente que, na verdade, me pode ser lançado ao rosto que recuso obedecer à igreja de Avinhão e à Ordem dos Frades Menores. No entanto, a única causa que me leva a agir desse modo é o facto de que, com clareza, me é evidente que a referida igreja de Avinhão professa e ensina erros e heresias patentes, aos quais favorece, assente, adere, aprova e defende, com enorme vigor, e igualmente não pára de cometer gravíssimas e enormes injúrias e injustiças contra os direitos e liberdades dos fiéis, grandes e pequenos, leigos e clérigos.»¹⁰¹ Philoteus Boehner interpretou correctamente o horizonte desta *lex libertatis* em Ockham: «a nova lei do Santo Evangelho

¹⁰⁰ Também sobre o pensamento político de Guilherme Ockham, a bibliografia é imensa: HAMMAN, A., *La doctrine de l'Eglise et de l'Etat chez Occam. Étude sur le 'Breviloquium'*, Paris 1942; BAUDRY, L., *Guillaume d'Occam. Sa Vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques. Tome I: L'Homme et ses oeuvres*, Paris 1949; *Guillaume d'Ockham. Court traité du pouvoir tyrannique*, trad. et introd. de J.-F. Spitz, Paris 1999; SOUZA, J.A.deC.R.de, «Fundamentos éticos da teoria ockhamista acerca da origem do poder secular» *Revista Portuguesa de Filosofia* 41 (1985) 139-160; ID., «A argumentação política de Ockham a favor do Primado de Pedro contrária à tese de Marsílio de Pádua» *Veritas* 40 (1995) 667-677; FORTUNY, F.I., «Pensamiento político de Ockham e informática» in *Actas del II Congreso...* 123-37; LAMBERTINI, R., «Il mio regno non è di questo mondo. Aspetti della discussione sulla regalità di Cristo dall'*Improbacio* di Francesco d'Ascoli all'*Opus nonaginta dierum* di Guglielmo d'Ockham» in BIANCHI, L., *Filosofia e Teologia...* 129-156; DE BONI, L.A., «A sociedade civil em Guilherme de Ockham» in MARTINS, A.M. (coord.), *Sociedade Civil...* 269-95; para um possível ponto vd. BECKMANN, J.P., *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Hamburg 1992; SPADE, P.V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 1999. Há textos de Ockham em português: SOUZA, J.A.deC.R.de, «As Ideias políticas de Guilherme de Ockham na 'Consultatio de Causa Matrimoniali'» in *Pensamento Medieval...*, 160-186; *Guilherme de Ockham, Obras Políticas*. Trad., apres. e notas de J.A.deC.R. de Souza, Porto Alegre 1991; *Guilherme de Ockham, Oito Questões Sobre o Poder do Papa*. Trad., introd. e notas de J.A.de C.R. de Souza, Porto Alegre 2002; em geral, vd. GHISALBERTI, A., *Guilherme de Ockham*, trad., Porto Alegre 1997. MARÍA ROSALES, J., «La crisis del paradigma político medieval. Una reflexión sobre el debate de la teología política» *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (1998) 121-134, põe a tónica da modernidade não tanto no contractualismo de Ockham ou de Marsílio, mas na «desteologização realista do político» presente na Reforma luterana graças a uma nova concepção do direito assente na reivindicação de um «individualismo moral e político» (p. 132); diversamente: ARANDA FRAGA, F., «Acerca de los antecedentes ockhamianos del contractualismo británico moderno y del neocontractualismo contemporáneo» *Veritas* 45 (2000) 417-484.

¹⁰¹ GUILHERME DE OCKHAM, *Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas* Prólogo, trad. de J.A.deSouza in *Obras Políticas* 171, alterámos a penas a grafia.

é a lei do Homem livre em Cristo e pela sua própria natureza não admite qualquer servidão (...). É uma flagrante contradição com o santo Evangelho fazer de todos os Homens escravos (*servi*) dos Papas criando assim o mais horrível dos estados de submissão.»¹⁰²

Ockham é particularmente claro na identificação da *plenitudo potestatis* na raiz dos males do seu século (usurpação do poder, privação de direitos e liberdades, estimulação de guerras, partidariações, impedimentos ao avanço da ciência, etc.)¹⁰³. Consequentemente, irá sustentar: i) a não infalibilidade de nenhum sector da Igreja; ii) a liberdade de se emitir uma opinião e defender ideias próprias, mesmo se opostas à Igreja; iii) o direito de depor um Papa herético e um tirano secular; iv) que o Cristianismo não pode interferir com os direitos dos não-cristãos; v) que a mulher é tanto membro da Igreja como o homem; vi) que o poder secular não carece da aprovação da Igreja; vii) que os legisladores e governantes devem respeitar os direitos dos súbditos¹⁰⁴.

Confinar-nos-emos no entanto às três ideias nucleares seguintes do seu ideário político: i) a defesa da separação de poderes, temporal e espiritual (ideia derivada de Gelásio I em carta dirigida ao Imperador Anastácio em 494)¹⁰⁵; ii) a noção de direitos subjectivos em conjugação com uma concepção do aparecimento da propriedade por mor do pecado adâmico; iii) a ênfase posta na soberania do povo como fundamento de uma teoria contratualista¹⁰⁶. Poder-se-ia obviamente aduzir a importância do tema da liberdade, no quadro de uma interrogação sobre a liberdade divina (*facere de potentia absoluta/facere de potentia ordinata*), mas a influência deste ponto, aliás crucial, no âmbito da filosofia política, não é consensual entre os mais modernos intérpretes. A liberdade aparecer-nos-á aí fundada na incognoscibilidade do conceito de «ordem absoluta», o que faz com que de Deus se diga que Ele não criou como devia, mas pura e simplesmente como quis. Quando se estende este raciocínio ao capítulo

¹⁰² BOEHLER, Ph., *Collected Articles on Ockham*, New York Louvain Paderborn 1958, 449.

¹⁰³ Cf. GUILHERME DE OCKHAM, *Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas* c. xxvi, 219.

¹⁰⁴ Cf. ARANDA FRAGA, F., «Acerca...» 457.

¹⁰⁵ Cf. SOUZA, J.A.deC.R. de, «O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão» in ID. (org.), *O Reino e o Sacerdócio...* 61-89 com o texto da carta e sobre o problema das suas interpretações.

¹⁰⁶ ARANDA FRAGA, F., «Acerca...» 424; veja-se ainda: TIERNEY, B., «'The Prince is Not Bound by the Laws». Accursius and the Origins of the Modern State» in ID., *Church Law...*; SWIEZAWSKI, S., «Importance du Conciliarisme medieval dans l'histoire spirituelle de l'Europe» *Mediaevalia. Textos e Estudos* 7-8 (1995) 593-603.

antropológico (mormente pelo voluntarismo, haja em vista que o Estado hobbesiano resulta da reposição racional do Deus plenipotenciário nominalista¹⁰⁷) fala-se do legado ockhamista moderno: a universalização do primado da liberdade nos novos tempos (mercado, Estado, ciências), que ajuda a explicar o conceito kantiano de autonomia¹⁰⁸. Ao mesmo tempo, deve dizer-se em bom rigor, importaria conjugar aqui a contribuição do franciscano Duns Escoto (+ 1308), mormente no campo da autonomização da vontade a qual, podendo colidir com a teleologia do Bem, propende à resolução de todo e qualquer conflito mediante a formalização ou legalização de uma autoridade jurídica. A consequência, para a cidade, estaria então no facto de ela deixar de ser uma instância do Bem para passar a ser uma expressão da vontade, do qual derivará todo o poder político, tendo, por isso, alguns autores visto aí a «antecipação da concepção kantiana de Estado enquanto condição de possibilidade da moral na história, na medida em que ele é garantia da protecção da liberdade individual contra qualquer infracção da livre vontade de outrem»¹⁰⁹.

Tal como na lógica o nominalismo representa a invenção do «singular» («nulla natura realis est communis») e a sua aplicação política passa por pensar a *polis* no horizonte da singularidade dos cidadãos ou do cidadão como uma singularidade¹¹⁰. Estamos assim perante o segundo dos paradigmas que aqui quisemos evidenciar, e, como se vê, este passa por conjugar, em vórtices de futuro, singularidade e liberdade. Pelo critério da unidade numérica opõe-se a singularidade à multiplicidade e numa ontologia de entidades discretas (*res singularis extra animam*), fundada no gesto criador voluntário, um tal critério contribui para a ruptura com o necessitarismo de uma qualquer ordem pré-determinada. Derrubada a teoria das ideias abre-se lugar para o anúncio da imprevisibilidade que

¹⁰⁷ FALLAS, L.A., «El poder de las palabras. Una interpretación de las relaciones entre el nominalismo y el pensamiento político de Hobbes» *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 32 (1994) 143-154; GÓMEZ HERAS, J., «Premodernidad y Modernidad» in *Actas del II Congreso...* 103-22.

¹⁰⁸ KRINGS, H., «Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham» *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987) 3-18; UÑA JUÁREZ, A., «La modernidad política del siglo XIV» in *Actas del II Congreso...* 513-22.

¹⁰⁹ CAVANAUGH, W., «'A Fire Strong Enough to Consume the House': the Wars of Religions and the Rise of the State» *Modern Theology* 11 (1995) 408-9.

¹¹⁰ Cf. ALFÉRI, P., *Guillaume d'Ockham. Le Singulier*, Paris 1989; num horizonte mais alargado, vd. AERTSEN, J.A. et al. (hrsg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin New York 1996 e GRACIA, J.J.E., *Introduction to the problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München Wien Washington 1984.

possibilita ao singular apresentar-se como único, distinto, dotado de nome próprio referenciável por déicticos, sujeito sem limites impostos por qualquer natureza ou essência eterna.

Inspirando-se na revolução franciscana¹¹¹, a forma política desta inovação alcança a pobreza evangélica mais radical – viver sem ter o direito de possuir algo em particular é uma regra que se estende até àqueles bens que a vida humana considera necessários à sobrevivência¹¹² –, a diferença entre direito de uso e direito de propriedade vivida pelo próprio Cristo pobre¹¹³. Certamente que este estado não é para todos. A posse (*dominium*) comum, natural a todos os seres humanos, foi abolida pelo pecado. Este tornou legítimo o direito à propriedade privada. Como se disse, Ockham defenderá que este direito (*potestas*) é universal, i.e., independente das crenças ou descrenças e dos estados individuais. Daqui também a possibilidade de todos os seres humanos livres se submeterem a uma autoridade política, e portanto a legitimidade de uma determinada nação *in toto* integrar uma comunidade mais lata (este é afinal o mito a perseguir-nos desde o Império Romano à União Europeia).

Dois tópicos permitem-nos captar a aplicação da ontologia ockhamista. O do singular, primeiro, que contraria qualquer serialidade salvo a impressa por um empirismo radical e um intuicionismo contingentista, produtor de movimentos (e apenas movimentos) para a multiplicidade. O da relação, depois, desprovida de qualquer realidade (a relação entre dois seres nada comporta de real a uni-los salvo a concepção dessa ligação e o nominalismo determinara o estatuto de convencionalidade aos universais não naturais, «*signum voluntarie institutum*»¹¹⁴).

Ora, a despeito do actual conflito de interpretações sobre o motivo ou os motivos basilares na aplicação desta invenção, parece ser mais ou menos consensual o relativo à importância da influência da ciência

¹¹¹ BOEHNER, Ph., *Collected Articles...* 455; CARVALHO, M.S.de, *O Problema da Habitação...* 284-85 e 291-92.

¹¹² Cf. OCKHAM, *Sobre o Poder...*c. xxvii, 243.

¹¹³ OCKHAM, *Sobre o Poder...* c. xxvii, trad. de J.C.R.de Souza 230: «Disso se infere que ele [sc. Cristo], enquanto homem passível [de sofrimento] e mortal, praticou o simples uso de facto sobre os bens que usava, e que não exerceu nenhum direito sobre os mesmos e, por conseguinte, não gozou do direito de usar ou de consumir, nem do direito de doar ou de vender, e tampouco do direito sobre os bens que usava, e ainda, do direito de adquirir outros mais. E, portanto, quando usava os bens, usava-os mediante a licença de outrem, a saber, a quem eles pertenciam, sem ter tido o direito de propriedade, e quando deu alguns bens, não os deu mediante a sua própria autoridade, enquanto homem, mas por intermédio da autoridade dos outros.»

¹¹⁴ OCKHAM, *Summa Logicae* I, 14.

jurídico-canonista do século XII em Ockham.¹¹⁵ Equacionando a lei natural como um sistema demonstrativo formal (princípios morais evidentes dos quais derivam ou são racionalmente deduzidos outros princípios da lei natural), distingue três acepções de lei natural: i) as leis que obrigam com necessidade (v.g. não mentir, não cometer adultério, etc.); ii) a lei que se realiza mediante a equidade natural, independentemente de qualquer costume ou legislação humana; iii) a que se deduz com evidência racional da lei das nações ou de outra¹¹⁶. A segunda acepção confronta-nos com a teologia do pecado (antes do qual tudo é comum por direito natural) e também, repetimos, com a contribuição da *scientia canonica* em que Ockham era um consumado leitor. Seria preciso explicar a noção dos direitos subjectivos («direitos e liberdades» na terminologia do franciscano) que radicam numa força subjectiva, faculdade ou poder inerente à pessoa humana individual do uso radicalmente livre. Desde os estóicos e de Cícero que o *ius naturale*, a lei natural e objectiva conformava o mais amplo horizonte dos seres humanos. Segundo os legisladores civis a propriedade existira por lei natural. Diversamente, para os canonistas e teólogos, a propriedade ficara a dever-se a uma lei humana sujeita à lei natural da 'posse comum de todas as coisas'. De facto, Graciano incluía em vários pontos do *Decretum* o princípio estóico de que pela lei natural todas as coisas são comuns e isto servia aos canonistas para promover a ideia de que antes do pecado não existia propriedade privada. Ora, o tema franciscano da pobreza, no circunstante entendimento do direito natural em termos de prerrogativa individual¹¹⁷ – Deus deu a todos e cada um dos seres humanos dois direitos concretos (a liberdade¹¹⁸ e a

¹¹⁵ TIERNEY, B., *The idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta 1997, 8; ID., *Church Law...*

¹¹⁶ Cf. ARANDA FRAGA, F., «Acerca...» 454.

¹¹⁷ Cf. ARANDA FRAGA, F., «Acerca...» 432. Sobre a pobreza: GONÇALVES, J.C., *Humanismo Medieval*, Braga 1971, 108-112; FALBEL, N., *A Luta dos Espirituais e a sua Contribuição para a Reformulação da Teoria Tradicional acerca do Poder Papal*, São Paulo 1976 e DAMIATA, M., *Guglielmo d'Ockham. Povertà e Potere*, vol. I, Firenze 1978; DE BONI, L.A., «Propriedade e Poder. Aspectos do pensamento político da Escola Franciscana» in *Pensamento Medieval...* 1983, 144-59; LAMBERTINI, R., «Il mio regno non è di questo mondo. Aspetti della discussione sulla regalità di Cristo dall'*Improbacio* di Francesco d'Ascoli all'*Opus nonaginta dierum* di Guglielmo d'Ockham» in BIANCHI, L. (a cura di), *Filosofia e teologia...* 129- 156.

¹¹⁸ GUILHERME DE OCKHAM, *Sobre o Poder...* c. iv, trad. de J.C.R. de Souza 179: «... o papa não pode subtrair de ninguém o seu direito, especialmente pelo facto de não o ter recebido dele próprio, mas de Deus, ou da natureza ou de outrem. E, pela mesma razão, não pode privar outras pessoas de gozarem das suas liberdades, as quais foram-lhes concedidas ou por Deus ou pela natureza.»

propriedade¹¹⁹) que todos possuem por natureza, independentemente da sua religião – reforçava obviamente a discussão coeva em torno do estatuto da propriedade (embora positiva é determinada pela Queda), do poder e dos direitos. Enquanto o papa João XXII considerava, contra os franciscanos miguelistas ou próximos de Miguel de Cesena, que o simples uso seja do que for sem o direito desse uso é incompreensível, Ockham insiste no direito subjectivo (M.Villey) – *usus facti* ou *licentia usus* – que é o poder ou qualidade de um sujeito dispor dos seus «direitos e liberdades» sem aquele direito de uso.

Se uma tal proposta, como dissemos, é elitista, ou melhor utópica, a sua defesa não é só o paralelo fundador da negação da *plenitudo potestatis* papal. Ela é também ao mesmo tempo a lídima posição de um estado de liberdade (*lex libertatis*) onde os poderes resultam de uma concepção individualista, verdadeira invenção do singular. Se esta proposta que é dirigida à Igreja equivale a concebê-la como um grupo de indivíduos no movimento de uma fé, acidente dentro da história da humanidade (Boaventura), no espaço mais alargado da cidade, também uma urbe não passará de um agregado de indivíduos unicamente submetidos à exaltação da liberdade. Será este afinal o alcance mais radical da negação ockhamista do juiz supremo¹²⁰.

(Janeiro de 2004)

¹¹⁹ Cf. GUILHERME DE OCKHAM, *Sobre o Poder...* c. xxvii, 230, 235, 233.

¹²⁰ OCKHAM, *Oito Questões...* II c. 8, trad. de J.C.R.de Souza 122: «De certa maneira está consoante com o direito natural que o imperador não seja o juiz ordinário do papa e que, na esfera temporal, o papa não seja o juiz ordinário do imperador, por isso, em tal situação, quer dizer, na esfera temporal, não se excluindo ninguém, nenhuma pessoa é o juiz supremo de todos os fiéis.»